

Werner Vogd und Jonathan Harth

Die Praxis der Leere

Zur Verkörperung buddhistischer Lehren
in Erleben, Reflexion und
Lehrer-Schüler-Beziehung

**VELBRÜCK
WISSENSCHAFT**

Werner Vogd und Jonathan Harth
Die Praxis der Leere

Werner Vogd
Jonathan Harth
Die Praxis der Leere

Zur Verkörperung buddhistischer Lehren
in Erleben, Reflexion und Lehrer-Schüler-Beziehung

**VELBRÜCK
WISSENSCHAFT**

Erste Auflage 2015
© Velbrück Wissenschaft, Weilerswist 2015
www.velbrueck-wissenschaft.de
Printed in Germany
ISBN 978-3-95832-079-6

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten
sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

Inhalt

Vorwort	7
Einleitung	11
Erste Zugänge zum Verständnis des westlichen Buddhismus	16
Aufbau des Buches	19
Erster Zyklus: Abstrakte Lehren – konkrete Praxis	21
I.1 Buddhistische Lehren als Text und symbolische Systeme	22
I.2 Beispiel einer konkreten Praxis: <i>Vipassanā</i> -Meditation	49
I.3 Pfad und Frucht: Erleuchtung am Horizont	61
Zweiter Zyklus: Anthropologie	
– menschliches Leiden und die Suche nach Befreiung	93
II.1 Die Erfahrung – William James	94
II.2 Die Reflexion – Ernst Tugendhat	109
II.3 Ich/Nicht-Ich – neurowissenschaftliche Perspektiven	122
II.4 Gruppe und Ritual – anthropologische Perspektiven	134
II.5 Mimesis – René Girard	145
II.6 Kommunikation – Niklas Luhmann	153
II.7 Leib, Reflexion und Transzendenz – metatheoretische und methodologische Integration	163
II.8 Methodologische Bemerkungen	187
Dritter Zyklus: Komparative Fallbeschreibungen	
– Individuelle Lebens- und Leidenswege	193
III.1 Miriam Kraft – Praxis und Evidenz	196
III.2 Veronika Roth – Komplexe Lehrer-Schüler-Verhältnisse	220
III.3 Britta Henschel – Lernprozesse und Kontexturtransformation	242

III.4 Erkennen ist Tun – Praxen, die weitere Praxen evident werden lassen	271
III.5 Formen und Funktionen von Lehrer-Schüler-Beziehungen	299
III.6 Befreiung – einfach nur Mensch sein	353
 Letzter Zyklus:	
Die Moderne, das Absurde und die Suche nach Spiritualität	409
IV.1 Nichts wirkt	412
IV.2 Zweifel und Gewissheit	417
IV.3 Transgression	426
IV.4 Kulturalisierung der Leere	432
 Literaturverzeichnis	451
 Personenregister	467

Vorwort

Wenn sich Religionswissenschaftler oder Soziologen mit buddhistischer Praxis beschäftigen, kommt es allzu oft vor, dass alles Mögliche entdeckt und erforscht wird, nur nicht das, worum es den Praktizierenden in der Praxis eigentlich geht. Man entdeckt beispielsweise Macht- und Geschlechterverhältnisse,¹ politische und ökonomische Verwicklungen, Hierarchien, institutionelle Eigenarten in Scholastik und Überlieferung, synkretistische Vermischung von Weltanschauungen unterschiedlichen Ursprungs sowie nicht zuletzt Ritualformen in der einen oder anderen kulturspezifischen Brechung. Üblicherweise rückt dabei die Tatsache aus dem Blickfeld, dass die buddhistischen Lehren – wie auch andere spirituelle Traditionen – soteriologische Systeme sind. Der griechische Begriff *σωτηρία* (*sotería*) bedeutet Rettung, Erlösung und Heil.

Der Buddhismus stellt dabei eine besondere Form der Heilslehre dar. Aus einer westlichen Perspektive erscheint sie als eine Soteriologie ohne Gott und findet ihren Ausdruck gleichsam in einer Praxis, die auf die Leere ausgerichtet ist, sofern wir die buddhistische Lehranweisung wörtlich nehmen, alle Phänomene wesensmäßig als leer und essenzlos zu betrachten.

Zudem ist es ein weiterer Fakt, dass die unterschiedlichen buddhistischen Schulen im Westen Zulauf haben und sich in den letzten 30 Jahren mehr oder weniger erfolgreich in Form von Schulungszentren, Meditationshäusern und teilweise auch klosterähnlichen Gemeinschaften institutionalisieren konnten. Ebenso ist feststellbar, dass viele der westlichen Schüler teilweise bereits seit Jahrzehnten mit hohem Engagement und persönlichem Einsatz ihre spirituelle Praxis aufrechterhalten. Ihr Ausgangspunkt, den buddhistischen Lehren Gehör zu schenken, war oftmals eine existenzielle Krise und in den Berichten unserer Gesprächspartner wird deutlich, dass viele von ihnen in der einen oder anderen Form Heilung gefunden haben. Dass die buddhistischen Gemeinschaften im Westen überwiegend durch Laien getragen werden, bestärkt nochmals die soteriologische Motivlage. Denn in der Regel gibt es nur wenige Personen, die als Mönche von den weltlichen Verpflichtungen entlastet sind und es sind keine größeren monetären Verdienstmöglichkeiten innerhalb der buddhistischen Institutionen erwartbar. Die Mehrzahl der Helfer, wie auch die buddhistischen Lehrer arbeiten auf ehrenamtlicher Basis. Durch die engagierte Praxis lässt sich kaum auf unmittelbare Weise weltlicher Gewinn erzielen. Folglich geht es den Ausübenden wohl um ihr Seelenheil.

¹ Der Einfachheit halber nutzen wir in diesem Buch das generische Maskulinum zur Bezeichnung von Akteuren und Gruppen beider Geschlechter, denn die Geschlechterfrage ist nicht Thema dieser Untersuchung.

Worin aber besteht dieses Seelenheil und in welcher Beziehung steht es zu einer Praxis, die beansprucht alle sinnlichen Phänomene als wesensmäßig leer zu betrachten? Findet sich hier lediglich eine Praxis, oder je nach buddhistischem Schulungsweg gar mehrere, unterschiedliche, divergierende Praxen, die möglicherweise auch mit verschiedenen Heilszielen verbunden sind?

Um diesen Fragen nachgehen zu können, haben wir sechs im deutschsprachigen Raum vertretene Schulungswege und die hiermit einhergehenden spezifischen Formen ihrer Praxis auf Basis einer rekonstruktiven Studie untersucht. Im Sinne einer mehrfachen komparativen Analyse wurden dabei sowohl unterschiedliche Phasen und Grade des Engagements betrachtet (so wurden Novizen, mäßig wie auch existenziell engagierte Schüler sowie Langzeitpraktizierende und Lehrer befragt) als auch unterschiedliche Traditionen berücksichtigt. Im Bereich des *Theravāda*-Buddhismus haben wir uns mit den Schülern des *Vipassanā*-Vereinigung e.V. (in der Tradition S. N. Goenkas) beschäftigt sowie mit den Gruppen, die mit Ayya Khema und dem Buddha-Haus Meditations- und Studienzentrum e.V. verbunden sind. Den tibetischen Buddhismus treffend wurden insbesondere der Diamantweg e.V. (Ole Nydahl) und Rigpa Deutschland (Sogyal Rinpoche) berücksichtigt. Um ein Bild von der Landschaft der Zen-Schulen zu erhalten, befragten wir für den *Sōtō*-Zen Schüler der Zen-Vereinigung Deutschland e.V. (Ludger Tenbreul) sowie Praktizierende der *Rinzai*-Tradition in der Dharma-Nachfolge von Rei Shin Bigan Roshi.

Anstatt essentialistisch zu fragen, *was* westlicher Buddhismus *ist* und wie sich seine Ausprägungen und Erscheinungsformen typisieren lassen, stand für uns die originär praxistheoretische Fragestellung im Vordergrund, *wie* die unterschiedlichen Formen des westlichen Buddhismus als institutionalisierte Schulungswege und individuell gelebte Praxis durch soziale und gemeinschaftliche Praktiken hergestellt werden. Dabei sind wir von einer reflexiven und sich wechselseitig konstituierenden Beziehung zwischen Lehrsystem, den in gemeinschaftlicher Praxis induzierten Erfahrungen und der jeweiligen Institutionalisierungsform der Schulungswege ausgegangen. Entgegen der üblichen Selbststilisierung als erfahrungsorientierte Spiritualität wird damit die buddhistische (Selbst-)Erkenntnis in mehrfachem Sinne als ein zugleich gemeinschaftlich wie auch gesellschaftlich eingebettetes Phänomen betrachtet. Der entscheidende Punkt ist, dass wir hierbei weiterhin darauf Wert gelegt haben, immer auch den soteriologischen Eigenanspruch der buddhistischen Lehren im Blick zu behalten.

In diesem Sinne mussten wir uns nicht zuletzt auch der Frage der Erleuchtung stellen, also dem expliziten Heilsziel der buddhistischen Lehren, ohne dieses in naiver Weise mit einem Seinszustand oder einer bestimmten phänomenalen Erfahrungsqualität zu verwechseln. Denn

VORWORT

wenngleich die buddhistischen Lehren in ihrer Selbstbeschreibung eine universelle Erfahrungsebene betonen, die unterhalb des sprachlich zu verortenden Sinns basiert ist, kann die soziologische Gegenbeobachtung entdecken, dass Erfahrung innerhalb der Schulungswege weiterhin sinnhaft interpretiert ist und daher nur retrospektiv als Erfahrung angeeignet werden kann. Die mystische Dimension der Erleuchtung ist damit immer auch als *komunikatives* Phänomen anzusehen, das kontrafaktisch zur Erlebbarkeit und Realisierbarkeit durch die westlichen Adepts eine wichtige Rolle in der soteriologischen Sinnbestimmung einnimmt.

Als Ergebnis liegt nun zum ersten Mal eine umfassende rekonstruktive Studie vor, welche den Eigenanspruch der buddhistischen Praxis berücksichtigt, ohne jedoch dabei vorschnell Theorie und Praxis zu verwechseln. Die Landkarte ist nicht das Gebiet und der Pfad nicht derjenige, der auf ihm wandert. Aber ohne Karte gibt es keinen Pfad, dessen Begehen sich lohnen würde, ebenso wäre es unmöglich zu erfahren, dass Weg und Ziel eins werden können, wenn man sich nicht auf den Weg begibt.

Daher soll mit diesem Buch der Blick zunächst mit besonderem Augenmerk auf die soteriologische Vision der buddhistischen Schulen darauf gelenkt werden, was Schüler und Lehrer hieraus konkret machen. Hierdurch entsteht zum ersten Mal ein umfassendes Bild westlicher buddhistischer Spiritualität in ihren unterschiedlichen Schattierungen. Drei weitere, kleinere Bücher sollen folgen, in denen das Augenmerk stärker auf die Besonderheiten der einzelnen Schulen, die Beziehung von Tradition und Modernität sowie die unterschiedlichen Modi der Adaption an Systeme buddhistischer Spiritualität gerichtet werden soll.

An dieser Stelle möchten wir zunächst der Deutschen Forschungsgemeinschaft für die Finanzierung des dieser Monografie zugrunde liegenden Forschungsprojektes danken. Darüber hinaus gebührt Odilia Plietker Dank, nicht zuletzt für ihre große Hilfe für den Zugang zum Feld und die eine oder andere Hilfestellung, die nötig war, um die für den Außenstehenden in Sinn und Dynamik oftmals nur schwer nachvollziehbaren Praxen des tibetischen Buddhismus besser verstehen zu können. Insbesondere möchten wir hier nachdrücklich Selma (Ulrike) Ofner danken, die erst später als wissenschaftliche Mitarbeiterin zu unserem Projekt gestoßen ist. Mit ihrer ebenso sensiblen wie erfahrenen Interviewführung sind einige der für dieses Buch zentralen Interviewgespräche zustande gekommen. Außerdem danken wir ihr für ihre kontinuierliche kulturwissenschaftliche Unterstützung und Kritik dieses Buchprojekts. Wir danken Juliane Slotta für ihre ebenso sprachsensible wie gründliche Lektoratsarbeit. Ebenfalls ist hier Tabea Rossol und Juliane Schell zu danken, die als studentische Hilfskräfte das Projekt an verschiedenen Stellen unterstützt haben.

Vor allem möchten wir jedoch den vielen Interviewpartnern danken, die uns allesamt wichtige Einblicke in ihr spirituelles Leben gegeben

haben und auch in aller Offenheit mit uns über ihre Krisen gesprochen haben. Vor den Gesprächen sagten wir zu, dass wir in allen Darstellungen sowohl ihre Anonymität wahren,² als auch in der Analyse eine wertschätzende Sprache verwenden werden. Wir danken hier nochmals ausdrücklich für das uns entgegengebrachte Vertrauen.

² Um insbesondere bei den ausführlichen Fallanalysen die Anonymisierung sicherzustellen, sind Namen, Orte und teilweise auch andere Erkennungsmerkmale verfremdet worden.

Einleitung

„Nach der Begegnung mit dem Absurden ist alles erschüttert. Diese Vorstellung ‚ich bin‘, meine Art zu handeln, als hätte alles einen Sinn (selbst wenn ich gelegentlich sage, dass nichts Sinn habe), all das wird durch die Absurdität eines möglichen Todes auf eine schwindelerregende Weise Lügen gestraft.“

Albert Camus (2013, S. 70).

„Die Lösung des Problems des Lebens merkt man am Verschwinden dieses Problems. (Ist nicht dies der Grund, warum Menschen, denen der Sinn des Lebens nach langen Zweifeln klar wurde, warum diese dann nicht sagen konnten, worin dieser Sinn bestand?)“

Ludwig Wittgenstein (1990, Proposition 6.521).

Jede tiefe Auseinandersetzung mit dem westlichen Buddhismus muss von Anfang an einen für die weiteren Überlegungen zentralen Aspekt berücksichtigen. Und zwar besteht mit den Worten Luc Ferrys die „Achillesverse“ des Buddhismus darin, den „Sinn des Lebens“ darin zu sehen, „zu einer Weltsicht zu gelangen, in der die Frage nach dem Sinn verschwindet“ (Ferry 1997, S. 32).

Nibbāna (*Pāli*; Sanskrit: *nirvāna*), die soteriologische Vision des Buddhismus, scheint auf den ersten Blick eine eher befreindliche Perspektive der Befreiung zu vertreten, die sich positivsprachlich nicht so recht fassen lässt, sondern zunächst an dieser Stelle mit „Verlöschen“³ übersetzt wird.⁴ Als ebenso kontraintuitive Konzeption erscheint die buddhistische Lehre des Nicht-Selbst, der Unpersönlichkeit (*anattā*), die besagt, dass die eigentliche Befreiung des Menschen in der Einsicht und Auflösung der Ich-Illusion liegt, sodass letztlich „niemand“ ins *nibbāna* eingeht.

³ Im *Pāli-English Dictionary* heißt es: „The meanings of *nibbāna* are: 1. the going out of a lamp or fire (popular meaning). 2. health, the sense of bodily wellbeing (probably, at first, the passing away of feverishness, restlessness). 3. The dying out in the heart of the threefold fire of *rāga*, *dosa* & *moha*: lust, illwill & stupidity (Buddhistic meaning). 4. the sense of spiritual wellbeing, of security, emancipation, victory and peace, salvation, bliss“ (Davids/Stede 1992, S. 362).

⁴ Es wundert deshalb nicht, dass die buddhistischen Lehren in der frühen europäischen Rezeption (man denke etwa an Arthur Schopenhauer) mit einer eher depressiven Konnotation verbunden werden. Eine solche Interpretation steht jedoch in starkem Widerspruch zur Auffassung nahezu aller bestehenden buddhistischen Schulen, die *nibbāna* als etwas absolut Positives ansehen (King 1964, S. 89f.).

Gerade in Kombination mit der altindischen Wiedergebtslehre wirken solche Aussagen unsinnig, schwer verständlich oder paradox. Es hat den Anschein, dass sie auf ein „Dahinter“ verweisen, auf eine Weisheit oder Wahrheit, über die man nicht sprechen kann, bzw. die nur der verstehen kann, der sie selbst erfahren hat.⁵

Vor allem in den traditionellen buddhistischen Ländern hat sich bislang nur eine kleine Anzahl von Menschen gefunden, die an der Verwirklichung der Lehre des Nicht-Selbst, also an der mystischen Dimension des Buddhismus interessiert sind. Die große Mehrheit der Buddhisten hat in Bezug auf die Rezeption der buddhistischen Lehren einen eher religiösen Modus gewählt und sich vorrangig mit der Rezitation von segenbringenden Texten und dem Vollzug von Ritualen beschäftigt, die Erfolg und Glück in diesem und im künftigen Leben versprechen. Dementsprechend hat sich in den buddhistischen Gemeinschaften eine Aufgabenteilung ergeben. Die buddhistischen Laien widmen sich nicht der Erleuchtung, sondern folgen dem Glauben, durch gute Taten (insbesondere mittels Spenden an die Mönche) ihr Schicksal zum Besseren wenden bzw. im künftigen Leben eine bessere Wiedergeburt erlangen zu können. Zudem ist ein nicht unerheblicher Teil der Mönche mit scholastischen und rituellen Aufgaben betraut (etwa der Pflege und Kommentierung der kanonischen Texte und dem Vollzug von Segens- und Begräbnisritualen).

Auch im buddhistischen Klerus beschäftigt sich nur eine Minderheit (etwa die Waldmönche in Sri Lanka und Thailand) vorrangig mit der meditativen Schulung, die auf die Erlangung von *nibbāna* zielt.

Im Gegensatz dazu präsentiert sich der *Buddhismus im Westen* vornehmlich als eine Laienbewegung, deren Akteure eher an Meditation und individueller spiritueller Erfahrung oder Erlösung interessiert sind denn am Vollzug volkstümlicher Rituale oder am intensiven Studium altindischer Schriften.⁶ Im Kontext der *Buddhist Studies* ist viel über das Spannungsverhältnis zwischen dem traditionellen, ethnischen Buddhismus und den westlichen Konvertiten geforscht und geschrieben worden.⁷

5 Eward Conze schreibt entsprechend: „Für alle diejenigen aber, die noch nicht bis zum Nirwana gelangt sind, muß der Glaube an eine Individualität so naheliegend erscheinen, daß sie das Vorhandensein einer objektiven Grundlage dafür als sicher annehmen. Dies war die schwächste Stelle der buddhistischen Ausrüstung, und das Problem hat buddhistische Theoretiker zu allen Zeiten beunruhigt. Der ketzerische Glaube an ein Selbst drang sogar in die Reihen des Ordens selbst ein.“ (Conze 1983, S. 161)

6 Die textkritische Exegese kanonischer Schriften wird eher an universitären indologischen, tibetologischen und japanologischen Instituten kultiviert als in den von uns untersuchten Schulen des westlichen Buddhismus. Hier werden die Texte vielmehr ausschnittsweise im Kontext einer Belehrung vorgestellt und mit Blick auf die Bedeutung für die spirituelle und meditative Praxis interpretiert.

7 Siehe etwa Gregory (2001), Numrich (1996; 2003), Prebish (1999; Prebish/Tanaka 1998), Seager (1999), Williams (1999), McMahan (2004; 2008), Gombrich (1983) und Bechert (1984).

Dabei zeigt sich übergreifend als bemerkenswerte Pointe, dass der moderne Buddhismus zunächst vor allem von westlich ausgebildeten indigenen Eliten der asiatischen Kolonien als religiöse und philosophische Gegenbewegung zur christlichen Dominanz in Stellung gebracht wurde. Auf dem Chicagoer Weltparlament der Religionen konnte ein solchermaßen direkt an die aufgeklärte Moderne anschließender Buddhismus im Vergleich zum Christentum als die vernünftigere und mit wissenschaftlichen Werten eher zu vereinbarende Konzeption auftreten.

Die magischen und religiösen Anteile des Volksbuddhismus wurden damit gleichsam links überholt in Richtung eines „globalen Buddhismus“ (Baumann 2001). Als paralleler Zweig der Rezeption entstand mit der theosophischen Gesellschaft eine Bewegung, die im Sinne einer *philosophia perennis*⁸ die Suche nach einer religionsübergreifenden Wahrheit in den Vordergrund stellte und zunächst aus einer esoterischen Perspektive Anschluss an buddhistisches Denken suchte.⁹ Gerade dem gebildeten Publikum, das auch in kultureller Hinsicht immer mehr mit den protestantischen und katholischen Religionsangeboten haderte, erschien das Gedankengut der Buddhahre mehr als interessant.

Unter diesen Rezeptionsbedingungen verwundert es nicht, dass die ersten Europäer, die als buddhistische Mönche und Nonnen in Asien ordinierten, vor allem Kontakt zu den wenigen Klöstern suchten, in denen die meditative, auf Erleuchtung ausgerichtete Schulung im Vordergrund steht.¹⁰ Schließlich begannen in den 1970er Jahren vermehrt buddhistisch ausgebildete westliche Lehrer sowie eine Reihe asiatischer Meditationslehrer, Meditationsschulen in Westeuropa und den USA aufzubauen, die primär an ein Laienpublikum gerichtet waren.

Auf diese Weise erschien der Zen-Buddhismus, der im Kontext des japanischen *Amitābha*- und *Nichirin*-Buddhismus im eigenen Land eher ein Schattendasein führte, im Westen als zentraler Repräsentant des *Mahāyāna*-Buddhismus. Homolog zeigte sich für den *Theravāda*-Buddhismus eine recht überschaubare Gruppe burmesischer und thailändischer Mönche als das Nadelöhr der Vermittlung der *Vipassanā*-Meditation, wie sie im 20. Jahrhundert zum ersten Mal auch Laien gelehrt wurde.¹¹ Für den tibetischen Buddhismus stellt sich die Situation zwar ein wenig anders dar, doch auch hier entwickelte sich im Kontext der tibetischen Exilgemeinden in den 1960er und 1970er Jahren

8 Siehe hierzu später – auch im Anklang an buddhistisches Denken – Huxley (1987).

9 Aus dem Umkreis der theosophischen Gesellschaft wurden später viele Übersetzungsarbeiten aus dem Altindischen geleistet. Man denke hier etwa an die personellen Verbindungen zur *Pāli*-Text-Society.

10 Für den deutschsprachigen Raum sind hier zu erwähnen: Anton Guth (Nyānatiloka), Fritz Hungerleider, Karl Seidensticker, Siegmund Feniger (Nyānaponika), Ilse Kussel (Ayya Khema), Ernst Lothar Hoffmann (Anagarika Govinda).

11 Man denke etwa an Ledi Sayadaw als Schlüsselfigur.

eine starke Orientierung am breiten westlichen Laienpublikum. Diesem wurden meditative Praxisanweisungen gelehrt – und zwar selbst die vermeintlich geheimen tantrischen Belehrungen¹² wohingegen die Laien in der traditionellen tibetischen Gesellschaft üblicherweise nicht in Meditation unterrichtet wurden.

Nach der Überwindung einiger Anfangsschwierigkeiten (man denke etwa an falsche Erwartungen gegenüber den asiatischen Heilmethoden und den kulturellen Clash zwischen einer libertären westlichen Gesellschaft und den autoritären monastischen Haltungen) konnte sich eine Reihe unterschiedlicher buddhistischer Schulen im Westen etablieren – und zwar sowohl in Hinblick auf die Doxa (d. h. in Referenz auf einen Kanon relevanter Lehren) wie auch in Bezug auf die Ausbildung von Lehrern (also der Sicherung der sogenannten Dharma-Nachfolge). Da eine Vielzahl westlicher Adepten der Meditations- und Schulungspraxis mittlerweile seit 20 bis 30 Jahren anhängt, konnte in einigen Schulen eine tragende Trias aus Anfängern, ökonomisch abgesicherten Langzeitpraktizierenden und Lehrerpersönlichkeiten entstehen.¹³ Viele Gruppen verfügen inzwischen auch über selbst finanzierte Zentren. Sowohl in Hinblick auf die ökonomische Basis als auch auf die Reproduktion der personellen Struktur scheint eine hinreichende Stabilität aufgebaut worden zu sein, sodass wir nunmehr durchaus von einer erfolgreichen Institutionalisierung des Buddhismus im Westen sprechen können.

Zusammengefasst treffen wir in Hinblick auf die Geschichte der spirituellen oder religiösen Transmission der buddhistischen Lehren auf die denkwürdige Bewegung, dass die Praxis ihres (vermeintlich) spirituellen Kerns in den buddhistischen Ursprungsländern zunächst auf wenig Resonanz stieß, woraufhin sie im 20. Jahrhundert vor allem durch westliche Laienschüler reaktualisiert wurde, was den einschlägigen Klöstern im asiatischen Kontext wieder zu Auftrieb und Bedeutung verhalf.¹⁴

Wenngleich die frühen Begegnungen des Westens mit dem Buddhismus stark durch protestantische Denkweisen geprägt zu sehen sind (McMahon 2008; Baumann 1997) und die spätere erfahrungsorientierte Rezeption insbesondere durch die Gegenkulturen der 1960er Jahre beeinflusst wurde,¹⁵ zeigt sich heute deutlich, dass der westliche Buddhismus nicht

¹² Siehe etwa Günther/Trungpa (1975) sowie Trungpa (1992).

¹³ Langzeitpraktizierende übernehmen üblicherweise spezifische Dogmen der buddhistischen Lehre (Phillips et al. 2009), sodass hier, wie auch Phillips/Hayden (2005) für Australien feststellen, eher eine Rückkehr zu einem traditionalen Stil des religiösen Engagements zu beobachten ist, der sich erheblich vom „new age style“ einer individualisierten Populärreligion unterscheidet.

¹⁴ Der tibetische Buddhismus stellt hier erneut einen Sonderfall dar, wobei jedoch auch hier gilt, dass die Exilklöster hoher Lamas in Sikkim, Bhutan, Indien und Nepal wohl nur mit westlicher Unterstützung überleben können.

¹⁵ Siehe als Repräsentant dieser Bewegung den Whole Earth Catalog und als gelungenes Beispiel seiner kulturhistorischen Aufarbeitung Diederichsen/Franke (2013).

einfach als eine Variante westlicher Kultur – etwa im Sinne einer individualisierten *New Age*-Spiritualität – verstanden werden kann (vgl. Knoblauch 1989). Dass man den westlichen Buddhismus mit Robert Sharf (1995) durchaus als eine spirituelle Neuerfindung (oder Wiederentdeckung) betrachten kann, die nur bedingt an die buddhistischen Traditionen der asiatischen Länder anknüpft, steht nicht im Widerspruch zu der Tatsache, dass gerade auch unter westlichen Schülern ein Zugang zur ursprünglichen soteriologischen Vision des Buddhismus im Sinne einer Rückkehr zu den Quellen gesucht wird.¹⁶

Die vorangegangenen Ausführungen zeigen auf, dass der westliche Buddhismus als zeitgenössische Bewegung komplexe kulturelle Lagerungen in sich vereint und dabei in seinen dominanten Formen weder einseitig der aufnehmenden Kultur des westlichen Individualismus zugerechnet noch naiv als die Fortführung traditioneller buddhistischer Lehren verstanden werden kann. Wie in einer Reihe empirischer Studien deutlich wird (s. etwa Finney 1991; McKenzie 2011; Scherer 2009), finden innerhalb der unterschiedlichen Schulen elaborierte Aushandlungsprozesse statt, wie eine gewissermaßen authentische Lehrtradition vor dem Hintergrund spezifischer westlicher Bedürfnislagen auszusehen hat und wie diese hergestellt werden kann. Auch wenn man mit Sharf (1995) den modernen Buddhismus gerade in Hinblick auf seine Erfahrungsorientierung per se als eine soziale Konstruktion jüngeren Datums betrachten kann, bleibt für die Adepen eines spirituellen Weges die Frage der „richtigen“ Konstruktionen trotzdem virulent, weil sich aus der emischen Perspektive ein soteriologisches System nicht nur als soziale Konstruktion darstellen kann. Für die jeweiligen Anhänger bleiben die Fragen nach den Qualitäten des Lehrers und der praktizierenden Gemeinschaft unhintergehbar, was nicht zuletzt auch anhand der jüngeren Diskussionen um die verstörenden Konsequenzen moralischen Fehlverhaltens buddhistischer Lehrer deutlich wurde (s. etwa Coleman 2002, S. 139ff.).

Insgesamt ist festzuhalten, dass es wenig Sinn macht, generell und in einem ahistorischen Sinne von *dem* Buddhismus zu sprechen, vor allem weil sich die drei hauptsächlich im Westen verbreiteten Traditionen (Zen, tibetischer Buddhismus und *Theravāda*-Buddhismus) und deren

¹⁶ Gleichzeitig dringen aber buddhistische Denkfiguren sehr wohl auch in die westliche Populärkultur ein. Sei es in Form von Hollywoodfilmen und Pop-Avantgardisten (Seager 1999, S. 33ff.), der Integration von meditativen Praktiken in therapeutische Settings (Baer 2006; Kabat-Zinn 2003; Weiss/Harrer 2010), Massenveranstaltungen mit dem Dalai Lama oder einfach nur durch die Attraktivität der Buddhafigur als Werbeträger – Buddhismus ist populär, erscheint im Vergleich zum Christentum und Islam als die sympathischere Religion (siehe Maher et al. 2008; für Deutschland siehe George et al. 1996) und gewinnt an gesellschaftlichem Einfluss. Wuthnow und Cadge (2004) schätzen auf Basis einer empirischen Untersuchung, dass jeder achte Amerikaner bereits Kontakt mit dem Buddhismus hatte oder von ihm beeinflusst wurde.

unterschiedliche Gruppen und Schulungswege in ihren Lehren und rituellen Formen, in der Bedeutung und Stellung des Lehrers sowie den meditativen Praxen erheblich voneinander unterscheiden. Übergreifend zeichnet sich der westliche Buddhismus jedoch dadurch aus, dass er vorwiegend eine *Laienbewegung* ist, dass also buddhistische Praxen in weltliche Lebensformen eingebettet zu denken sind und dass seine Adepten eher an Meditation und buddhistischer Philosophie interessiert sind denn an den liturgischen und abergläubischen Elementen buddhistischer Traditionen. Darüber hinaus werden schulenübergreifend einige Kernelemente der Weltanschauung geteilt, z. B. dass die Anhaftung an sinnlichen Erfahrungen als die Ursache von Leiden anzusehen, die Erscheinungswelt als unbeständig zu erachten ist und dass die Grenzerfahrung der Erleuchtung angestrebt wird.

Erste Zugänge zum Verständnis des westlichen Buddhismus

Eine soziologische Untersuchung des westlichen Buddhismus kommt nicht umhin, den soteriologischen Anspruch zu berücksichtigen, den die Adepten mit ihrer Praxis verbinden. Es stellt sich jedoch die Frage, wie dies in einer dem Gegenstand angemessenen Weise konzeptualisiert werden kann.

Die religionssoziologische Annäherung an den westlichen Buddhismus ist insofern problematisch, als dass der religionswissenschaftliche Diskurs recht eurozentrisch orientiert ist (vgl. Matthes 1993). Daher stellt sich die Frage, ob und inwieweit viele der Praxis- und Theorieformen des Buddhismus unter dem Blickwinkel einer soteriologischen Philosophie (Pagis 2010a; Pickering 1997) oder einer Form der indischen Psychologie (Petzold 1988) angemessener verstanden werden können als unter der Perspektive einer Religion ohne Gott.

Wenn man an religionssoziologische Diskurse anschließen mag, erscheint es in der Betrachtung des westlichen Buddhismus deshalb sinnvoll, mit Georg Simmel (1995) eher die *Religiosität* denn die Religion zu pointieren. Unter ersterer sind vor allem im Diesseits realisierte Formen zu verstehen, die auf Vermittlung in und zwischen Gruppen basieren. Mit Clifford Geertz (1983) wären die Ausprägungen des westlichen Buddhismus als besondere Formen kultureller Praxis anzusehen, die zugleich Modelle für und von Kultur generieren und enaktieren, um auf diese Weise eine eigene, durch diese Praxen stabilisierte sinnhafte Ordnung hervorzubringen, mittels der sich Tod, Unfall, Zufall und Leid integrieren lassen. Darüber hinaus lässt sich im Sinne Oevermanns (1995) vermuten, dass eine buddhistische Praxis immer auch mit einem Bewährungsmythos verbunden ist (etwa der sogenannten Erleuchtung), der

kontrafaktisch zu seiner Realisation durch die ihm Folgenden, durch die Gemeinschaft der Anhänger wie auch durch charismatische Lehrpersönlichkeiten verbürgt wird.

Neben der Angemessenheit der Perspektive hat die Auseinandersetzung mit dem westlichen Buddhismus außerdem zu beachten, dass die soteriologische Lösung, welche die buddhistischen Schulungswege anbieten, außerhalb des sprachlich verfassten Sinns zu liegen scheint, wie bereits weiter oben mit Ferry angedeutet wurde.

Eine Wissenssoziologie, die Religions- und Sprachsoziologie gleichsetzt und entsprechend religiöse Phänomene als „gesellschaftliche Konstruktionen“ versteht, um in Hinblick auf „mittlere“ und „große Transzendenzen“ Deutungsangebote zu generieren (Luckmann 1985, S. 29ff.), muss an dieser Stelle passen, da hier weder eine Vergemeinschaftung denkbar ist, die außerhalb der Sprache liegt, noch überhaupt eine Erfahrungsdimension konzeptualisiert werden kann, welche außerhalb der Subjekt-Objekt-Dichotomie einer prädikativen Sprache liegt.

Der soziologisch geschulte Blick darf sich vor diesem Hintergrund jedoch nicht mit dem Verweis zufrieden geben, dass man über (mystische) Erfahrungen nicht sprechen könne. Insbesondere Peter Fuchs hat am Beispiel des Lehrer-Schüler-Verhältnisses in der Zen-Praxis herausgearbeitet, dass die „Mystik“ des Zen bei genauerem Hinsehen vor allem mit der „Kommunikation und nicht mit dem Schweigen“ beschäftigt ist (Fuchs 1997b, S. 93). Die Suspension von Sinn ist hier also wiederum in sinnhafte Arrangements eingewoben, wodurch für den Schüler Fragen des „richtigen Nichtverständens“ virulent werden (Fuchs 1997a, S. 64f.).

All dies lässt deutlich werden, dass entgegen der Selbstbeschreibung der buddhistischen Schulungswege als primär meditations- und erfahrungsorientiert sowohl die institutionelle Einbettung dieser Praxen als auch die Funktion der Kommunikation eine wichtige und in ihrer Dynamik bislang zu wenig verstandene Rolle spielt.

Mit Neitz und Spickart (1990) eröffnet sich darüber hinaus eine methodologische Position, welche in Anschluss an Csikszentmihalyis Studien (s. etwa Csikszentmihalyi 1985) zum *flow* zwar die Induktion außertäglicher Erfahrungen anerkennt, diese allerdings mit Alfred Schütz an eine vorkonzeptionelle soziale Erfahrung geteilter innerer Zeit anbindet, was in hohem Maße im Einklang mit aktuellen kognitionswissenschaftlichen und phänomenologischen Studien steht.¹⁷ Hierbei weist aber Yamane (2000) mit Recht darauf hin, dass auch im Rahmen dieser Konzeptualisierung der Erfahrungs begriff nicht ohne ein Verständnis der Narrative zu haben ist, in die Referenzen auf Erfahrung eingebettet sind. Das unmittelbare Erfahren und die Erfahrung als linguistisch formatierte rekonstruktive Gattung sind zwei verschiedene Dinge, die nur lose miteinander gekoppelt sind, sich aber sehr wohl

¹⁷ Siehe zur Einführung Gallagher/Zahavi (2008).

sich wechselseitig strukturierend aufeinander beziehen. Die untersuchten spirituellen und religiösen Phänomene erscheinen damit gleichsam als „selbstgesponnene Bedeutungsgewebe“ (Geertz 1983), in denen kosmologische und religiöse Interpretationsschemata, kollektiv induzierte Erfahrungen und Stimmungen sowie deren generalisierte Interpretation Hand in Hand gehen. Die hieran angebundenen Wissensbestände haben eine vorreflexive Dimension, die nichtsdestotrotz einen sozialen bzw. gemeinschaftlichen Charakter hat, darüber hinaus jedoch in die abstrakter typisierenden kommunikativen Zusammenhänge eingebettet ist. Karl Mannheim spricht von ersterem als „konjunktivem Wissen“, von letzterem als „kommunikativem Wissen“ (Mannheim 1980, S. 155-312). Diese Differenz kann nutzbar gemacht werden in der methodologischen Unterscheidung von dokumentarischem und immanentem Sinngehalt.¹⁸

Nicht zuletzt leiden die meisten religionssoziologischen Untersuchungen unter dem Manko, dass die körperlichen Dimensionen religiöser oder spiritueller Schulung vernachlässigt werden. Dies ist insbesondere bei der Untersuchung des westlichen Buddhismus problematisch, da er in hohem Maße mit körperorientierten Meditationsübungen einhergeht. Dies kann allerdings nicht durch einen naiven Erfahrungs begriff kompensiert werden, der Erfahrung als sozial unvermittelt begreift. In Hinblick auf Arbeiten zum westlichen Buddhismus hat bislang nur Michal Pagis (2009; 2010a; 2010b) in einer Untersuchung zur *Vipassanā*-Meditation ein methodologisches Reflexionsniveau verwirklicht, mit dem sich den oben genannten Anforderungen gerecht werden lässt.

Darin wird am Beispiel einer konkreten Schulungsinstitution deutlich, wie auf der einen Seite die hochgradig abstrakten und theoretischen Lehren des *Theravāda*-Buddhismus und auf der anderen Seite die durch das besondere Setting des Meditationscenters induzierten, oftmals schmerhaften Erfahrungen zueinander in eine reflexive Beziehung gebracht werden. In dieser Studie wird außerdem ersichtlich, dass die stille Meditationspraxis in hohem Maße in nonverbale Kommunikationszusammenhänge eingebettet ist, da die Aufforderung zu schweigen die reflexive Orientierung am signifikanten Anderen (insbesondere an den älteren Schülern und den Lehrern) keineswegs aufhebt, sondern vielmehr noch pointiert. Weitere Ansätze zu dem hier geforderten Zugang finden sich in Prohls religionsästhetischem Blick auf die Zen-Praxis, die andeutet, wie sich beabsichtigte belastende körperliche Erfahrungen, das Gesamtkunstwerk der rituellen Szenerie und das soteriologische Ziel zu einem übergeordneten Arrangement verbinden (Prohl 2004).

Mit Knoblauch lässt sich zudem fragen, ob sich solchermaßen erfahrungsmäßig verkörperte und reproduzierte Spiritualität als eigenständige Form „religiöser Vergemeinschaftung“ begreifen lässt. Mit Blick auf das

¹⁸ Siehe Bohnsack (2007) und zur methodologischen Ausarbeitung Kapitel II.8.

oben Gesagte ist allerdings darauf hinzuweisen, dass eine Transzendenz-erfahrung auch *symbolisch*, d. h. im Kontext eines jeweils spezifischen Wissenssystems religiös oder spirituell zu deuten ist und nicht allein innerweltlich, etwa im Kontext einer ekstatischen Kultur, verstanden werden kann (Knoblauch 2006).

Der westliche Buddhismus steht hier im Spannungsfeld zwischen einer hochgradig erfahrungsorientierten populären Spiritualität und den buddhistischen Lehrsystemen inhärenten Dogmatik, welche die Anreicherung von Ego und Subjektivität durch außерalltägliche Erfahrungen eigentlich ablehnen muss. Buddhistische Lehrer stehen damit vor der paradoxen Aufgabe, diese Bedürfnisse durch die vermittelten meditativen Praxen zu reifizieren, obwohl die Lehren zugleich fordern, den hiermit verbundenen „spirituellen Materialismus“ (Trungpa 1973) zu durchschneiden bzw. den hiermit verbundenen „expressiven Individualismus“ (Taylor 2009) als der buddhistischen Idee zuwiderlaufend zurückzuweisen.¹⁹

Allein schon diese kurzen Ausführungen lassen deutlich werden, dass Buddhismus im Westen ein komplexes Phänomen darstellt, das unterschiedliche kulturelle und sozialanthropologische Dimensionen berührt und das sich nicht auf den ersten Blick erschließt.

Aufbau des Buches

Ein zentrales Anliegen dieses Projekts besteht darin, Reflexion, Empirie und Theorieentwicklung in ein rekursives Verhältnis zu bringen und dieses auf mögliche Transformationen von Selbst- und Weltverhältnissen anzuwenden. Deshalb möchten wir uns der Problematik auch in der Ergebnisdarstellung auf zyklische Weise annähern.

Im ersten *Zyklus* geben wir eine Einführung in die zentralen Figuren der buddhistischen Lehren. Buddhismus erscheint hier zunächst als eine recht abstrakte theoretische Konzeption, innerhalb der aus dem indischen Denken heraus eine soteriologische Vision entwickelt wird (I.1).

Am Beispiel des Interviewausschnitts einer Meditationsschülerin wird anschließend das Augenmerk unmittelbar auf die Umsetzung der Lehren in eine konkrete Lebenspraxis gelenkt (I.2). In einer ersten ausführlicheren Interpretation, in der schon vorab auf Kontextwissen zurückgegriffen werden muss, das erst später erarbeitet wird, kann damit bereits ein grobes Bild von der komplexen Charakteristik der Beziehung von individueller Erfahrung, buddhistischer Lehre, meditativem Schulungssystem und den übergreifenden kulturellen Institutionen entstehen. Anschließend werden die Entwicklungsmodelle der buddhistischen Schule anhand ausgewählter Quellenliteratur aufgezeigt (I.3). Auf diese

¹⁹ Siehe in diesem Sinne auch McMahan (2008, S. 214).

Weise entsteht ein Bild der Selbstbeschreibung des soteriologischen Eigenanspruchs der hier untersuchten buddhistischen Traditionen.

Um das Reflexionsniveau auf den derzeitigen Stand sozialanthropologischer, kognitionswissenschaftlicher und religionswissenschaftlicher Forschung anzupassen, steht im *zweiten Zyklus* die Beziehung von Anthropologie, Soziologie und Soteriologie von einer primär theoriegeleiteten Perspektive aus gesehen im Vordergrund. Im letzten Kapitel dieses Zyklus wird im Rekurs auf die Phänomenologie von Maurice Merleau-Ponty und die Reflexionslogik von Gotthard Günther ein integrativer Zugang entwickelt, über den sich Erfahrung, Leiblichkeit, Ich-Du-Perspektivität und divergierende kulturelle Lagerungen als körperlich verankerte polykontexturale Arrangements verstehen lassen (II.7). Die ihrer Natur nach eher allgemein formulierten Darstellungen der einzelnen Kapitel werden durch gezielte Einwürfe aus selbst erhobenem oder teilweise auch aus anderen Quellen stammendem empirischem Material ergänzt. Diese jeweils in einem Rahmen präsentierten Zitate dienen nicht nur der Illustration, etwa um die empirische Relevanz der Ausführungen zu unterstreichen, sondern auch als Irritation, um gegebenenfalls in inkongruenter Perspektive Spannungslagen und Widersprüche deutlicher hervortreten zu lassen.

Im *dritten Zyklus* wird zum ersten Mal in dieser Veröffentlichung das Augenmerk auf die rekonstruktive Arbeit auf Basis vergleichender Fallrekonstruktionen gelegt. Dies geschieht zunächst anhand der Analyse von drei Fallbeschreibungen, die einen umfassenden Einblick in individuelle Lebens- und Leidenswege Praktizierender geben sollen und damit wichtiges Vorwissen für die anschließenden komparativen Analysen bereitstellen. Im Anschluss an die Fallbeschreibungen werden in drei gesonderten Kapiteln das Verhältnis von Reflexion, Erleben und Praxis, die Bedeutung der Lehrer-Schüler-Beziehung sowie das Verhältnis von Frucht und Pfad, also die Frage der sogenannten Erleuchtung, am Beispiel ausgewählten Materials deutlich gemacht.

Im *letzten Zyklus* widmen wir uns abschließenden Fragen und Vergleichen und diskutieren, inwiefern die Moderne, das Absurde und die Spiritualität als sich wechselseitig bedingende Sinnformen die Bestandteile eines zeitgenössischen Arrangements des Lebens ausmachen könnten. Hier wird sich auch nochmals die Frage nach der Beziehung von Dogmatik und Praxis bzw. von Erleben und Reflexion stellen. Ebenso wird hier die Lehrer-Schüler-Beziehung, die Frage nach der Bedeutung des soteriologischen Ziels der Erleuchtung sowie die Frage der Übersetzung bzw. Übertragung des Buddhismus in eine hochgradig individualisierte Gesellschaft aufzugreifen sein.

Erster Zyklus: Abstrakte Lehren – konkrete Praxis

Die buddhistische Lehre entspringt in allen ihren Ausformungen einer scholastischen Tradition. Homolog zu den monotheistischen Religionen und im Kontrast zu mündlichen Überlieferungsformen schamanischer Kulturen liegt sie in Schriftform vor. Wenngleich in unterschiedlichen Sprachen und in Bezug auf die verschiedenen Traditionen in abweichennder Kanonisierung, sind die Lehren in editierter, systematisierter und mit Kommentartexten versehener Form einsehbar.²⁰

Auf der anderen Seite steht die lebendige Lehrer-Schüler-Interaktion im Rahmen der persönlichen Unterweisung, die auf den Transfer der Lehren in eine konkrete spirituelle Lebenspraxis zielt. Denn die Texte der kanonischen Schriften, die üblicherweise als Anleitung zur Meditation verstanden werden (so etwa die *Mahā Satipatthāna Sutta*-Anleitung für die *Vipassanā*-Meditation), sind – wie auch Robert Sharf (2000) bemerkt – zu abstrakt formuliert, als dass sie als konkrete Praxisanweisung geeignet wären. Die Beziehung zwischen den kanonisierten Lehren und den Meditationsschulungen ist also keine unmittelbare, sondern eine vermittelte. In diesem Kontext treffen wir auf Lehrpersönlichkeiten – oder Meditationsmeister –, die in Berufung auf Ermächtigung durch die Lehrer ihrer Traditionslinie die abstrakten Lehren interpretieren und in konkrete Schulungsanweisungen übersetzen. Diese werden wiederum von ihren Schülern vor dem Hintergrund ihrer jeweils spezifischen kulturellen Prägungen verstanden und rezipiert.

In Bezug auf die Interpretation durch Lehrer und Schüler treten die abstrakten Lehren des buddhistischen Kanons der unterschiedlichen Traditionen in ein komplexes Reflexionsverhältnis. Wir beschäftigen uns deshalb zunächst mit den buddhistischen Lehren als abstraktem Text, d. h. im Kontext der buddhistischen Schlüsselkonzepte, an die alle Traditionen und Schulen in ihrer eigenen Form anschließen.

Der zweite Teil des Kapitels berichtet demgegenüber von der konkreten Praxis einer langjährigen *Vipassanā*-Schülerin.

²⁰ Der *Pāli*-Kanon als die älteste und umfassendste zusammenhängende Überlieferung der Lehrreden Siddharta Gautomas, des Buddhas, wurde allerdings erst im ersten Jahrhundert n. Chr. in schriftlicher Form überliefert. In den vorhergehenden Jahrhunderten wurden die kanonischen Texte in Form von Lehrgedichten überliefert, die aufgrund von Redundanzen und anderen memotechnischen Hilfen (wie etwa der Verwendung von Zahlenreihen) gut errinnert werden konnten. Die *Visuddhi-Magga* als erste systematische Darstellung der buddhistischen Lehren entstand im fünften Jahrhundert n. Chr., also gut 1000 Jahre nach dem Tod des historischen Buddhas.

Abschließend wird das Wechselspiel von „Pfad“ (*magga*) und „Frucht“ (*phala*), also dem Praxisweg und dem soteriologischen Ziel der Erleuchtung ausführlicher erörtert.

I.1 Buddhistische Lehren als Text und symbolische Systeme

Auch wenn die Lehren des Buddhismus allgemein als Gegenbewegung zum vedischen Opferkult, dem hinduistischen Kastensystem und einer damals wie auch heute noch vorhandenen lebensverneinenden Asketenbewegung gesehen werden, bleiben sie weiterhin in der Matrix des indischen Denkens verwurzelt.

Um 600 v. Chr., zu Lebzeiten des historischen Buddhas, hatte sich die Gesellschaft im Norden Indiens längst zu einer Hochkultur entwickelt. Der Handel blühte. Große Städte entstanden. Unter diesen fruchtbaren Bedingungen gediehen Kultur, Philosophie und Religion. Den Menschen erschien der vedische Opferkult überholt und sie suchten nach anderen Wegen, ihr Leben und ihre Welt zu erklären. Viele Menschen begaben sich in die Hauslosigkeit, um die Wahrheit der Natur des eigenen Geistes zu erforschen. Das Wandermönchswesen entwickelte sich zu einer kraftvollen Bewegung. Auf der Suche nach Antworten auf das ideelle Defizit entstand eine Vielzahl von religiösen und philosophischen Systemen, wobei sich materialistische, religiöse und mystische Systeme parallel und nebeneinander entwickelten. So gab es zum Beispiel die *Lokāyata*, wörtlich „die der wahrnehmbaren Welt Zugewandten“, die als Materialisten die Vorstellung an eine jenseitige Welt spöttisch ablehnten.

Als Erneuerungsbewegung bildete sich die geheimnisvolle, auf innere Selbstverwirklichung ausgerichtete *Upanishadenlehre* aus. Die Anhänger dieser Geheimlehre versuchten Zugang zu Atman, der Urseele, zu finden, in der alle individuellen Seelen eins seien. Daneben entwickelte sich die Praxis des Asketentums, deren Anhänger mittels strengster Disziplin und Selbstdasteiung ihre physische Bedingtheit zu überwinden versuchten.

Auf dem fruchtbaren Boden dieses philosophischen und religiösen Pluralismus entwickelte sich die Lehre von *Siddhartha Gotama*, dem *Buddha* (s. etwa Schuhmann 1994). Er integrierte die schöpferischen Ansätze verschiedener Richtungen zu einem neuen Erkenntnissystem, in dem anstelle der Suche nach der Seele der Prozess des Werdens im Vordergrund steht. Alles, was uns im Laufe des Erlebens erscheint, entsteht hier aus einem immerwährenden Fluss der Gestaltungen. In diesem Fluss gibt es nichts Festes, keine Seele, keine absolute Wahrheit. Nach diesem Verständnis ist die buddhistische Lehre ein Prozesssystem, sie ist die „alte Philosophie der Selbstorganisation“, um mit Jantsch (1982) zu

sprechen. Sie zeigt auf, wie Geist und Bewusstsein im aktiven Prozess des Werdens zu dem geformt werden, was sie sind, und wie sich der Geist in einer heilsamen Weise selbst gestalten kann. Im Folgenden gehen wir ausführlicher auf die in unserem Zusammenhang bedeutsamen Schlüsselkonzeptionen der buddhistischen Lehre ein.²¹ Nach der buddhistischen Lehre wird unser gegenwärtiges Bewusstsein durch die Qualität unseres vergangenen Wirkens, durch unsere *kammischen* Handlungen bestimmt. *Kamma*²² ist sowohl das Wirken, die aktive Tat, sei sie körperlich, in Worten oder auch nur in Gedanken ausgeführt, wie auch ihr Resultat. Unser aktuelles Bewusstsein, also das, was wir gerade erkennen, ist die Folge unseres vergangenen Wirkens. Die Verkettung dieses Prozesses wird durch das *Gesetz der bedingten Entstehung* (*paṭicca samuppāda*) beschrieben. Dieses besagt, dass sich fortwährend körperliche und geistige Vorgänge zu neuen Formationen verbinden, wobei analytisch in den buddhistischen Lehren fünf Aggregate (*khandha*) unterschieden werden:

1. *Rūpa-khandha*, die Körperlichkeitsgruppe,
2. *Viññāna-khandha*, die Bewusstseinsgruppe,
3. *Saññā-khandha*, die Wahrnehmungsgruppe,
4. *Vedanā-khandha*, die Gefühlsgruppe,
5. *Sankhāra-khandha*, die Gruppe der Geistesformationen.

Diese fünf Aggregate bilden ein auf den ersten Blick recht einfaches und von allen buddhistischen Schulungssystemen verwendetes Modell zur Klärung der Relation von Geist und Materie. Jedes dieser Aggregate – oder auch Gruppen genannt – erfüllt seine spezifische Aufgabe in der Ausbildung der geistig-körperlichen Formation (*nāma-rūpa*). Ein oberflächlicher Beobachter könnte meinen, dass es sich bei der Anhäufung dieser Gruppen um eine Persönlichkeit in ihren körperlichen (*rūpa*) und geistigen Erscheinungen (*nāma* – beinhaltet die vier folgenden *khandhas*) handelt. Aus dem Blickwinkel der buddhistischen Lehren hingegen handelt es sich dabei um einen dynamischen Prozess, in dem aus einem Strom materieller und geistiger Flüsse in einer wechselseitigen Koproduktion immer neue Formationen entstehen.

Rūpa, die erste Gruppe, steht für Körperlichkeit. Sie repräsentiert die materiellen Erscheinungsformen in ihren vier unterschiedlichen Qualitäten bzw. Elementen (*dhātu*). *Rūpa* entspricht damit den *physischen* Aspekten unseres Erlebens, also dem Fühlen von Festigkeit, Wärme,

²¹ Die Einführung in den vorhergehenden Absätzen ist Vogd (2014b, S. 13f.) entlehnt, die folgenden Ausführungen orientieren sich teilweise an Vogd (2014b, S. 122ff.).

²² Sanskrit: *Karma*. *Kamma* ist ein Schlüsselbegriff der buddhistischen Lehre. Die tieferen Bedeutungsschichten von *kamma* können nur in Verbindung mit der Lehre von der bedingten Entstehung (*paṭicca samuppāda*) verstanden werden. Nach Davids und Stede (1992) ist die ursprüngliche Bedeutung dieses Wortes: „Either building or weaving“ (siehe *Pāli-English Dictionary*).

Bewegung, Gewicht sowie der Adhäsion von flüssigen und festen Stoffen.²³

Viññāna, die erste der den Geist betreffenden Gruppen, bezieht sich auf das Bewusstsein der Sinne (Seh-, Hör-, Riech-, Schmeck-, Fühl- und Geistbewusstseinsakte). Die buddhistische Lehre fasst auch geistige Objekte, wie zum Beispiel Gedanken und Imaginationen, als Sinnesobjekte auf, da das Bewusstsein Objekte solcher Art zum Gegenstand haben kann. *Viññāna* erscheint somit gleichsam als ein Gefäß, in dem alles Erleben gleich welcher Art vereint ist. Aus dieser Perspektive unterscheidet sich das Sehbewusstsein eines sichtbaren Objekts von seinem Wesen her nicht vom Denkbewusstsein, welches einen Gedanken vergegenwärtigen lässt.

Saññā lässt sich am ehesten mit „*erkennende Wahrnehmung*“ übersetzen.²⁴ Entsprechend früherer Erfahrungen und Konditionierungen wird ein Sinneseindruck erkannt und gemäß der vergangenen Prägungen interpretiert und bewertet.

Vedanā wurde oft mit „Gefühl“ übersetzt. Vielfach ist jedoch die Bezeichnung „*Empfindung*“ treffender, da weniger die emotionalen Komplexe gemeint sind, die bereits kognitive Bewertungen und Reaktionen enthalten. *Vedanā* bezeichnet vielmehr die unbewerteten und noch nicht weiter verarbeiteten Körperempfindungen. Je nach Qualität des Sinnesindruckes treten im Körper Empfindungen auf. Diese haben ihrerseits die Qualität „*angenehm*“, „*unangenehm*“ oder „*neutral*“. Entsprechend der Ursache der Empfindung kann zudem zwischen durch Seh-, Hör-, Riech-, Schmeck-, Fühl- oder Denkeindrücke bedingten Empfindungen unterschieden werden.

Sankhāra, die letzte Gruppe, kann mit „*Formation*“, „*Gestaltung*“ oder „*Bildung*“ übersetzt werden. *Sankhāra* hat eine aktive und eine passive Seite. Der ersten entspricht die geistige Aktion der Willensäußerung (*cetanā*). Der Geist initiiert *Begehr*en nach angenehmen Empfindungen oder *Abneigung* gegenüber unangenehmen Empfindungen und entwickelt daran anschließend die Tätigkeit des Gestaltens. Die passive

²³ In der buddhistischen Scholastik entwickelten sich unterschiedliche Auffassungen darüber, wie das Verhältnis von materiellen Elementen und geistigen Flüssen zu verstehen ist bzw. ob eine der Ebenen als grundlegend anzusehen ist, oder ob sich alles aus einem bedingten, holistischen Beziehungsgeflecht ergibt. Im tibetischen Buddhismus, in einigen *Mahāyana*-Schulen wie auch in den Schriften des *Abhidhamma* (die in Hinblick auf die Textart eigentlich nicht dem frühen Buddhismus zuzurechnen sind) gewinnen die hiermit verbundenen philosophischen Fragen an Bedeutung. Grund dafür ist, dass hier ausgefeilte kosmologische Systeme entwickelt werden, die mehr epistemische und philosophische Vorstellung verlangen als der frühe Buddhismus, der philosophischen Spekulationen generell recht ablehnend gegenüber steht.

²⁴ Davids und Stede (1992, S. 320) geben im *Pāli-English Dictionary* auch folgende Übersetzungsmöglichkeiten von *saññā* an: sense, perception, discernment, recognition, assimilation of sensations, awareness.

Bedeutungsebene umfasst das Ergebnis dieses Prozesses, das *Gestaltetsein*.²⁵ In diesem Sinne sind mit „*sankhāra*“ all die verkörperten, zu einer materiellen Struktur verdinglichten Produkte der vergangenen *kammischen* Handlungen gemeint. Hierunter fallen alle gewordenen Gebilde und Formationen, die Anlass zu weiteren Bewusstseinsprozessen geben.

Damit existieren die fünf Daseinsgruppen also nicht unabhängig voneinander – eine solche Auffassung würde dem buddhistischen Denken grundlegend widersprechen –, sondern sie bedingen sich wechselseitig.²⁶

Der Prozess des *Bewusstwerdens* stellt sich also als kreisförmiger psychosomatischer Prozess dar, in dem das Geistige das Körperliche bedingt und das Körperliche wiederum das Geistige: Das Sinnesbewusstsein (*viññāna*) bewirkt Empfindungen (*vedanā*) im Körper. Die Empfindungen erzeugen entsprechend der früheren Konditionierungen des Geistes (*saññā*) Reaktionen in Form von Abneigung oder Begehrten. Diese Reaktionen führen zu einer entsprechenden Wirkung (*sankhāra*). Als Resultat dieser Wirkung entsteht ein neues Sinnesbewusstsein. In *sankhāra*, dem Gestalten und dem Gestaltetsein, *verkörpert* sich Geist. Erkenntnis materialisiert sich in physischer Struktur (*rūpa*). Der physische Körper und seine Umwelt sind die *Verkörperung* des *kammischen Gestaltens* und gleichzeitig der Träger des zukünftigen geistigen Prozesses. Geist und Körper erscheinen damit zugleich voneinander unterschieden wie auch wechselseitig durcheinander bedingt.

Da dieser Prozess in Hinblick auf heilsame und unheilsame Ursachen und Wirkungen formuliert wird, ergibt sich eine soteriologische Perspektive, die darauf beruht, Handlungen und Kognitionen normativ aufzuladen, indem sie entweder als *heilsam* oder *unheilsam* angesehen werden. Dies geschieht im sogenannten Gesetz der *bedingten Entstehung* (*paṭicca samuppāda*).

Das Gesetz der bedingten Entstehung (paṭicca samuppāda)

Innerhalb der buddhistischen Psychologie ist das Gesetz der *bedingten Entstehung* (*paṭicca samuppāda*) eine der wichtigsten Lehren. Es schildert das Geflecht der Bedingungen für die Entstehung aller körperlichen und geistigen Erscheinungen. Innerhalb der Kette von Bedingungen lassen sich zwölf Glieder unterscheiden:

²⁵ Nyanatiloka schreibt im buddhistischen Wörterbuch: „*Sankhāra* bezeichnet sowohl die Tätigkeit des Gestaltens als auch den passiven Zustand des Gestaltetseins, das Gestaltete, das Gebilde“ (Nyanatiloka 1989a, S. 200).

²⁶ Nyanatiloka (1989a, S. 108) formuliert: „Gefühl, Wahrnehmung und Geistesformationen nämlich bilden genau genommen bloß verschiedene Aspekte oder Gesichtspunkte jener unaufhörlich aufeinanderfolgenden Bewußtseinsmomente, die mit ungeheurer, unmeßbarer Geschwindigkeit alle Augenblicke aufblitzen und dann unmittelbar darauf für immer verschwinden.“

„Durch Unwissenheit (1. *avijjā*), ihr Mönche,
 bedingt sind die Karmaformationen (2. *sankhāra*),
 durch die Karmaformationen das Bewußtsein (3. *viññāna*),
 durch das Bewußtsein das Geistige und Körperliche (4. *nāma-rūpa*),
 durch das Geistige und Körperliche,
 die sechs Grundlagen (5. *āyatana*),²⁷
 durch die sechs Grundlagen der Bewußtseinseindruck (6. *phassa*),
 durch den Bewußtseinseindruck das Gefühl (7. *vedanā*),
 durch das Gefühl das Begehr (8. *tanhā*),
 durch das Begehr das Anhaften (9. *upādāna*),
 durch das Anhaften der Werdeprozeß (10. *bhava*),
 durch den Werdeprozeß die Wiedergeburt (11. *jāti*);
 durch die Wiedergeburt aber bedingt entstehen Altern und Sterben,
 Sorge, Klage, Schmerz, Trübsal und Verzweiflung (12. *jarā-marana*).
 So, ihr Mönche, kommt es zur Entstehung dieser ganzen
 Leidensfülle.“²⁸

Wieder stoßen wir auf die fünf Aggregate des Geistes, die hier aber in einen Prozess verwickelt sind, der Schmerz, Verzweiflung und Elend entstehen lässt. An erster Stelle der Kette steht nämlich jene Unwissenheit, die durch Ignoranz gegenüber dem Gesetz der bedingen Entstehung Karmaformationen hervorbringt, die mit Sorge und künftigem Leid einhergehen. Die bedingte Entstehung verläuft dabei als kausaler, zeitlich gerichteter Prozess, der sich in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft untergliedern lässt: Vergangenes Wirken (*sankhāra*) hat den Körper und die Umwelt gestaltet, die ein Lebewesen aktuell erfährt, wobei es in der Regel nicht weiß (*avijjā*), dass sein jetziges Leben und Erleben auf vergangenen Handlungsketten beruht. Entsprechend der durch vergangene Prozesse komponierten körperlich-geistigen Formationen werden der gegenwärtige Bewußtseinseindruck (*phassa*) und die damit verbundenen Empfindungen (*vedanā*) ermöglicht. In Folge der hiermit einhergehenden Gefühle entstehen Impulse des Begehrens von angenehmen Empfindungen sowie der Aversion gegenüber unangenehmen Zuständen (*tanhā*). Das Geschehen wird mit Bedeutung aufgeladen und die Anhaftung an erscheinende Muster setzt ein (*upādāna*). Die Realität verfestigt sich (*jāti*) und bringt den Keim für eine leidvolle Zukunft mit sich (*jarā-mārana*), da alles, was entstanden ist, wieder vergehen und sterben muss. Also ist das Anhaften an die mit den Sinneseindrücken einhergehenden Zustände mit Agonie, Kampf und Leid verbunden.

Die in den unterschiedlichen Kettengliedern benannten Faktoren, welche diesen psychophysiologischen Prozess vorantreiben, laufen

²⁷ Die sechs Grundlagen (*āyatana*) bezeichnen die Sinnesorgane mit ihren verschiedenen Sinnesobjekten. Die sechste Grundlage ist das geistige Bewusstsein mit seinen geistigen Inhalten, wie zum Beispiel Gedanken.

²⁸ *Paṭicca samuppāda Sutta, Saṃyuttanikāya XII*, 1, zit. nach Nyanatiloka (1981, S. 206).

gleichzeitig ab und beeinflussen sich gegenseitig. Die *bedingte Entstehung* ist deshalb nicht als geradliniger Vorgang anzusehen, sondern eher als Gewebe parallel stattfindender, sich unterstützender Beziehungen und Bedingungen.

An dieser Stelle ist die Aufmerksamkeit auf vier Aspekte der bedingten Entstehung zu richten: die Doppelbedeutung des Begriffs *Wiedergeburt*, die Rolle des *Kamma*prozesses und die beiden Wurzelursachen *Beghren* und *Unwissenheit*.

Die Idee der Wiedergeburt (*jāti*) hat innerhalb der buddhistischen Lehren einen wichtigen Stellenwert. Dies wird unter anderem am Gesetz der bedingten Entstehung (*paticca samuppāda*) deutlich, wo *jāti* das Bindeglied ist, über welches die kammischen Handlungen zu den künftigen, leidbringenden Verkörperungen führen. Wiedergeburt bedeutet dabei jedoch nicht nur die Wiederverkörperung einer Lebensform nach dem physischen Tod, sondern sie ist in einem umfassenderen Sinne zu verstehen, nämlich als die Neuentstehung eines Bewusstseinsmomentes. Denn jedes Aufblitzen eines Bewusstseins lässt sich gewissermaßen als das Entstehen einer neuen Lebensform verstehen, wie etwa Buddhagosa beschreibt:

„Genau genommen ist die Dauer eines Lebewesens außerordentlich kurz: Sie ist nicht länger als die Dauer eines Gedankens. So wie ein Wagenrad im Rollen wie im Stehen nur in einem Punkt den Boden berührt, in gleicher Weise existiert ein Lebewesen nur für die Dauer eines Gedankens. Sobald dieser Gedanke aufhört, hat auch das Lebewesen aufgehört, so heißt es. Darum wurde gesagt: Das Lebewesen des vergangenen Bewußtseinsaugenblicks hat gelebt, aber es lebt nicht mehr und wird nicht mehr leben. Das Wesen eines zukünftigen Bewußtseinsaugenblicks wird leben, aber es hat noch nicht gelebt, und es lebt noch nicht. Das Lebewesen des gegenwärtigen Bewußtseinsaugenblicks lebt (wirklich), hat aber nicht gelebt, noch wird es in Zukunft leben.“ (*Visuddhi-Magga* VIII, zitiert nach Govinda 1992, S. 167)

Das Modell der bedingten Entstehung beschreibt körperliche und geistige Prozesse als diskontinuierlichen Prozess, in dem bewusste Identitäten nur für einen kurzen Moment ausflaggen, um dann als Baumaterial für den kammischen Wirkprozess ins Unbewusste abzusinken, woraus wiederum der nächste Bewusstseinsmoment entstehen kann. Die logische Verbindung zwischen den einzelnen Bewusstseinsmomenten entsteht also nicht durch das Sein, sondern durch ihre Wirkungen, durch die Art und Weise, wie auf Bewusstseinseindrücke und Empfindungen mit Unterscheidungen, Bewertungen und Reaktionen geantwortet wird.

Die körperliche Form ist dabei letztendlich nichts anderes als die Verkörperung von kammisch wirksamen Bewusstseinsimpulsen. Sie stellt also im buchstäblichen Sinne *Reinkarnation* dar, denn jeder Erkenntnisakt trägt dazu bei, den künftigen Körper zu formen. Dazu Govinda:

„Körper ist ja seinem Wesen nach materialisiertes Karma, sichtbar gewordenes Bewußtsein vergangener Daseinsmomente: Ist doch Karma nichts anderes als das wirkende Prinzip des Bewußtseins, das als Wirkung (*vipaka*) auch in sichtbare Erscheinung tritt. Erscheinungsform ist also wesentlich ‚Vergangenheit‘.“ (Govinda 1992, S. 139)

Aus buddhistischer Perspektive ist es dabei nicht notwendig, zwischen innen und außen, Organismus und Umwelt zu unterscheiden, da beide als Gestaltetes Kammaformationen darstellen. Jegliche Gestaltung, unabhängig davon, ob als innen oder als außen erlebt, fungiert als bedingender Faktor für den künftigen Bewusstseinseindruck.

Das Begehrten (*tanhā*) ist die eigentliche Triebkraft und Motivation innerhalb des Prozesses der bedingten Entstehung.²⁹ Der Geist *greift* entsprechend seiner jeweiligen konditionierten Vorlieben nach neuen Gestaltungen und Werdeprozessen. Auf der kognitiven Ebene stützt sich das Begehrten insbesondere auf jene Prozesse, die mit der differenzierenden und bewertenden Unterscheidung von Sinnesindrücken verbunden sind. Aus Sicht der buddhistischen Psychologie ist die Differenzierung zwischen *bedeutsamer* und *nicht bedeutsamer* Information der Schritt, der das aktive *Ergreifen* einer künftigen Wirklichkeit nach sich zieht. Erst indem einer Wahrnehmung, einem Gedanken oder einer Empfindung eine *Bedeutung* gegeben wird, entsteht ein Handlungsimpuls, der Konsequenzen in Form von Taten oder Dramen folgen lässt, die zunächst als Phantasien auf der geistigen Bühne aufgeführt werden.

Deshalb sind entsprechend der buddhistischen Lehre auf subtiler Ebene alle Formen des sinnlichen Erlebens als Resultat eines unterscheidenden, das heißt Bedeutung gebenden *Greifprozesses* anzusehen. Aus dem hiermit verbundenen Anhaften an Sinnesobjekte (womit, wie bereits gesagt, auch Gedanken gemeint sind) lassen sich all die größeren Gestaltungsformen der Begierde ableiten:

„Auf das Begehrten folgt das Suchen, auf das Suchen das Erlangen, auf das Erlangen das Entscheiden, auf das Entscheiden die Willensgier, auf die Willensgier der selbstische Drang, auf den selbstischen Drang die Besitzergreifung, auf die Besitzergreifung der Geiz, auf den Geiz das Überwachen, und beim Überwachen greift man zu Stock und Schwert, es kommt zu Streit, Zank, Hader, Zwist, Verleumdung und Lüge, und viele andere üble, unheilsame Dinge stellen sich ein.“ (Anguttara Nikāya IX, 23 (1984), übersetzt von Nyanatiloka)

Innerhalb der bedingten Entstehung ist das dem Begehrten vorangehende Glied die Empfindung (*vedanā*). Empfindungen sind per se Indikatoren für Bedeutung. Unangenehmen Gefühlen wird ausgewichen, da sie mit zu Vermeidendem assoziiert werden. Angenehme Empfindungen werden gesucht, da sie mit Wünschenswertem verbunden werden.

²⁹ Der Pāli-Begriff *tanhā* wird oft auch mit „Durst“, „Anhaften“ oder „Gier“ übersetzt.

Die buddhistische Psychologie sieht hierin den Schlüssel für die Konditionierung des geistigen Prozesses wie auch für die Möglichkeit zur Überwindung dieser Konditionierungen. Wenn nämlich bestimmten Empfindungen eine andere bzw. keine Bedeutung mehr gegeben wird, können sich die entsprechenden Reaktionsmuster ändern. Bereits hier wird also deutlich, dass die buddhistische Lehre zumindest in ihrer Lesart als buddhistische Psychologie auf eine Transformation von Bedeutungsgebung abzielt.

Unwissenheit (avijjā) und die drei Daseinsmerkmale (tilakkhaṇa)

Entsprechend der buddhistischen Lehren gestaltet jeder Erkenntnisakt eine Wirklichkeit, die Bedingungen für das zukünftige Bewusstsein bereitstellt. In diesem Sinne sind Lebewesen gleichsam als Schöpfer ihrer eigenen Wirklichkeit anzusehen. Da sie sich jedoch in der Regel dieser Prozesse nicht bewusst sind, also nicht wissen, wie sie sich mittels ihrer kognitiven Prozesse selbst konditionieren, wird die *Unwissenheit* neben dem *Begehrten* als zweite Wurzelursache aller Erscheinungen angesehen. Nur Wesen, die zu *Selbst-Bewusstsein* fähig sind, verfügen über die Möglichkeit, die Ignoranz gegenüber der Entfaltung und Konditionierung der eigenen Daseinsprozesse zu durchdringen.

Die Befreiung von den eben geschilderten Konditionierungen wird erst möglich, wenn im Prozess der Selbsterkenntnis die drei grundlegenden *Daseinsmerkmale (tilakkhaṇa)* erkannt werden: Die *Unbeständigkeit (anicca)*, die *Ichlosigkeit (anattā)* sowie die *Wahrheit vom Leid (dukkha)*.

All das, was erlebt wird, ist aus buddhistischer Perspektive nur ein flüchtiges Phänomen im *Fluss (sota)* des Daseinsstroms (*bhavangā*). Im Prozess der bedingten Entstehung taucht es als vergängliche Erscheinung auf. Selbst die Elemente des materiellen Flusses (*dhātu-vavatthāna*) dürfen nach buddhistischer Auffassung nicht als beständige Dinge aufgefasst werden, sondern unterliegen ebenfalls dem Prozess des Entstehens und Vergehens.³⁰ Gleicher gilt für die nichtkörperlichen Geist- und Götterwesen des indischen Pantheons, von denen die kanonischen buddhistischen Schriften berichten. Auch sie werden als vergänglich und damit sterblich betrachtet. Selbst *brahmā*, das höchste göttliche Wesen der indischen Kosmologie, hat in Verbindung mit dem Ende eines Weltzyklus den Tod zu erfahren.

Das neben der *Unbeständigkeit* zweite Daseinsmerkmal *anattā* wird oft mit „*Ichlosigkeit*“ übersetzt. Dabei wird der Begriff „*anattā*“ vielfach missverstanden, denn es wird hier nicht die Möglichkeit eines subjektiv erfahrbaren Ich-Bewusstseins geleugnet. Das Ich im Rahmen von

³⁰ Siehe hierzu auch die *Visuddhi-Magga* (Buddhaghosa 1993, S. 152ff.).

anattā wird vielmehr als etwas Unbeständiges, dem Fluss von Entstehen und Vergehen Unterworfenes gesehen, als etwas, das bedingt und damit in Abhängigkeit entsteht und folglich keine eigene Essenz bzw. keine unabhängige Seelensubstanz besitzen kann.³¹ Das Ich – oder besser das reflexive Selbstbewusstsein – erscheint wie bereits erwähnt als momentanes Aufblitzen von Bewusstseinsmomenten im Daseinsstrom, die aus einem komplexen Bedingungsgeflecht heraus entstehen. Im eigentlichen Sinne handelt es sich nicht mehr um ein *Bewusstsein* im Sinne einer ontisch fassbaren Essenz. Stattdessen kann man es als *Bewusstwerden* beschreiben, das auf Prozessen beruht, die nicht einem Selbst zugerechnet werden können, sondern die sich aus unzähligen Faktoren speisen, welche letztlich die ganze Weltdynamik in ihrer Evolutionsgeschichte beinhalten müssen. Entsprechend verwendet Govinda in diesem Kontext die Metapher des *Flusses*:

„Der Strom oder Fluß (*sota*), mit welchem die (die Kontinuität des Daseins ausmachende) Funktion *bhavanga* verglichen wird, hat mit dieser weiterhin gemein, daß er als Ganzes beharrend erscheint, obwohl dieser Strom, den ich heute sehe, nicht derselbe ist, den ich gestern sah, da ja nicht ein einziger Tropfen des gestrigen Stromes mehr in dem Strom, den ich heute sehe, vorhanden ist. Weiterhin ist der Strom ein anderer an seiner Quelle als in seinem Mittellauf oder an seiner Mündung.“

Also besteht weder eine Identität in seiner räumlichen Erscheinung noch in seinem zeitlichen Bestand. Aber trotzdem ist seine Existenz nicht in Frage zu stellen, und zweifelsohne kann man in gewissem Sinne von seinem Bestand reden. Aber dieser ist nicht irgendwie gegenständlich, sondern die Relationen materieller, räumlicher und zeitlicher Art, die unter den wechselnden Komponenten bestehen, sind das Konstante. Ebenso erweckt die Stetigkeit der Relationen im dauernd sich erneuernden Vorgang des *Bewußtwerdens* (denn *Bewußtsein* gibt es nur als Begriff, nicht aber in Wirklichkeit, die nur ein dauerndes *Bewußtwerden* kennt) den Anschein einer bestehenden Ichheit oder Persönlichkeit.“ (Govinda 1992, S. 170; Hervorhebungen im Original)

Das Verständnis von *anattā*, der Unpersönlichkeit aller geistigen Erscheinungen, ist Voraussetzung, um die soteriologische Vision der buddhistischen Lehre nachvollziehen zu können. Hierzu Nyanatiloka:

„Wer die Unpersönlichkeit des ganzen Daseins nicht durchschaut und nicht erkennt, daß es in Wirklichkeit nur diesen beständig verzehrenden Prozeß des Entstehens und Vergehens geistiger und körperlicher

31 Der Pāli-Begriff „*attā*“ wird in zweifacher Weise verwendet: Zum einen kann *attā* als „Seele“ im Sinne von animistischen Theorien verstanden werden. Zum anderen kann *attā* mit „selbst“ im Sinne von „allein für sich“ bzw. einer abgetrennten Einheit übersetzt werden. *Anattā* meint also sowohl die Verneinung einer individuellen Seele als auch die Negation der Vorstellung eines isolierten Wesens oder einer Selbst-Einheit.

Daseinsphänomene gibt, aber keine Ich-Wesenheit in oder hinter diesen Daseinserscheinungen, der ist außerstande, die vier edlen Wahrheiten im richtigen Lichte zu erfassen. Er wird glauben, daß es eine Ichheit, eine Persönlichkeit sei, die das Leiden erfahre; eine Persönlichkeit, die gutes oder schlechtes Karma verübe und gemäß ihres Karmas wiedergeboren werde; eine Persönlichkeit, die ins Nirwahn eingehe; eine Persönlichkeit, die auf dem Achtfachen Pfade wandle.“ (Buddhistisches Wörterbuch, zitiert nach Nyanatiloka 1989, S. 241)

Da innerhalb der Daseinsformen keine Essenz eines Selbst zu finden ist, spricht die buddhistische Lehre auch von der Leerheit (*suññata*) aller Phänomene. Nur im Kontext des Flusses der bedingten Entstehung blitzt Phänomene als solide und dinghaft wirkende Erscheinungen auf. Davon abgesehen sind sie ihrer Natur nach leer, sie besitzen keine eigene inhärente Essenz.

Mit der Erkenntnis von *anattā*, der wahren Natur des Selbst, wird die konzeptionelle Bedeutung des dritten Daseinsmerkmals der buddhistischen Lehren, des Leidens (*dukkha*), deutlich. Durch das Anhaften an etwas, das nicht beständig ist, entsteht *dukkha*. Dabei ist Leiden in einem sehr umfassenden Sinn zu verstehen: Alles, was den Menschen vom Glücklichsein trennt, bringt Leid mit sich.³² Wer die Ursache des Leidens durchdringt – das Anhaften an ein illusionäres Ich-Konzept und den hiermit verbundenen Wünschen, Aversionen und Konzepten –, dem eröffnet sich der buddhistische Weg der Befreiung, ausgedrückt in den *vier Edlen Wahrheiten*.

Die vier Edlen Wahrheiten (ariya-sacca)

Die erste der vier Edlen Wahrheiten ist die *Edle Wahrheit vom Leiden*. Sie ist das Bindeglied zum Pfad der Befreiung, denn mit der individuellen Erfahrung von Leiden entsteht nach buddhistischem Verständnis der Wunsch wie auch die Motivation, das Leiden zu überwinden:

„Was aber, ihr Mönche, ist die edle Wahrheit vom Leiden? Geburt ist Leiden, Altern ist Leiden, Sterben ist Leiden, Sorge, Klage, Schmerz, Trübsal und Verzweiflung sind Leiden, mit Unlieben vereint sein ist Leiden, von Liebem getrennt sein ist Leiden, kurz gesagt, die fünf Anhaftungsgruppen [gemeint sind hier die fünf *khandas*; Anm. d. V.] sind Leiden.“ (Dghanikya 22, zitiert nach Nyanatiloka 1981, S. 15)

³² Davids und Stede (1992, S. 325) schreiben im *Pāli-English Dictionary*: „There is no word in English covering the same ground as *dukkha* does in *Pāli*. Our modern words are too specialised, too limited, and usually too strong. *Succa* and *dukkha* are ease and dis-ease (but we are usually using disease in another sense); or wealth and illth from well & ill; or wellbeing and ill-ness (but illness means something else in English). We are forced, therefore in translations to use half synonyms, no one of which is exact.“

Wenn das Bewusstsein in der reflexiven Handlung der *Selbstbeobachtung* die Natur und die Ursache seines Leidens erkennt, besteht die Möglichkeit, sich von eben diesem Leiden zu befreien. Dies wird mit der zweiten und dritten Edlen Wahrheit ausgedrückt:

„Was aber, ihr Mönche, ist die Edle Wahrheit von der Leidensenstehung? Es ist eben jenes Wiederdaseinserzeugende, von Lust und Gier begleitete, sich hier und da erfreuende Begehrten, nämlich sinnliches Begehrten (*kāma tanhā*), das Daseinsbegehrten (*bhava tanhā*) und das Selbstvernichtungsbegehrten (*vibhava-tanhā*).“

Dies, Mönche, ist die edle Wahrheit von der Leidensenstehung. Es ist die Wiedergeburt bewirkende, wohlgefällige, mit Leidenschaft verbundene Gier (*tanhā*), die hier und dort Gefallen findet, nämlich: Die Gier nach Lust, die Gier nach Werden, die Gier nach Vernichtung. [...]

Was aber, ihr Mönche, ist die edle Wahrheit von der Leidenserlöschung? Eben jenes Begehrens restlose Abwendung und Erlösung, Verwerfung, Fahrenlassen, Befreiung davon, Nichthaften daran. [...]“ (ebd.).

Begehrten nach und Anhaften an etwas, das vergänglich ist und keine wirkliche Substanz besitzt, bewirkt nach dem eben Zitierten Leiden. Die Befreiung von diesem Leiden findet statt, indem die Anhaftung an die illusionären Objekte der Begierde aufgegeben wird, das heißt, indem gelernt wird, diesen Objekten keine Bedeutung mehr zuzuweisen. Die systematische Schulung der Fähigkeit, von den gewohnheitsmäßigen Anhaftungen an die leidbringende Objektwelt abzulassen, wird in der vierten Edlen Wahrheit dargelegt:

„Was aber, ihr Mönche, ist die Edle Wahrheit von dem zur Leidenserlöschung führenden Pfad? Es ist dieser edle achtfache Pfad“ (ebd.).

Der *Edle achtfache Pfad* gliedert sich in die drei Bereiche „Erkenntnis“, „ethisches Handeln“ und „Geistesschulung“:

Erkenntnis (*paññā*)

1. Rechte Erkenntnis (*sammā-ditthi*)
2. Rechte Gesinnung (*sammā-sankappa*)

Ethisches Handeln (*sīla*)

3. Rechte Rede (*sammā-vācā*)
4. Rechtes Handeln (*sammā-kammanta*)
5. Rechter Lebensunterhalt (*sammā-ājjīva*)

Geistesschulung bzw. Sammlung (*samādhi*)

6. Rechte Anstrengung (*sammā-vāyāma*)
7. Rechte Achtsamkeit (*sammā-sati*)
8. Rechte Sammlung (*sammā-samādhi*)

Alle Glieder des Pfades bedingen sich wechselseitig in ihrer jeweiligen Entfaltung. So ist zumindest ein momentweises Aufblitzen von Erkenntnis notwendig, um die Motivation für einen Schritt auf dem Weg der

Befreiung zu finden. „Rechte Erkenntnis“ stellt somit einen unverzichtbaren Schritt im zyklischen Prozess der Befreiung als Heilung dar:

„Dem Sonnenaufgange, ihr Mönche, geht, als Vorläufer und erstes Anzeichen die aufsteigende Morgenröte voran. Ebenso auch, ihr Mönche, geht den heilsamen Dingen als Vorläufer und erstes Anzeichen die rechte Erkenntnis voran. Dem recht Erkennenden entsteht rechte Gesinnung; dem recht Gesintnen entsteht rechte Rede [es folgen die anderen Glieder des achtfachen Pfades; Anm. d. V.]“ (Anguttara Nikāya A X 121, übersetzt von Nyanatiloka, 1984, S. 111).³³

Aber Einsicht allein genügt nicht, um den achtfachen Pfad zu gehen. Von Einsicht befruchtet kann der Mensch tugendhaftes Handeln entwickeln. Dieses wiederum beeinflusst seine Geisteshaltung, die ihrerseits die Erkenntnisentwicklung in einer heilsamen Weise beeinflusst. Während *paññā* (Erkenntnis) die Motivation für das Gehen des Befreiungsweges aufkommen lässt, ebnet *sīla* (ethisches Handeln) sein Fundament. Der Zyklus der Heilung lässt sich deshalb ebenso in der Drehrichtung von *sīla* nach *paññā* beschreiben: Hierbei ist *sīla* grundlegende Voraussetzung für den Weg der Selbsterkenntnis, denn *sīla* bildet die Basis für die zu erlangende Qualität des Geisteszustandes.

Diese Verknüpfung ist natürlich besonders für eine soziologische Untersuchung bedeutsam, weil hierdurch eine soziale Dimension eröffnet wird, an der sich die individuelle Einsicht bewähren muss. Der Geist kann nur dann gesammelt und konzentriert sein (*samādhi*), wenn die persönlichen Lebensverhältnisse gewissermaßen im Gleichgewicht sind und der Geist nicht allzu sehr durch Gewissenskonflikte belastet ist. *Sīla* ist also Voraussetzung für *samādhi*, die Sammlung des Geistes. *Samādhi* beinhaltet Meditationsübungen, die geeignet sind, den Geist zu sammeln und die Konzentration zu fördern, um schließlich Achtsamkeit auf die Natur des eigenen Selbst richten zu können. In *paññā* erkennt der Geist schließlich sein eigenes Erkennen.

Der Prozess der Selbstbeobachtung (*vipassanā bhāvanā*) führt zur Einsicht in die Natur der geistigen und körperlichen Struktur. Auch die Natur des eigenen Erkenntnisvorgangs wird erkannt, wodurch die Illusion des Ich-Selbst durchbrochen wird. Daraus resultierend ist das eigene Handeln nicht mehr von egozentrischen Zielen geleitet, es wird stattdessen zum ethischen und tugendhaften Handeln. *Sīla* ist also nicht mehr äußerlich bestimmt, sondern wird zum natürlichen Bedürfnis, das der Kenntnis der bedingten Natur des eigenen Selbst entspringt. Es wird, wie Govinda beschreibt, geleitet durch die „Einsicht in die Natur des Daseins und der Dinge und der sich daraus ergebenden Zielsetzung. Denn ‚recht‘ (*sammā*) – um bei diesem leider sehr abgebrauchten, aber in der buddhistischen Literatur eingebürgerten Wort zu bleiben – bedeutet mehr als eine Übereinstimmung mit gewissen vorgefassten dogmatischen

oder moralischen Ideen, sondern das, was über den Gegensatzpaaren eines einseitigen, ichbedingten Standpunktes liegt. In anderen Worten, „*sammā*“ ist das, was vollständig, ganz (weder zwiespältig noch einseitig), völlig und in diesem Sinne das jeder Bewusstseinsstufe angemessene ist. Die Bedeutung dieses Wortes erweist sich an dem Ausdruck „*Sammā-Sambuddha*“, was einen „völlig“ oder „vollkommen“ Erleuchteten, nicht aber einen „recht“ (oder „richtig“) Erleuchteten bedeutet“ (Gövinda 1992, S. 1).

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass der Geist im reflexiven Selbst-Bewusstsein gleichsam eine Operation an sich selbst ausführt, dass er sich also selbst gestaltet. Geistige Handlungen bewirken geistige Handlungen. Indem der Geist erkennt, *wie* er sich im Erkennen formt und selbst gestaltet, beginnt der Weg der Befreiung. Dies wird auch in den vier Edlen Wahrheiten (*ariya-sacca*) ausgedrückt, die hier nochmals im Kontext der vorangehenden Ausführungen rekapituliert werden:

1. Wenn der menschliche Geist sich seines Leidens bewusst wird, wird die Wahrheit vom Leiden zur *Edlen Wahrheit vom Leiden* (*dukkha-sacca*).
2. In der Erkenntnis, dass sich der Mensch im Erlebensprozess seine Welt buchstäblich selbst erschafft, wird er sich der Ursache seines Leidens bewusst. Die *Edle Wahrheit von der Ursache des Leidens* wird verstanden (*samudaya-sacca*).
3. Mit der Erkenntnis der Ursache zeigt sich dem Menschen der Weg, wie sein Leiden zu überwinden ist. Die *Edle Wahrheit von der Aufhebung des Leidens* wird deutlich (*samudaya-sacca*).
4. Indem der Mensch diese Wahrheit lebt und seine Wirklichkeit in heilsamer Form gestaltet, überwindet er sein Leiden. Er lebt und verkörpert dann die *Edle Wahrheit von dem zur Leidenaufhebung führenden Wege* (*maggā-sacca*).

Demnach ist die Überwindung des eigenen Leidens gemäß der Lehre Buddhas nur durch eine selbstbezügliche Änderung – besser: durch eine Transformation der eigenen Welt- und Selbstbezüge – zu verwirklichen. Diese Anforderung wird insbesondere für die vorliegende empirische Studie noch von großer Bedeutung sein, weil sich leicht erkennen lässt, dass ein solcher proponierter Weg nicht einfach umzusetzen ist. Denn mit der Erleuchtungserfahrung soll die illusionäre Erscheinung des Egos letztendlich vollkommen durchdrungen werden, sodass kein Zweifel mehr am Pfad besteht.

Im *Theravāda*-Buddhismus wird als erste diesbezügliche Erfahrung der „Stromeintritt“ (*sotāpanna*) benannt. Dieser wird als so tiefgehend charakterisiert, dass die drei Fesseln (*saṃyojana*) „Persönlichkeitsglaube“

(*sakkāya-ditthi*), „Zweifelsucht“ (*vicikicch*) sowie das „Hängen an Regeln und Riten“ (*sīlabbata-parāmāsa*) abfallen. Mit der Vertiefung der Einsicht verschwinden sukzessive auch alle anderen Fesseln, von denen im Einzelnen folgende benannt werden: „sinnliches Begehrten“ (*kāma-rāga*), „Groll“ (*vyāpāda*), „Begehrten nach Feinkörperlichkeit“ (*rūpa-rāga*), „Begehrten nach dem Unkörperlichen“ (*arūpa-rāga*), „Dunkel“ (*māna*), „Aufgeregtheit“ (*uddhacca*) und „Unwissenheit“ (*avijjā*).³⁴ Als Folge dieser befreienden Erfahrung soll nach den buddhistischen Lehren ein natürlicher Habitus in Form einer Haltung umfassender Liebe (*mettā*) und starken Mitgefühls gegenüber allen fühlenden Wesen (*karunā*) entstehen.

Wenngleich *nibbāna* zunächst nur mit „Verlöschen“ übersetzt werden kann (s. Davids/Stede 1992, S. 362), besteht die soteriologische Vision der buddhistischen Befreiungslehre nicht in einem stoischen Nihilismus, sondern im Gegenteil im Anspruch, den Tod zu überwinden. In der *Majjhima Nikāya*, einer Sammlung von Reden Buddhas im Rahmen des *Pāli*-Kanons, wird berichtet, dass Buddha in der ersten Rede nach seiner Erleuchtung folgende Worte sprach:

„Geöffnet sind die Tore der Unsterblichkeit (*amatassa*);
Wer Ohren hat zu hören, fass' Vertrauen!
Leihet das Ohr, oh Mönche,
Die Befreiung vom Tod ist gefunden!“ (*Majjhima Nikāya* 26, zitiert nach Govinda 1990, S. 11)

Wie diese Überwindung des Todes verstanden werden kann, verschließt sich allerdings dem Common Sense, da das Alltagsdenken in der Subjekt-Objekt-Dichotomie des ichhaften Erlebens gefangen bleibt. Die buddhistische Befreiung darf also nicht so verstanden werden, dass eine Persönlichkeit im Sinne eines Ich-Selbst die Todlosigkeit erlangt. Stattdessen ergibt sich eine Annäherung an den Heilsweg auf einer pragmatischen Ebene, auf der mit der Durchdringung der Illusion vom Ich-Selbst auch die Angst vor dem Tod des Ichs und die damit einhergehende Unruhe entschwindet. Wenn die Gedanken an ein Ich abgelegt werden, kann sich der Friede des Todlosen gewissermaßen naturwüchsig entwickeln:

„Ich bin‘ ist ein eitler Gedanke! ‚Ich bin nicht‘ ist ein eitler Gedanke!
„Ich werde sein‘ ist ein eitler Gedanke! ‚Ich werde nicht sein‘ ist ein eitler Gedanke! Eitle Gedanken sind eine Krankheit, ein Geschwür, ein Dorn. Aber wenn man alle eitlen Gedanken überwunden hat, dann wird man ein stiller Denker genannt. Und der Denker, der Stillgewordene, entsteht nicht mehr und vergeht nicht mehr, zittert nicht mehr und wünscht nichts mehr.“ (*Majjhima Nikāya* 140, zitiert nach Govinda 1992, S. 145)

Insbesondere in den Schriften des Frühbuddhismus wurde vermieden, die transzendentale Dimension von *nibbāna* in einem positiven Sinne zu definieren. Hiernach lässt sich nur sagen, was *nibbāna* nicht ist:

³⁴ Siehe zu den 10 Fesseln (*sāriyojana*) ausführlicher Nyanatiloka (1989a, S. 199f.).

„Es gibt, ihr Mönche, einen Bereich, wo weder Festes noch Flüssiges ist, weder Hitze noch Bewegung, weder diese Welt noch jene Welt, weder Sonne noch Mond. Das, ihr Mönche, nenne ich weder ein Kommen, noch ein Gehen, noch ein Stillstehen, weder ein Geborenwerden, noch ein Sterben. Es ist ohne jede Grundlage, ohne Entwicklung, ohne Stützpunkt: Das eben ist das Ende des Leidens.“ (*Udāna* VIII, 3, zitiert nach Nyanatiloka 1989b, S. 136)

Nibbāna als das Unbedingte steht innerhalb des buddhistischen Lehrsystems synonym für das *Todlose*. Es ist das Element jenseits des Bedingten (*nibbāna dhātu*), das Ungewordene, Unentstandene und Unvergängliche. Es erscheint als reine unermessliche Qualität des Seins jenseits des Entstehens und Vergehens. Da jede Erfahrung innerhalb der Sphäre unserer Sinne durch den Prozess der *bedingten Entstehung* hervorgebracht wird, kann das Unbedingte nicht dem Bereich des sinnlichen Erlebens angehören. Jeder Versuch, *nibbāna* innerhalb sinnlicher Kategorien zu fassen, ist deshalb zum Scheitern verurteilt, was allerdings nicht heißt, dass nicht auch innerhalb der buddhistischen Tradition – wie bereits angedeutet – immer wieder versucht wird, hierüber zu sprechen. *Nibbāna* lässt sich nur über das Paradox einer Nicht-Erfahrung verstehen, als Form negativsprachlicher Kommunikationsbezüge (s. hierzu Kap. II.6).

Die vorangehend geschilderten Grundelemente der Lehren des *Theravāda*-Buddhismus finden sich, wie im Folgenden deutlich wird, auch im *Mahāyāna*, also sowohl im Zen wie auch im tibetischen Buddhismus wieder.

Das Herz-Sutra als Schlüsseltext des Zen-Buddhismus

Für den Zen-Buddhismus lässt sich die Verbindung zur fröhbuddhistischen Konzeption am Beispiel des berühmten Herz-Sutras verdeutlichen, das in vielen Zen-Gruppen rezitiert wird. Dieser Text beruht auf der sogenannten *Prajñāpāramitā*-Literatur, die maßgeblich von *Nāgārjuna* im Kontext der *Madhyamaka*-Schule des *Mahāyāna*-Buddhismus entwickelt wurde.

Das Herz-Sutra baut auf den fünf Aggregaten, dem Gesetz der bedingten Entstehung sowie den vier Edlen Wahrheiten auf, formuliert diese jedoch aus einer negierenden Perspektive heraus, die das Negierte nicht ausschließt, sondern transzendiert. Um die Anschlüsse zu verdeutlichen, referieren wir im Folgenden auf einige Elemente des klassischen Textes:

„Avalokitesvara Bodhisattva, in tiefste Weisheit versenkt, erkannte, daß die fünf Skandhas leer sind und verwandelte damit alles Leid und allen Schmerz.

Sariputra! Form ist nichts anderes als Leere, und Leere ist nichts anderes als Form. Form ist identisch mit Leere und Leere ist identisch mit Form. Und so ist es auch mit Empfindung, Wahrnehmung, geistiger

Formkraft und Bewußtsein. [„Form“ entspricht der Körperlichkeitsgruppe, „Empfindung“, „Wahrnehmung“ etc. den anderen vier Aggregaten; Anm. d. V.]

Sariputra! Alle Dinge sind in Wahrheit leer. Nichts entsteht und nichts vergeht. Nichts ist unrein, nichts ist rein. Nichts vermehrt sich und nichts verringert sich. Es gibt in der Leere keine Form, keine Empfindung, Wahrnehmung, geistige Formkraft und kein Bewußtsein, keine Augen, Ohren, Nase, Zunge, Körper oder Geist; es gibt nichts zu sehen, hören, riechen, schmecken, fühlen oder denken, keine Unwissenheit und auch kein Ende der Unwissenheit, kein Altern und keinen Tod, noch deren Aufhebung, kein Leiden und keine Ursache des Leidens, kein Auslöschen und keinen Weg der Erlösung, keine Erkenntnis und auch kein Erreichen. Weil es nichts zu erreichen gibt, leben Bodhisattvas Prajna Paramita und ihr Geist ist unbeschwert und frei von Angst. [Hier werden die Glieder der Bedingten Entstehung sowie die vier Edlen Wahrheiten aufgegriffen; Anm. d. V.]

Befreit von allen Verwirrungen, allen Träumen und Vorstellungen, verwirklichen sie vollständiges Nirvana.³⁵

In diesen Texten finden wir Anschlüsse an die ursprünglichen Lehren des *Pāli*-Buddhismus vor, aber auch Variationen. Ein wichtiger Unterschied besteht darin, dass in den *Theravāda*-Texten davon gesprochen wird, dass die sinnlichen Erscheinungen, die üblicherweise mit einem Selbst verbunden sind, leer und ohne Essenz sind. In der *Madhyamaka*-Schule wandelt sich das Adjektiv „leer“ (*suñña*; Sanskrit: *sūnya*) zum Substantiv „Leere“ (*suñnatā*; Sanskrit: *Śūnyatā*). Wenngleich *Nāgārjunas* Philosophie auf einer komplexen Dialektik beruht, die den Begriff der Leere jenseits von Bejahung und Verneinung – und damit außerhalb des Seins und Nichtseins – konzipiert, öffnet sich jedoch ein konzeptionelles Tor zu einer religiösen Vision, die einen glücksverheißenden transzendenten Raum affiniert. Deutlich wird dies etwa im Lotus-Sutra.³⁶ Die auf dem Weg zu *nibbāna* gewonnene Einsicht in die Essenzlosigkeit der Ich-Persönlichkeit und die sich hieraus entwickelnde habitualisierte Entzagung von Hass, Dünkel und Begierde sind vor diesem Hintergrund nicht mehr als das soteriologische Endziel zu beschreiben, sondern als höher gestellte Glückseligkeit, die mit der Vision vollkommener Leere einhergeht.

Eine solche Perspektive lässt sich zu einer Vorstellung weiterentwickeln, nach der der Buddha und andere menschliche Erleuchtete nach

³⁵ Rezitationstext aus der Tradition von Prabhava Dharma Roshi (<http://www.buddhistische-gesellschaft-berlin.de/downloads/herzsutra.pdf>, aufgerufen am 17.03.2014)

³⁶ Siehe für eine deutsche Übersetzung etwa von Borsig (1992) oder die frei zugängliche englische Übersetzung des Numata Center for Buddhist Translation and Research (2007): http://www.bdk.or.jp/pdf/bdk/digitaldl/ dBET_T0262_Lotus-Sutra_2007.pdf, aufgerufen am 27.02.2015.

ihrem Tode nicht verlöschen, sondern in einem himmelsgleichen Budhaland wiedergeboren werden. Diese Vorstellung wird in den Lehren des *Amitābha*-Buddhismus der *Schule des Reinen Landes* vertreten, die in Japan und China weit verbreitet ist (vgl. Kleine 2004). In Abkehr von den auf den ersten Blick eher nüchtern erscheinenden Lehren des *Theravāda*-Buddhismus steht hier als spirituelle Praxis vor allem die Rezitation von Mantren und Gebeten im Vordergrund, die eine Wiedergeburt im Reinen Lande der Buddha-Enantiation *Amitābha* versprechen.

Der Zen-Buddhismus hingegen wendet sich von solchen religiösen Visionen ab, um anstelle solcher Projektionen vor allem die unmittelbare Erfahrung im Hier und Jetzt zu pointieren. Es ist wohl vor allem Dōgens Verdienst, dass das Praktizieren selbst als Ziel des buddhistischen Weges verstanden wird. Mit „*Shōbōgenzō*“ hinterlässt Dōgen ein umfassendes und systematisches schriftliches Werk, das in mehreren Abschnitten unter anderem auf Aspekte und Ziele der Meditation eingeht und auch anthropologische Überlegungen über das Wesen des Menschen zugänglich macht. Als „Begründer“ der *Sōtō*-Schule des Zen widmete sich Dōgen vornehmlich dem absichtsfreien Sitzen (*shikantaza*), dem „Zazen“ (japanisch: Versenkung im Sitzen), und schob die Arbeit mit *Kōans* eher an den Rand der Praxis. Im absichtsfreien Sitzen kommen für Dōgen Übung und Ziel der Übung zur Deckung: „Der Weg sei nicht eine Vorübung, die zum Ziel führt, sondern ‚der Weg ist das Ziel‘, das Sitzen und vollkommen achtsame Handeln *ist* die Erleuchtung. Dabei gilt eine vollkommene Nicht-Dualität, die sich in der Neuformulierung eines alten Satzes niederschlägt: ‚Alle Wesen sind (nicht: haben) Buddha-Natur.‘“ (Von Brück 2007, S. 403; Hervorhebungen im Original)

In den berühmten Strophen des ersten Kapitels „*Genjōkōan*“ seines Buchs „*Shōbōgenzō*“ schreibt Dōgen:

„Den Buddha-Weg zu lernen bedeutet, sich selbst zu lernen. Sich selbst zu lernen heißt, sich selbst zu vergessen. Sich selbst zu vergessen heißt, selbst von allen Phänomenen erleuchtet zu werden. Von allen Phänomenen erleuchtet zu werden heißt Ablassen von Körper und Geist, von sich selbst und anderen. Wenn du dieses Stadium erreicht hast, wirst du sogar von der Erleuchtung losgelöst sein, du wirst sie jedoch fortwährend haben, ohne an sie zu denken.“ (Fuchs 2009, S. 103)³⁷

In der Interpretation dieser Zeilen kommt der Übende zu dem Schluss, dass jedes einzelne Wesen (jedes Selbst) durch alles andere bestimmt wird und somit nichts getrennt voneinander besteht. Zudem soll in dieser Haltung die Erleuchtung dadurch erlangt werden, dass das stets dualistisch operierende Bewusstsein, welches durch Sprache vermittelt wird, aufgehoben wird.

³⁷ Siehe zu weiteren Übersetzungen ausgewählter Kapitel des *Shōbōgenzō* auch <http://antaiji.org/archives/deu/gen.shtml>, aufgerufen am 27.02.2015.

Hier ist jedoch nicht der Raum, auf die philosophischen Konsequenzen einer solchen semantischen Verschiebung des soteriologischen Ziels innerhalb der verschiedenen Schulen des japanischen Buddhismus (*Amitābha*, *Nichiren* und *Zen*) einzugehen.³⁸ Aus soziologischer Perspektive gehen wir davon aus, dass solche Fragen nicht philosophisch und vermutlich auch nicht durch Kontemplation geklärt werden können.

Demgegenüber pointieren wir aus einer praxeologischen Perspektive den pragmatischen Vollzug, der mit der Auseinandersetzung mit bestimmten Lehren einhergeht, wobei jeweils unterschiedliche, praktisch realisierte Reflexionsverhältnisse zu erwarten sind. Möglicherweise werden sich dahingehend Unterschiede zeigen, dass einige Buddhisten Erlösung in einem transzendenten Buddhafeld suchen, wohingegen ein anderer Teil seinen praktischen Fokus auf Übungen legt, die darauf zielen, von den eigenen Begierden und Abneigungen Abstand zu nehmen.

Symbolwelten des tibetischen Buddhismus

Abschließend schauen wir, wie sich der tibetische Buddhismus in einer weiteren besonderen Weise auf die buddhistischen Lehren bezieht. Die unterschiedlichen Schulen des tibetischen Buddhismus schließen an die bereits vorgestellten Schlüsselkonzepte des *Theravāda*-Buddhismus an, erweitern diese jedoch durch ein großes Spektrum indischer Mythologie und yogischer Praktiken, die aus dem Hinduismus vertraut sind.³⁹ Ebenso werden magische Praktiken aus den schamanistischen Kulturen des Himalaya-Raums sowie der Bön-Religion inkorporiert. Man denke etwa an Orakel, die darauf beruhen, dass ein Geist oder eine Gottheit von einem Menschen Besitz ergreift.⁴⁰

All dies geschieht allerdings im Hinblick auf die dogmatische Selbstbeschreibung der klassischen kanonischen Texte des tibetischen Buddhismus nicht in unreflektierter Form, sondern mit dem Anspruch, die Essenz der buddhistischen Lehren unverfälscht weiterzuverfolgen. Die zentrale Reflexionsfigur für die Integration neuer, ursprünglich dem Buddhismus eher zuwider laufender Elemente ergibt sich aus dem Begriffspaar „Weisheit“ (Sanskrit: *Prajñā*) und „geschickte Mittel“ (Sanskrit: *upāya*), das in der tibetischen Ritualistik durch das *Diamantzepter* (Sanskrit: *vajra*; tib. *dorje*) und die *Glocke* (Sanskrit: *ghanta*) symbolisiert werden. Die Weisheit oder grundlegende Erkenntnis schließt an die

³⁸ Siehe zu den diesbezüglichen Debatten und Auseinandersetzungen zwischen den verschiedenen buddhistischen Schulen des *Mahāyāna* etwa Conze (1983).

³⁹ Siehe zu den Bezügen auf yogische und tantrische Praktiken schon Eliade (1988).

⁴⁰ Siehe zu den Bezügen auf schamanistische Elemente Samuel (1983). Michael Oppitz (1980; 1981) kann von der anderen Seite synkretistische Bewegungen aufzeigen. Schamanistische Kulturen haben längst begonnen, tibetische Symbole und Repräsentationsfiguren in ihre Praxen zu inkorporieren.

buddhistische Einsicht an, dass keine Erscheinung eine Essenz in sich selbst hat, sondern dass Erscheinungen erst durch den geistig-körperlichen Prozess konstruiert werden und damit vergänglich sind.

Unter „geschickten Mitteln“ lässt sich die schon in den Schulen des *Mahāyāna*-Buddhismus anzutreffende Haltung verstehen, auch denjenigen Menschen zu Glück verhelfen zu wollen, die noch nicht fähig oder bereit sind, die tiefgründige Wahrheit des Buddhismus zu suchen oder zu verstehen. Anstatt sich auf einen kleinen Zirkel begabter Mönche zu beschränken, welche sich in die kontraintuitiven Lehren des historischen Buddhas einarbeiten, werden gewissermaßen alle Menschen zu Adressaten der buddhistischen Heilsbemühungen. Symbolisiert wird dies durch das *Bodhisattva*-Gelübde, dessen Hauptaussage darin besteht, dem Glück aller Wesen dienen zu wollen.

Aus dieser Perspektive kann nahezu jede religiöse, magische und rituelle Praxis in die buddhistischen Lehren integriert werden, sofern sie in den Kontext des „Vorläufigen“ gestellt werden kann. Während im *Pāli*-Kanon beispielsweise Astrologie und Gebete zur Erlangung weltlichen Wohles noch vielfach als Aberglaube abgelehnt wurden, werden in den Lehren des tibetischen Buddhismus diese und andere Formen als pädagogische Mittel verstanden, um Menschen selbst dann in die buddhistischen Lehren einzusozialisieren, wenn sie nicht in der Lage sind, deren Kern zu begreifen. Diese Konzeption beruht auf einer starken Rollendifferenzierung zwischen einer kleinen spirituellen oder religiösen Elite auf der einen Seite, von der angenommen wird, dass sie erleuchtet ist und dementsprechend um die eigentliche Wahrheit weiß. Diese steht der Bevölkerung gegenüber, die nur dann bereit ist, dem Buddhismus zu folgen, wenn die spirituellen Führer an Bedürfnisse anknüpfen können, die zunächst den buddhistischen Lehren zuwiderlaufen. In der buddhistischen Ideengeschichte ereignet sich an dieser Stelle der Bruch zwischen den *Theravādins*, welche die Reinheit der ursprünglichen Lehre aufrechterhalten wollen, und dem mehr am Volksglauben orientierten *Mahāyāna*-Buddhismus.

Der Blick auf die Länder, in denen der *Theravāda*-Buddhismus vertreten ist, zeigt allerdings, dass auch hier volkstümliche Rituale weit verbreitet sind. Also stellen sich die Verhältnisse in der Praxis anders dar, als in den Selbstbeschreibungen der Lehren kolportiert wird.⁴¹ Unterschiede zeigen sich auch darin, wie diese Thematik in den kanonischen Schriften aufgegriffen wird. Im *Pāli*-Kanon etwa wird eine Orthodoxie der Lehren und des Verhaltens der Lehrer gepflegt, die die mönchischen

⁴¹ An dieser Stelle würde es sich anbieten, im Anschluss an Bourdieu eine soziologische Betrachtung der beteiligten religiösen Felder durchzuführen, da diese allein schon aus ökonomischen Gründen immer auch auf das Wohlwollen des spirituell und religiös naiven Laienpublikums angewiesen sind, um ihre Institutionen aufrechterhalten zu können – und dies würde ebenso für den *Theravāda* wie den *Mahāyāna*-Buddhismus gelten. Siehe etwa Bourdieu (2000).

Tugendregeln einzuhalten haben. Demgegenüber kulminiert im tibetischen Buddhismus der Vorrang der Methode in der für unsere Studie bedeutsamen Figur des „verrückten Yogis“. Damit ist eine Person gemeint, die als heilig angesehen wird und die auf Basis einer sogenannten „verrückten Weisheit“ (*crazy wisdom*) auch *transgressives* und *unmoralisches* Verhalten an den Tag legt, das jedoch nicht von selbstischen Motiven herröhrt, sondern allein von dem Wunsch, anderen zu helfen.⁴² Diese aus naheliegenden Gründen prekäre Figur wird im tibetischen Buddhismus in Form des Lamaismus institutionalisiert. Dem Lama, insbesondere dem Tulku als vermeintlich bewusst Wiedergeborenem, wird attestiert, dass er nur deswegen zurück auf die Welt gekommen ist, um den Menschen zu helfen. Seine Heiligkeit und damit auch die Freiheit in den von ihm eingesetzten Mitteln ist weiterhin garantiert, wird jedoch besänftigt durch die Einsozialisation in jene Linie, welche die Besonderheit des Lamas erkannt und bestätigt hat.

Im Gegensatz zu den Lehren des *Theravāda*- und Zen-Buddhismus, welche die durch die individuelle Praxis verwirklichte Eigenerfahrung pointieren, ergibt sich hieraus im tibetischen Buddhismus eine nochmals besonders herausgehobene Stellung des spirituellen Lehrers, dem nun die Fähigkeit und Hellsichtigkeit zugeschrieben wird, seine Schüler auch dann zur Erleuchtung führen zu können, wenn sie selbst noch nicht ahnen, worin das Ziel besteht. Die daraus resultierende Sonderstellung der Lehrer-Schüler-Beziehung wird vor allem im tantrischen Gelübde deutlich, das den Schüler ideell und institutionell für immer an den Lehrer bindet und letzteren ermächtigt, alles Erdenkliche zu tun, um seinen Schüler zur Erleuchtung zu führen.⁴³

An dieser Stelle gehen wir noch etwas ausführlicher auf die Rückbindung des tibetischen Buddhismus an die frühbuddhistischen Texte ein. Einführend lässt sich diese gut am Beispiel eines der zur Meditation verwendeten Mandalas darstellen, etwa am vielfach verwendeten Manda-la der *Dhyani*-Buddhas, in dessen Zentrum die Meditationsgottheit *Vairocana* steht.

Die grundlegende Struktur eines solchen Meditationsbildes sieht nach Govinda folgendermaßen aus:

⁴² Stefan Larssons (2012) zeigt auf, wie diese Figur im Tibet des 15. Jahrhunderts in Folge der Hagiografie von Milarepa entstanden ist, wenngleich diese Motive zuvor auch schon in Indien zu finden waren.

⁴³ Allein schon diese Besonderheit des tibetischen Buddhismus lässt eine vergleichende Untersuchung zum Buddhismus im Westen interessant erscheinen. Obwohl die Figur des nahezu allmächtigen und unfehlbaren spirituellen Führers aus der katholischen Kirche bekannt ist, ergibt sich hier ein interessantes Spannungsfeld zu den demokratischen und emanzipativen Bewegungen. Insbesondere mit Blick auf den tibetischen Buddhismus stellt sich damit die Frage der Rolle (und gegebenenfalls der hiermit verbundenen Probleme) spiritueller Autoritäten heraus.

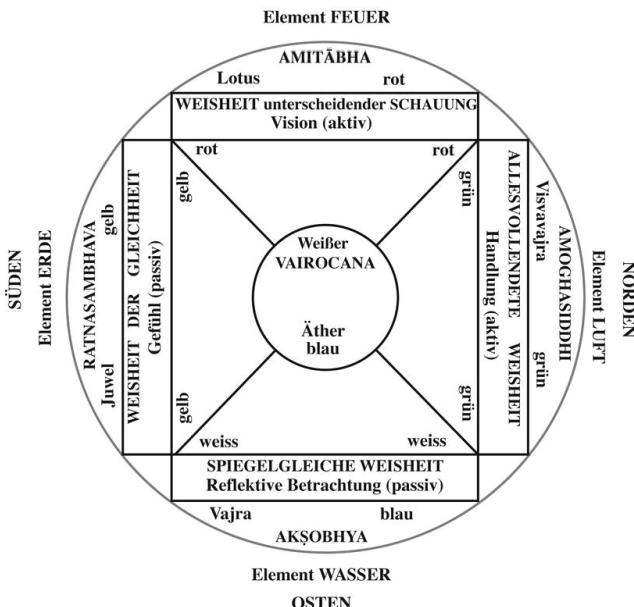


Abbildung 1: Mandala Grundstruktur, angelehnt an Govinda (1982, S. 106)

Durch die Darstellung der vier Himmelsrichtungen und des Zentrums ergeben sich fünf Plätze, die mit den fünf Aggregaten (*khandhas*) des geistig-körperlichen Prozesses besetzt sind. In diesem Bild steht im Zentrum die Körperlichkeitsgruppe (*Rūpa-khandha*), um die sich die anderen vier Aggregate gruppieren: die Bewusstseinsgruppe (*Viññāna-khandha*), die Wahrnehmungsgruppe (*Saññā-khandha*), die Gefühlsgruppe (*Vedanā-khandha*) und die Gruppe der Gestaltung (*Sankhāra-khandha*). Den Gruppen werden zusätzlich die auch im *Pāli*-Buddhismus relevanten vier Elemente (Feuer, Erde, Wasser, Luft) zugeordnet. Mit jeder Gruppe wird zudem ein sogenannter Weisheitsbuddha assoziiert, der dafür steht, dass die Charakteristik des jeweiligen Aggregats nicht mehr aus der weltlichen Sicht, sondern aus der erleuchteten Sicht repräsentiert wird.

Mit der Körpergruppe ist die Meditationsgottheit *Vairocana* verbunden, die dementsprechend in der Mitte steht. Sie steht für die Weisheit, jede Erscheinung in ihrem Sosein annehmen zu können. *Akṣobhya* stellt die Bewusstseinsgruppe dar und personifiziert die Fähigkeit alles unterschieds- und vorurteilslos wahrnehmen zu können. Mit der Gefühlsgruppe ist *Ratnasambhava* assoziiert, der in der spirituell gereinigten Form den Gleichmut gegenüber allen Empfindungen repräsentiert. *Amoghasiddhi* steht für die Gruppe der Gestaltung in Form der Weisheit, alle Handlungen rein und ohne negative kammische Folgelasten

auszuführen. Oben ist die Meditationsgottheit *Amitābha* positioniert. Sie steht für die Fähigkeit, so wahrnehmen und unterscheiden zu können, wie es der Befreiung förderlich ist. Den fünf Meditationsgöttern können außerdem Farben und Symbole zugeordnet werden wie auch bestimmte „Keimsilben“,⁴⁴ die rezitiert werden können, um einen spezifischen Weisheitsbuddha anzurufen.

Über die Darstellung in der oben gezeigten Form und durch das dazugehörige Wissen bekommt man einen Eindruck des verschachtelten spirituellen Systems, dessen unterschiedlichste religiöse und spirituelle Praxen sich in ein Bild integrieren lassen. So lässt sich auf der einen Seite der bereits geschilderte *Amitābha*-Buddhismus praktizieren: Man rezitiert ein bestimmtes Mantra und visualisiert die Meditationsgottheit *Amitābha*, um sich vorzustellen, im „Reinen Land“ wiedergeboren zu werden. Auf der anderen Seite verbirgt sich in den ikonischen Mustern der Mandala die Lehre der fünf Aggregate und der Weg zur Befreiung, wie er in den vier Edlen Wahrheiten dargelegt wird: Es wird die Weisheit entwickelt, den Dingen, die mit dem Ich und seinen Begierden und Abneigungen verbunden sind, weniger Bedeutung zu geben.

Nicht zuletzt eröffnen die Meditationsgottheiten der *Dhyani*-Buddhas den Weg zum tantrischen Buddhismus, der darauf beruht, die Visualisierung und Yoga-Praktiken des hinduistischen Trantras aus einem buddhistischen Theorierahmen heraus zu entfalten. Ähnlichkeiten zeigen sich beispielsweise in der sexuellen Symbolik der Vereinigung des Weiblichen und Männlichen, in der Vorstellung eines feinstofflichen Körpers mit entsprechenden Kanälen und Energiezentren (*Chakras*) und den hiermit assoziierten Mantrern und Atempraktiken. Der Unterschied besteht jedoch – wie bereits gesagt – in der jeweiligen buddhistischen Rahmung. Die Evokationen der Meditationsgottheiten sind systematisch aufgebaut und es wird in der Übung versucht, mit der Visualisierung der jeweiligen Gottheit und den hiermit verbunden Eigenschaften zu verschmelzen. In der letzten Phase der Übung soll die Visualisierung und die Identifikation wiederum dorthin aufgelöst werden, woher sie gekommen ist – in die Leere –, um des konstruierten und relativen Charakters aller Phänomene gewahr zu werden. Um die Grundelemente eines solchen Übungsprozesses nachvollziehen zu können, geben wir im Folgenden mit Chögyam Trungpa das Beispiel einer tantrischen Meditationsanweisung, die auf die Identifikation mit dem *Dhyani*-Buddha *Vairocana* zielt:

„On a disc of an autumn moon, clear and pure, you place a seed syllable emanate immense cooling compassion that radiates beyond the limits of sky or space. [...] Then from the seed syllable you create a *Mahavairocana*

44 Keimsilben sind in der indischen Tradition Laute, die aufgrund ihres Klanges als Mantra geeignet sind und denen eine starke spirituelle Kraft zugerechnet wird (etwa: „Om“, „Ah“, „Hum“).

Buddha, white in color, with the features of an aristocrat – an eight-year-old-child with a beautiful, innocent, pure, powerful, gaze. [...] He is seated crosslegged on the lunar disc with his hands in the meditation mudra holding a vajra carved from pure white crystal. [...] One identifies with various iconographical figures. [...] You are *Mahavairocana*. You are absolutely clean, immaculate und pure. Therefore you can identify with your *own* purity [...]. In these practices you are in a sense, competing with the Buddhas and deities. You are making their hand gestures, behaving like them, trying to become one. But again, it is not really a question of trying, but of thinking that you are one. Vajra pride is the pride that you *are* Buddha.“ (Günther/Trungpa 1975, S. 47ff.; Hervorhebungen im Original)

„There are two stages of the visualization practices: *utpattikrama* (*kyerim* in Tibetan) and *sampannakrama* (*dzogrim* in Tibetan). Literally means ‚developing stage‘, and *sampannakrama* means ‚fulfillment stage‘. *Utpattikrama* is the process of visualizing the yidam [...]. In the self-visualization, the practitioner visualizes himself as the yidam. The visualization arises from shunyata, or emptiness, as do all tantric visualizations. [...] At the conclusion of the visualization practice, the visualization is dissolved back into the emptiness and one meditates, or rests, in that nondual state in the mind. This is *sampannakrama*, or fulfillment stage. It is said in the tantric texts that the proper understanding of visualization practice is that the *utpattikrama* and *sampannakrama* stages are not fundamentally different; that is, in this case, the *sampannakrama* experience of emptiness-emptiness and the *utpattikrama* experience of form-emptiness should not be seen as two things, but as one expression of the world of the Coemergent Mother.“ (Trungpa 2010, S. 126ff.; Hervorhebungen im Original)

In diesen Zitaten finden wir Anschlüsse an die Denkfiguren des zuvor vorgestellten Herz-Sutras des Zen („Form ist nichts anderes als Leere“), wobei hier allerdings nicht auf die fünf Aggregate und ihre Beziehung in der bedingten Entstehung referiert wird. Dem Herz-Sutra unterliegt ein abstrakter Formbegriff, der nicht nur – wie in der Konzeption der *Theravāda*-Schriften – auf Körperlichkeit referiert, sondern alle Formen, insbesondere auch die imaginierte einschließt. Im tantrischen Buddhismus liegt der Fokus demgegenüber auf der Konstruktion einer Visualisierung, die die erleuchtete Qualität repräsentiert.

Diese wird hier jedoch im essentialistischen Sinne in Referenz auf die Leerheit gedacht. Die Dinge erscheinen nicht nur leer, sondern die Leerheit erscheint nun vielmehr als eine eigenständige Qualität. Darüber hinaus finden wir Verweise auf altindische yogische Systeme, etwa in der Verwendung von Keimsilben als Mantriren, im ritualisierten Ausführen von Gesten (*Mudras*) sowie in der Referenz auf Symbole, die auch aus der hinduistischen Welt bekannt sind (etwa *Vajra* und *Ghanta*). Die Schlüsselkonzepte der buddhistischen Lehren werden also vor allem symbolisch repräsentiert. Auch *Vairocana* verweist prinzipiell noch auf die Lehre von den fünf Aggregaten, wenngleich die Referenz nicht mehr expliziert

wird. Im Vordergrund stehen jedoch jetzt die Symbolwelten des tantrischen Buddhismus.

Mit Bezug auf die ursprünglichen buddhistischen Lehren lässt sich dieses Symbolsystem in zweierlei Weise lesen:

1. Als Verweis auf die ursprünglichen Lehren, um die es „eigentlich“ geht. Die Referenz auf religiöse und mythische Symbolwelten ist dabei nur ein geschicktes Mittel, um Menschen ideell dort abzuholen, wo sie sich befinden. Auf einer tieferen Ebene jedoch wird der Glaube an Magie, Geister und Dämonen als leer, als Konstruktion und Erfindung des menschlichen Geistes erkannt.
2. Hinter den Lehren verbirgt sich eine Tiefendimension, die erst durch die tantrischen Lehren geborgen werden kann. Der offensichtliche Sinn der Texte des *Theravāda*-Buddhismus ist also nicht der eigentliche Sinn der Buddhalehre, sondern es gibt eine esoterische Bedeutung, die sich nur Eingeweihten erschließt.

Insbesondere in der vor allem im tibetischen Buddhismus anzutreffenden Lehre von den drei Körpern (*Trikāya*) zeigt sich die Ambivalenz dieser zwei Lesarten: Als *Dharmakāya* wird die Ebene des Unsterblichen und Unvergänglichen bezeichnet, also dem, was sich in der Erfahrung von *nibbāna* intuitiv gewiss werden lässt. Es steht für die Leere, von der das Herz-Sutra spricht. In diesem Sinne kann *Dharmakāya* als Körper der Leerheit gesehen werden.

Nirmānakāya beschreibt demgegenüber die vergängliche stoffliche Körperlichkeit in Raum und Zeit. Da der Buddha und seine erleuchteten Schüler genau wie weniger fortgeschrittene Praktizierende körperlich erscheinen, manifestiert sich das Unsterbliche in ihnen in der Veränderlichkeit ihrer Körperlichkeit. Durch die Betonung der Buddha-Natur aller Wesen hebt das Herz-Sutra die Gleichzeitigkeit des Körpers der Form und des Körpers der Leerheit hervor („Form ist nichts anderes als Leere, und Leere ist nichts anderes als Form“, s. o.).

Der tibetische Buddhismus benennt mit *Sambhogakāya* noch eine dritte Ebene zwischen der Leere und den körperlichen Formen. Homolog zur christlichen Lehre der Dreifaltigkeit, die neben dem unsterblichen Gott und Christus, seinem sterblichen Sohn, noch den Heiligen Geist kennt, gibt es auch hier einen geistigen Zwischenbereich, der beide Sphären verbindet. Die fünf transzendenten Buddhas (die *Dhyani*-Buddhas) der Mandala-Bilder erscheinen aus dieser Perspektive ebenso real wie die Welten der friedvollen und zornvollen Gottheiten, die das tibetanische Totenbuch für den Zwischenzustand nach dem Tode beschreibt. Damit ergeben sich auch für die Interpretation des tibetanischen Totenbuchs die eben beschriebenen ambivalenten Lesarten. Es lässt sich einerseits als eine Kartografie der menschlichen Psyche interpretieren⁴⁵ oder aber als

45 So Chögyam Trungpa (2002) in seiner Einleitung zum tibetischen Totenbuch.

eine relativ genaue Topografie realer Phänomene im Zwischenzustand nach dem Tode auffassen.

Mit der dritten Ebene des *Sambhogakāya* lassen sich nicht nur die Ikonen des tibetischen Buddhismus (einschließlich der Schutzgottheiten und Dämonen) als real betrachten, sondern auch die für den Lamaismus konstitutive Vorstellung der *bewussten Wiedergeburt* kann hierüber konzeptualisiert werden. Nach der Wiedergeburt kehrt der Lama als sogenannter *Tulku*⁴⁶ zurück, als ein Wesen, das bereits um die Glückseligkeit von *nibbāna* weiß, aber aus Mitgefühl mit der leidenden Menschheit entschieden hat, erneut zu reinkarnieren. Über *Sambhogakāya* überwindet der *Tulku* die raumzeitlichen Grenzen, an die Geist und Körper des (noch) nicht wiedergeborenen Menschen gebunden bleiben.

Im tibetischen Buddhismus erhält der hohe Lama auch in soteriologischer Hinsicht eine Sonderrolle, die über die Lehren des *Theravāda* und des *Mahāyāna* hinausgeht. Er ist nicht nur qua seiner Rolle der Vermittler der Lehren, also als jemand, der sie so gut kennt, dass er sie lehren kann. Sondern als bewusste Inkarnation *ist* er eine Manifestation des Buddha und ist damit in einem absoluten Sinne heilig. Dementsprechend ergibt sich für den eng verbundenen Schüler eine nichthinterfragbare Bindung an den Lama und seine Anweisungen.⁴⁷

Im Hinblick auf die oben genannten zwei Lesarten kann der Lamaismus wiederum einerseits als ein geschicktes Mittel angesehen werden, nämlich als eine besondere Didaktik, die den Lehrer im Modus des Als-ob als erleuchtet erscheinen lässt, damit dieser sich in mimetischer Identifikation auch selbst als vollkommen und erleuchtet wahrnehmen kann. Andererseits mag der Lama aber auch über den konkreten didaktischen Kontext hinausgehend als unfehlbar und mit übermenschlichen Fähigkeiten ausgestattet gesehen werden. Diese Ambivalenz drückt sich unter anderem im Problem der Linienfolge aus, denn auch in einem System der bewussten Reinkarnation kann gelegentlich etwas misslingen, sodass zumindest in konkreten Einzelfällen dieses Spannungsfeld sichtbar wird.⁴⁸

⁴⁶ Siehe zum tibetischen *Tulku*-System Logan (2004) bzw. aus tibetischer Sicht Thondup (2011).

⁴⁷ Vollzogen wird diese Bindung durch die *Samaya*-Gelübde.

⁴⁸ Man denke hier etwa an den Konflikt der Linienhalter der Karma Kagyü-Tradition, die sich nicht darüber einig sind, wer die richtige Reinkarnation des 16ten Karmapas darstellt. Da das tantrische Prinzip der bewussten Reinkarnation nicht in Frage gestellt werden darf, kann dieser Konflikt nur in der Weise gelöst werden, dass jede Gruppe die Authentizität des jeweils anderen Karmapas in Frage stellt (vgl. Saalfrank 1997). Innerhalb der Geschichte des tibetischen Buddhismus zeigt sich insgesamt ein pragmatischer Umgang mit Widersprüchen. Auch der Dalai Lama formuliert in diesem Sinne, dass bei der Identifikation einer Reinkarnation durchaus Fehler unterlaufen könnten (Dalai Lama 1990, S. 316). Zudem wird in der Regel davon ausgegangen, dass Tulkus noch nicht die Buddha-schaft erlangt haben und damit weiterhin üben und praktizieren müssen, um ihre Reinheit aufrechtzuerhalten. Dementsprechend könne es zu Problemen kommen,

Gegenüber der ursprünglichen Einfachheit der buddhistischen Lehren, die unmittelbar auf eine Entzagung gegenüber jeglicher Bedeutung zielt (sodass die „Frage nach dem Sinn verschwindet“; Ferry 1997, S. 32), wirken die tantrischen Lehren symbolisch und semantisch regelrecht überfrachtet. Im Gesamtzusammenhang des tibetischen Lehrkorpus lässt sich jedoch auch hier wiederum eine Rückführung auf den ursprünglichen Kern festmachen. Die tantrische Identifikation mit den transzendenten Gottheiten ist nämlich nicht die sublimste Lehre, die der tibetische Buddhismus anzubieten hat. Die didaktischen Mittel des Tantrismus hinter sich lassend kommuniziert der *Dzogchen* (Nyingmapa-Tradition) bzw. der *mahāmudrā* (Kagyüpa-Tradition) als *höchste Sicht* eine Haltung, die beansprucht, ungekünstelt auf die ungeteilte Gegenwart des unmittelbaren menschlichen Erlebens zurückzuführen.

Doch auch hier wird die oben genannte Ambivalenz nicht gänzlich aufgehoben, denn die Meister dieser höchsten Praxen werden nicht einfach nur als Mystiker angesehen, die aus den religiösen und magischen Formen der Traditionen aussteigen bzw. diese transzendentieren. Ihnen werden dagegen außergewöhnliche übernatürliche Fähigkeiten zugeschrieben, wie etwa nach dem Tode in einem Regenbogenkörper aufzugehen.⁴⁹

Verschachtelte Reflexionsverhältnisse

Vor dem Hintergrund der Fragestellung unserer Untersuchung ist es nicht notwendig, noch intensiver auf die Details der tibetischen Lehren einzugehen. Wir schauen nicht aus einer indologischen oder tibetologischen Perspektive auf die Geschichte des Buddhismus, sondern es reicht uns, die Elemente der Lehren nachzuvollziehen, die uns für den Buddhismus im Westen von besonderer Relevanz erscheinen.

Mit Blick auf die Gemeinsamkeiten und die Unterschiede der zentralen Lehrdoktrinen des Zen-, des *Theravāda*- und des tibetischen Buddhismus wird deutlich, dass auf einen gemeinsamen Kern zurückgegriffen wird, der durch die Lehren des ursprünglichen Buddhismus formuliert wird. Diese wurden historisch und kulturell bedingt in unterschiedlichem Maße variiert und modifiziert. Insbesondere im tibetischen Buddhismus wurde eine ganze Fülle religiöser und magischer Symbolwelten integriert. Er begründet sich zwar in den frühbuddhistischen Konzeptionen, entfaltet diese jedoch in einem Doppelspiel, in dem sowohl die Rückbesinnung zu den ursprünglichen Lehren als auch eine religiöse bzw. esoterische Lesart möglich ist. Diese Möglichkeitshorizonte bieten

wenn ein Tulku seinen spirituellen Praktiken nicht hinreichend nachgeht bzw. nicht hinreichend trainiert worden ist (vgl. Thondup 2011).

49 Siehe beispielsweise die diesbezüglichen Ausführungen in Norbu (2012).

alle Schulungswege, die in der vorliegenden Untersuchung berücksichtigt wurden.

Gerade diese Dynamik ist für den Prozess der Rezeption buddhistischen Denkens durch westliche Adepten interessant. Wenngleich westliche Schüler oftmals mehr an meditativen Praxen denn an den klassischen Lehren interessiert sind, stellt sich die Frage, wie mit dem altindischen Erbe des Buddhismus umzugehen ist. Auf der einen Seite gibt es Vertreter einer Position, die wie etwa Stephen Batchelor dazu auffordern, sogar den Glauben an die Reinkarnation als unnötiges Erbe der indischen Tradition aufzugeben, um sich mit den vier Edlen Wahrheiten auf die „eigentliche“ Essenz des Buddhismus zu beschränken.⁵⁰ Auf der anderen Seite zeigt sich jedoch auch in gebildeten Kreisen die Bereitschaft, magischen Kausalitäten einen gewissen Realitätscharakter zuzugestehen, von denen insbesondere in den tibetischen Schriften berichtet wird.⁵¹

Eine soziologische Betrachtung hat den Vorteil, hier nicht Partei ergreifen zu müssen, denn ihr geht es in religiösen oder spirituellen Fragen nicht um Wahrheitsansprüche, sondern um Reflexionsverhältnisse, die hier in der Praxis des westlichen Buddhismus eine Rolle spielen. Die Referenz auf die kanonischen Schriften des Buddhismus und die hieraus ableitbaren Kernlehren ist also nur insofern von Interesse, wie ebendiese von Schülern und Lehrern im Westen aufgegriffen werden. Wir fragen danach, was Schüler und Lehrer in ihrer Lebenspraxis damit machen, wie sie sich selbst zu bestimmten Dogmen und Lehren in Beziehung

⁵⁰ So formuliert Batchelor in „Buddhismus aktuell“, der Hauszeitschrift der Deutschen Buddhistischen Union: „Wenn ich beispielsweise in den Pali-Schriften lese, habe ich immer im Kopf: Könnte das ebenso ein Jainistischer Mönch oder ein brahmanischer Priester gesagt haben? Wenn es heißt: der Buddha wurde von jemanden gefragt: ‚Meine Mutter ist gerade gestorben. Als was wird sie wiedergeboren?‘ Und der Buddha antwortete: ‚Sie wird im Himmel der Dreiunddreißig wiedergeboren werden.‘, dann lege ich das höflich beiseite. [...] Mit anderen Worten: Durch diesen Prozess der Auslese gelangen wir möglicherweise zu einem klareren Bild dessen, was spezifisch für die buddhistischen Lehren ist und nicht aus der indischen Kultur und ihrer Entstehungszeit abgeleitet werden kann.“ (Batchelor 2013, S. 22)

⁵¹ Siehe hierzu die Aufarbeitung der Erfahrungen mit dem Lehrsystem des tantrischen Buddhismus von Stephen Butterfield (1994), in der deutlich wird, inwieweit auch hochgradig intellektuelle Schüler tief in die Weltsichten des tibetischen Buddhismus versinken. Als besonders tragisches Beispiel wird Ösel Tenzin besprochen, der Nachfolger von Chögyam Trungpa als Leiter des Naropa Instituts. Der an AIDS Erkrankte war offen der festen Überzeugung, dass seine Erkrankung beim Geschlechtsverkehr nicht übertragen wird, da er durch tibetische Mantren und die hiermit assoziierten Schutzgeister geschützt ist. In der Interpretation dieses Ereignisses durch die buddhistische Anhängerschaft zeigen sich wiederum die zwei unterschiedlichen Lesarten: Eine Gruppe sieht das Problem darin, dass Ösel Tenzin noch nicht hinreichend spirituell entwickelt war, behält also die magische Weltsicht bei. Die andere Gruppe sieht ihn sowie seinen Lehrer Chögyam Trungpa – wie alle Gurus – als fehlbare Menschen an.

setzen, welchen Interpretationen und Lesarten sie folgen und was dies jeweils für ihre spezifische Praxis bedeutet. Für uns sind die buddhistischen Lehren in diesem Kontext nur insofern interessant, als dass sie in die Reflexionsbeziehungen eintreten, die die Praxis von Schülern und Meditationslehrern bzw. deren Interaktion als handlungsleitende Orientierungen bestimmen.

I.2 Beispiel einer konkreten Praxis: *Vipassanā*-Meditation

Marta Meißner ist zum Zeitpunkt des Interviews 39 Jahre alt. Sie praktiziert seit 19 Jahren *Vipassanā*-Meditation in der Tradition S. N. Goenkas, der von dem burmesischen Lehrer U Ba Khin geschult und autorisiert wurde. Die Einführung in *Vipassanā*-Meditation erfolgt hier üblicherweise in Form von zehntägigen Kursen. Schülern, die sich schließlich diesem Weg verpflichtet fühlen und eine tägliche Meditationspraxis aufrechterhalten, stehen auch längere Kurse zur Verfügung. Frau Meißner hat ihren ersten zehntägigen Kurs in Indien „gesessen“.⁵² Wir gehen an dieser Stelle kurz auf das Kurssetting ein.⁵³

Setting eines Vipassanā-Kurses

Die Schüler werden nur dann für die Teilnahme an einem *Vipassanā*-Kurs zugelassen, wenn sie sich bereit erklären, für die ganze Dauer des Kurses dazubleiben und einige Vorschriften einzuhalten. Während des Kurses muss auf Alkohol- bzw. Drogenkonsum und auf sexuellen Umgang verzichtet werden. Des Weiteren wird der Schüler aufgefordert, neun Tage lang mit keinem der anderen Teilnehmer in Wort, Schrift oder Gesten zu sprechen. Diese Regeln sollen eine Atmosphäre schaffen, in der sich die Meditationsschüler ohne Ablenkungen der Selbstbeobachtung widmen können.

Innerhalb der Kurse gilt folgender fester Tagesplan:

- 4:00 – 4:30 Gong – Aufstehen
- 4:30 – 6:30 Meditation in der Halle oder auf dem Zimmer
- 6:30 – 8:00 Frühstückspause
- 8:00 – 9:00 Gruppenmeditation in der Halle
- 9:00 – 11:00 Meditation in der Halle oder auf dem Zimmer (nach Anweisung des Lehrers)

⁵² Diese Formulierung folgt der Ethnosprache der Schüler dieser Tradition. Demnach „sitzt“ man einen Kurs.

⁵³ Die folgenden Ausführungen zum Kurssetting sind angelehnt an Vogd (1998, S. 165ff.).

11:00 – 12:00 Mittagessen
 12:00 – 14:00 Ruhepause
 14:00 – 14:30 Meditation in der Halle oder auf dem Zimmer
 14:30 – 15:30 Gruppenmeditation in der Halle
 15:30 – 17:00 Meditation in der Halle oder auf dem Zimmer (nach Anweisung des Lehrers)
 17:00 – 18:00 Teepause
 18:00 – 19:00 Gruppenmeditation in der Halle
 19:00 – 20:00 Diskurs des Lehrers in der Halle
 20:00 – 21:00 Gruppenmeditation in der Halle
 21:00 – 21:30 Fragestunde in der Halle
 21:30 Nachtruhe, Licht aus

Während der zehntägigen Kurse wird zunächst dreieinhalb Tage lang *Ānāpāna*-Meditation praktiziert. Ziel der *Ānāpāna*-Meditation ist, über Achtsamkeit in Bezug auf die Atmung seinen Geist zu sammeln und seine Konzentration zu fördern. Dies geschieht, indem die Achtsamkeit auf ein Objekt fixiert wird, zumeist die Beobachtung der Ein- und Ausatmung. Die Schüler werden angewiesen, ihre Aufmerksamkeit auf den Bereich zwischen dem Ausgang der Nasenlöcher und dem Beginn der Oberlippe zu fokussieren und in einem Zustand müheloser Anstrengung jeden Atemzug zu beobachten. Wenn der Geist von der Betrachtung des Atems abschweifen sollte, wird er einfach wieder dorthin zurückgeführt. Nach einer gewissen Übungsdauer gelingt es dem Schüler in der Regel, seine Aufmerksamkeit über längere Zeit hinweg auf die Beobachtung seines Atems zu fixieren.

Die Einführung in *Vipassanā* findet gewöhnlich am Nachmittag des vierten Tages statt. Während bei der *Ānāpāna*-Meditation der technische Schwerpunkt auf der Entwicklung von Konzentration und Sammlung liegt und deshalb die Achtsamkeit auf ein Objekt – den Atem – fixiert bleibt, besteht in der *Vipassanā*-Meditation die Aufgabe darin, die Natur der geistigen und körperlichen Phänomene in ihrem Entstehen und Vergehen zu betrachten. Die Aufmerksamkeit des Schülers kann deshalb nicht auf den kleinen Bereich der Atmung beschränkt bleiben.

Diese sogenannte „Durchdringung der eigenen Wirklichkeit“ findet in der U Ba Khin-Tradition in systematischer Weise statt. Die Schüler sind zunächst aufgefordert, ihre Empfindungen an der Körperoberfläche zu beobachten. Dabei sollen sie methodisch vorgehen und der Reihe nach die Empfindungen in jedem Körperteil – von Kopf bis Fuß – beobachten. Sobald eine Empfindung wahrgenommen wird, sollte die Aufmerksamkeit auf die nächste Körperstelle gerichtet werden. Falls an manchen Körperbereichen noch keine Empfindung auftritt, ist der Schüler aufgefordert, an diesen sogenannten blinden Stellen für etwa eine Minute geduldig zu verweilen und erst dann zur nächsten Stelle überzuwechseln.

Erreichen die Schüler ein Stadium, in dem sie die ganze Körperoberfläche als freien Fluß von Empfindungen wahrnehmen, so sind sie aufgefordert, die Empfindungen ihres Körperinneren in systematischer Art und Weise zu beobachten.

Der Schwerpunkt der Achtsamkeit liegt während der Meditation auf den Empfindungen. Die anderen Bereiche des Erkenntnisprozesses – die Geisteszustände und die Inhalte des Geistes, wie z. B. Emotionen, Gedanken und Phantasien – sollen dabei aber im Hintergrund mitbeobachtet werden. Über die systematische Beobachtung der Körperempfindungen soll relativ schnell ein Stadium der inneren Öffnung, des freien Flusses der Empfindungen erreicht werden. Mit diesem Stadium kommen zwangsläufig auch die assoziierten mentalen Aspekte des Körper-Geist-Phänomens ins Bewusstsein. Hierbei kommen die Schüler mit den tieferen Schichten ihres Unbewussten in Kontakt und sollen in der gleichmütigen Betrachtung dieser Vorgänge die Möglichkeit haben, belastende Erlebnisse und Emotionen aufzuarbeiten und sich von ihnen zu lösen.

Die eigentliche Kunst der *Vipassanā*-Meditation besteht in der Balance von Gleichmut und Achtsamkeit. Gleichmut meint hier die vorurteilsfreie Beobachtung des Erlebens, ohne von den jeweiligen Erfahrungen überwältigt zu werden. Achtsamkeit ist die Entwicklung einer Sensibilität für die eigene psycho-physiologische Wirklichkeit, die eigenen körperlichen Empfindungen und die damit verbundenen Emotionen und Geistesinhalte.

Die Praxis der Meditation bewegt sich in der Balance, der Mitte zwischen den Polen Öffnung und Konzentration. Falls die Gefahr droht, dass der Schüler in der *Vipassanā*-Periode von seinen inneren Erfahrungen überwältigt wird, lenkt er seine Achtsamkeit wieder zurück auf die Atmung, oder – wenn dies ohne Erfolg bleibt – auf gröbere Körpervorgänge, wie zum Beispiel das Spazierengehen. Außerdem gibt es während des Kurses regelmäßig Gelegenheiten, mit anwesenden Lehrern (sogenannten Assistant Teachers) zu sprechen.⁵⁴

Am letzten Tag des Kurses, dem sogenannten *Mettā*-Tag, ist es den *Vipassanā*-Schülern wieder gestattet zu reden. Sie sind jedoch dazu aufgefordert, von nun an in einer ethischen und achtsamen Weise zu handeln und zu kommunizieren. Zu Beginn der Aufhebung des Schweigegebots wird eine weitere Meditationstechnik gelehrt, die *Mettābhāvana*-Meditation. In dieser Übung werden in der Vorstellung aus einer Haltung des inneren Friedens heraus allen Mitwesen positive Wünsche übermittelt. Der *Vipassanā*-Schüler wird hierbei aufgefordert, kurz innezuhalten und den Gedanken „Mögen alle Wesen glücklich sein“ zu fassen. Mittels der Technik der *Mettābhāvana*-Meditation sollen die Errungenschaften der *Vipassanā*-Meditation dem Wohl der Mitmenschen gewidmet werden. Gleichzeitig stellt der *Mettā*-Tag nach

54 Siehe zur ausführlichen Einführung in die *Vipassanā*-Meditation in der Tradition von S. N. Goenka Hart (2006).

der intensiven Schweigephase eine geordnete, weil spezifisch gerahmte Rückverortung in den sozialen Alltag dar.

Fortgeschrittene Schüler, die in ihrem Alltag die buddhistischen Tugendregeln einhalten (insbesondere auf den Konsum von Alkohol und Drogen verzichten sowie in einer festen Partnerschaft oder sexuell enthaltsam leben) können auch längere Meditationskurse (20, 30, 45 Tage) besuchen, sofern sie ihren täglichen Meditationsübungen nachkommen. Diese Kurse folgen dem gleichen Tagesablauf wie der zuvor geschilderte zehntägige Kurs und finden im Schweigen statt. Für ein Drittel des Kurses wird *Ānāpāna*-Meditation geübt, anschließend *Vipassanā*, am letzten Tag wieder die *Mettā*-Meditation.

Liebe und Auflösung – doch nur veränderliche Empfindungen

Kommen wir nun zurück zu Marta Meißner. Im Interview berichtet sie von einer eindrücklichen Erfahrung, die sie während eines 20-tägigen Kurses erlebt hat:

Frau Meißner: Und/ und was in dem Zwanziger, auch weil du da gerade so explizit nachgefragt hattest, ähm, was/ was ich, äh, da für ein Erlebnis hatte, war in/ während der *Ānāpāna*-Phase, ähm, da hatte ich so ein ganz vergleichbares Erlebnis wie in meinem ersten Kurs, nur dass es eben nicht *Vipassanā* war, sondern dass es wirklich nur *npsna* war. Nur in Anführungszeichen. Also ich habe die Macht von *Ānāpāna* kennengelernt (Lachen) und/ und bin da wirklich irgendwie in so einer, ja, das klingt jetzt ein bisschen abgefahren, aber irgendwie so ein/ so einer anderen Dimension gelandet in dieser einen Sitzung. Da habe ich mal geguckt, wie lange kannst du *Addhitana* sitzen (Lachen). Und so nach (lachend) zweieinhalf, drei Stunden *Addhitana* ging es dann irgendwie total ab, also ganz genau kann ich es dir nicht mehr sagen, aber ich weiß, dass ich unge/ in einen Raum getreten bin, der auch ganz frei war, ganz grenzenlos. Und in dem Moment eine unglaublich/ also zwei Sachen passiert sind. Einmal *Mettā*, das war einfach nur noch *Mettā*. Ich habe so eine Liebe und gepaart mit dieser Liebe so eine Dankbarkeit gespürt. Also diese WAHNSINNIGE Dankbarkeit kam hoch, ne. Das war auch immer so ein Meilenstein bei mir. Das ist ja auch eben eine Entwicklungsstufe – glaube ich. Ich habe, ähm/ ich glaube du bist der Dritte, dem ich das erzähle so. Das/ das/ wie gesagt, ich rede da normalerweise nicht so darüber. Ähm, ich habe das dann einfach mal so stehen lassen und habe dann im Nachhinein mit einem, äh, damals sehr guten Freund von mir, der mittlerweile auch Assistentzlehrer ist. Der hatte mich dann besucht und dem habe ich das dann erzählt. Und der meinte dann, das war nicht so schön, der hat mich nur angelächelt und meinte: „just a game of sensations“.

Im Folgenden interpretieren wir diese Sequenz in Hinblick auf die komplexen Reflexionsverhältnisse, die sich in Hinblick auf das Verhältnis der Schülerin zu sich selbst, zum Schulungssystem und zu ihrer

Ursprungskultur dokumentieren (siehe zur Konzeption der verkörperten Reflexionsverhältnisse Kap. II.7). An dieser Stelle erfolgt daher ein kurzer analytischer Aufschlag, der darauf hinweisen soll, wo die noch folgenden Rekonstruktionen der Empirie hinführen könnten.

In ihrer Erzählung berichtet Frau Meißner von einer intensiven Erfahrung, die nur aus der Erste-Person-Perspektive zugänglich ist, denn auf inneres Erleben lässt sich bekanntlich nicht zeigen. Das Glück oder der Schmerz des anderen ist als phänomenale Erfahrungsqualität nicht erlebbar. Sie ist im empathischen Analogieschluss für denjenigen verstehbar, der Ähnliches erlebt hat.⁵⁵ Oder es kann durch wahrnehmbare leibliche Ausdrucksformen, die die Erzählung begleiten, auf sie rückgeschlossen werden, etwa wenn die Erzählung eines bewegenden Erlebnisses mit Tränen begleitet wird. Auf diese Weise wird deutlich, dass der entsprechende Bericht auf ein bewegendes Erlebnis verweist, dessen Erinnerungsspur auch seine emotionale Bedeutung mitführt.

Gleichzeitig ist aber zu berücksichtigen, dass sich der Bericht Frau Meißners in eine rekonstruktive Gattung einfügt, entsprechend der es sich um eine reflektierte, über sprachliche und symbolische Formen angeeignete Erfahrung handelt, also um den Nachtrag eines Erlebens, das bereits durch Interpretation angeeignet wurde.

Mit Sharf lässt sich fragen, inwieweit das Erfahrene von seiner Interpretation zu trennen ist. Im Sinne einer „rhetoric of experience“ (Sharf 2000) verdeckt die Rede von der Bedeutung der persönlichen Erfahrung den kulturwissenschaftlichen Befund, dass selbst intimste Erfahrungsdimensionen kulturell geprägt sind.⁵⁶ Auch spirituelle Erfahrungen wie die, von der Frau Meißner hier berichtet, wären also in diesem Sinne als extim bzw. transindividuell zu sehen (fast ist man geneigt, „transpersonal“ zu sagen), da sie zwar persönlich erlebt werden, aber sowohl in Hinblick auf ihre Attribute und Symbolik wie auch in Bezug auf ihre sinnliche Manifestation als kulturell geprägt zu sehen sind.

Die Erzählung Frau Meißners beginnt mit einem Verweis auf den spezifischen institutionellen Kontext, der diese Erfahrung evoziert, einen Meditationskurs für *fortgeschrittene* Schüler. Im hier gewählten Beispiel wurde die Schülerin angewiesen, 19 Tage in Stille zu verharren. Mit Ausnahme von wenigen, kurzen Interviews mit der Lehrerin herrscht das Schweigegebot. Für 10-11 Stunden täglich besteht die Aufgabe darin, sich auf dem Boden sitzend bestimmten Meditationsübungen zu widmen und auch in den Pausenphasen sollten die Achtsamkeitsübungen

⁵⁵ Siehe zur Konzeption solch „konjunktiver Erfahrungsräume“ Mannheim (1980) und Bohnsack (2007).

⁵⁶ Hubert Knoblauch (1999) weist dies am Beispiel der Nahtoderfahrungen auf und kann zeigen, dass die religiösen und philosophischen Formatierungen nicht nur in die Interpretation, sondern auch in die symbolische Ausgestaltung dieser Erfahrungen hineinreichen.

beibehalten werden. Abendlich finden Lehrvorträge statt, in denen in Anlehnung an klassische buddhistische Texte des *Pāli*-Kanons der Sinn der Übungen im Zusammenhang mit dem Kurs sowie darüber hinausgehend für die Lebenspraxis der Meditationsschüler erklärt wird. Es handelt sich also um ein institutionelles Setting, das nicht nur bestimmte Formen von Erfahrungen evoziert, sondern zugleich einen Reflexionsrahmen liefert, mit dem diese verstanden und interpretiert werden können.

Folglich ist die auf diesem Wege vermittelte Meditationspraxis – und die damit einhergehenden unterschiedlichen Erfahrungen, seien es Schmerzen, Zweifel oder aber ekstatische Gefühle grenzenloser Liebe oder spirituelle Einsicht – sowohl eine vorreflexive, körperlich vollzogene Praxis, die dem Erleben und der reflexiven Aneignung vorangeht, als auch eine reflexiv vermittelte.

In einem dynamischen Wechselspiel von Reflexion und Erleben wird Erfahrung produziert. Sich von den Schmerzen, die durch das lange Sitzen entstehen, nicht von der Meditationspraxis ablenken zu lassen, verlangt beispielsweise nach einem Deutungsrahmen, der die Schmerzen entgegen des Common Sense als positiven Aspekt der Übung verstehen und bewerten lässt. Wenn der Schüler dann die Erfahrung macht, dass Schmerzen wieder verschwinden können, wenn er die Übung in einer bestimmten Weise weiterfolgt, werden die Lehren rekursiv bestätigt. Genau dies erfährt Frau Meißner in ihrer Auflösungserfahrung. Was gelehrt wurde, bekommt dadurch einen wahrhaftigen Charakter.

Bei Frau Meißner handelt es sich um eine fortgeschrittene Praktizierende, die bereits eine Reihe von Kursen absolviert hat. Sie weiß bereits um die theoretischen Konzepte, welche die Meditationspraxis rahmen. Sie weiß, wie sich andere fortgeschrittene Praktizierende verhalten und kann sich hieran orientieren, und sie hat nicht zuletzt selbst etliche Zyklen im Wechselspiel von Reflexion und Erleben durchlaufen. In gewissem Maße verkörpert sie damit bereits die Praxis ihres Schulungsweges.

Darüber hinaus deuten sich in ihrer kurzen Erzählung schon spezifische Elemente der Didaktik des Lehrsystems der U Ba Khin-Schule an. Als Frau Meißner einem angehenden Meditationslehrer von ihrer Erfahrung erzählt, erfährt sie als „nicht so schön[e]“ Reaktion, dass dieser ihr Erlebnis „runterspielt“. Es sei „nur ein Spiel der Empfindungen“ und damit unbedeutend. Diese Szene verweist auf den in dieser Tradition recht typischen Verlauf eines Lehrer-Schüler-Dialogs. Immer wenn ein Schüler von einer besonders erhebenden, ekstatischen oder anderweitig eindrucksvollen Erfahrung oder gar einem Erleuchtungserlebnis berichtet, weisen die Lehrer eindrücklich darauf hin, dass das Erlebnis keine Bedeutung habe, bzw. dass es sich hierbei um ein Artefakt handele, das durch die Übung oder andere Faktoren hervorgerufen worden sei und damit keinen besonderen Wert im Sinne einer festzuhaltenden Erkenntnis habe.

Hier offenbart sich also ein Spannungsfeld. Induziert durch die Meditationsübung macht Frau Meißner eine äußerst eindrucksvolle Erfahrung, die jedoch kommunikativ als unbedeutend bewertet wird. Entsprechend dieses Arrangements schickt es sich normalerweise nicht, hierüber zu sprechen. Das Forschungsinterview ist eine der wenigen Ausnahmen, in denen dieses Spannungsfeld von prägender Erfahrung („diese WAHNSINNIGE Dankbarkeit kam hoch“) und der Abwertung eben dieser Erfahrung („das war nicht so schön“) geschildert werden kann. Mit fortgeschrittenen Schülern kann man in der Regel nicht über ein solches Thema sprechen, da dies offenbaren würde, dass der Schüler die Lehre nicht verstanden hat, nicht an solchen Erfahrungen zu hängen.

Anfänger und Außenstehende können außerdem die Erfahrungsqualität kaum nachempfinden und scheiden dementsprechend als kompetente Gesprächspartner aus. Als Referenz bleiben für die fortgeschrittenen Schüler nur noch die Schriften des buddhistischen Kanons selber übrig, die solche Erfahrungen als „Stadien der Vertiefung“ beschreiben („so ein Meilenstein bei mir“ und „das ist ja auch eben eine Entwicklungsstufe glaube ich“), diese dann jedoch im Einklang mit der hier zum Ausdruck kommenden Didaktik und Lehre als Übergangsphänomene bezeichnen, die nicht mit dem verwechselt werden dürfen, auf das es eigentlich ankomme (vgl. etwa die *Visuddhi-Magga* des *Buddhaghosa* 2003, S. 765ff.).

Wie bereits gesagt haben wir es hier mit der zunächst paradox anmutenden Konstellation eines Schulungssystems zu tun, das in Perioden intensivster Meditationspraxis außeralltägliche und bedeutungsvolle Erfahrungen evoziert, um gleichzeitig zu vermitteln, dass diese als unbedeutend zu bewerten sind. In diesem Rahmen begegnen wir einem auf den ersten Blick recht ungewöhnlichen didaktischen Arrangement bestehend aus einer übergreifenden Lehre (einschließlich der kanonischen Literatur), verschiedenen Praktiken der Evokation außeralltäglichen Erlebens (Kurse von 10, 20, 30 Tagen oder noch längeren Phasen des intensiven Meditierens im Sitzen), dem hierdurch evozierten individuellen Erleben (seien es Ekstasen, Phasen des Zweifels und der Depression oder einfach nur Langeweile) und einer spezifischen Form der Reflexion des Erlebens, das hiermit zur Erfahrung wird. Nicht zuletzt gibt es eine spirituelle Gemeinschaft, die zeigt, wie der richtige Umgang mit solchen Erfahrungen aussieht, nämlich nicht darüber zu reden, um zu zeigen, dass man ihnen keine Bedeutung beimisst.

Eine weitergehende Analyse kann zudem zeigen, dass die Reflexion der Erfahrung, welche das Erfahrene zur Erfahrung werden lässt, in zweifacher Weise kulturell geprägt zu sein scheint, nämlich einerseits durch die Kultur, die sich die Schüler mit der Sozialisation in einer konkreten buddhistischen Schule aneignen, und andererseits durch die Ursprungskultur, aus der die Adepten stammen.

Erstere zeigt sich in bestimmten Haltungen (z. B. der „richtigen“ Sitzhaltung), spezifischen Formen des Sprechens (z. B. der Verwendung bestimmter Phrasen oder Reflexionsfiguren), aber auch in Form von Tabus (das, worüber man normalerweise nicht miteinander spricht). Hier sind jeweils Grade der Aneignung zu erwarten, zunächst die oberflächliche Aneignung von Redeweisen, dann die mimetische Übernahme von Haltungen und schließlich die Inkorporation eines Habitus, durch die Reflexion und Erleben zu einer mehr oder weniger authentischen Einheit finden können.

Die zweite, ursprünglichere kulturelle Prägung geschieht durch die moderne westliche Kultur in ihren vielfältigen Varianten. Erst aus dieser Perspektive macht es Sinn, vom Buddhismus *im Westen* zu sprechen. Als übergreifendes Merkmal dieser kulturellen Formation ist vor allem die moderne, funktional differenzierte Gesellschaft anzusehen, die als Folge ihrer Ausdifferenzierung vor allem das Individuum affiniert. Damit einhergehend treffen wir auf eine Kultur, die in einer bestimmten Weise Geschlechterverhältnisse thematisiert, kritisches Denken pflegt, mit wissenschaftlichen Reflexionsformen vertraut ist und zudem auf allen Ebenen Anspruch auf Partizipation stellt. Darüber hinaus ist die westliche Kultur nolens volens durch die christlichen Religionen sowie durch altgriechisch fundierte Metaphysik geprägt – und sei es nur in der Form, dass sich ihre Ideengeschichte und spezifische Form der Aufklärung an den hiermit angelegten epistemischen und ontologischen Grundunterscheidungen abzuarbeiten hat. Dementsprechend ist zu erwarten, dass auch die säkularisierte westliche Gesellschaft in Hinblick auf ihre Vorstellungen von Befreiung und Erlösung weiterhin an christliche Bilder und Narrative anknüpft (etwa in Bezug auf die Themen „Schuld“ und „Sühne“, die Unterscheidung zwischen dem „Guten“ und dem „Bösen“, die Vorstellung vom Paradies oder dem Verweis auf die allumfassende Liebe Gottes).⁵⁷

Die vom indischen oder chinesischen Denken geprägten Kulturen eröffnen demgegenüber einen anderen kulturellen Raum, der in seiner Epistemologie durch eine andere Konfiguration von Bildern und Unterscheidungen geprägt ist. Das indische Denken fasst die Differenz von Himmel und Hölle, Sein und Nicht-Sein (und damit von Leben und Tod) nicht als Ausschließungsverhältnis und bereitet damit den Boden für eine Philosophie, die eher zyklisch denn linear denken und wahrnehmen lässt.⁵⁸

57 Mit Recht weisen kulturphilosophisch sensitive Autoren auf die soteriologische Nähe des jüdisch-christlichen Denkens zum Marxistischen hin. Siehe etwa Camus (1953) oder Bloch (1980). Der Zusammenhang zwischen Liberalismus und Religion wurde von Max Weber (2005) aufgezeigt. Siehe aber auch Benjamins „Kapitalismus als Religion“ (siehe Baecker 2003).

58 Insbesondere für China lässt sich darüber hinaus mit François Jullien (1999; 2006) fragen, was es bedeutet, wenn eine Kultur noch nie die Frage nach Gott oder der Wiedergeburt zu stellen brauchte und darüber hinaus eine Epistemologie

Auf den Interviewausschnitt bezogen lässt sich dementsprechend vermuten, dass die Schülerin die grenzenlose Liebe und die hiermit einhergehende Dankbarkeit, von der sie in Hinblick auf ihre Erfahrung berichtet, vor dem Hintergrund der abendländischen Geistesgeschichte als soteriologisches Ziel sieht, weshalb beides eine außerordentliche Relevanz für sie bekommt. Im Gegensatz dazu sind im buddhistischen Denken auch die göttlichen Zustände – und so auch die Erfahrung grenzenloser Liebe – bedingte, vergängliche Zustände und dürfen folglich nicht mit der Befreiung verwechselt werden. Dies schließt jedoch nicht aus, dass gerade solche Erlebnisse für die Praktizierenden eine große Bedeutung haben können. Subjektive Erfahrung und die durch die Lehre vermittelte Reflexionstheorie treten hier in ein interessantes Spannungsverhältnis.

Habituelle Veränderungsprozesse: Praxis, Erleben und Reflexion

Die vorangehenden Ausführungen dürften zunächst ausreichen, um die Komplexität und die sich hieraus ergebenden methodologischen Herausforderungen zu verdeutlichen, der sich eine praxistheoretisch informierte Untersuchung zum Buddhismus im Westen zu stellen hat.

Als Material liegen uns beispielsweise Berichte von Erfahrungen vor, doch wir wissen, dass diese als kulturell formatiert zu betrachten sind. Wir begegnen außerdem institutionalisierten Schulungssystemen, die beanspruchen, den Habitus ihrer Adepten im Sinne einer tertiären Sozialisation⁵⁹ verändern zu können. Resultat dieser Veränderung soll sein, dass sie glücklichere Menschen werden, indem sie lernen, Dinge anders zu sehen und zu erleben als zuvor. Wir finden darüber hinaus einen Corpus kanonisierter Lehren vor, die recht abstrakt formuliert sind, und treffen auf lebendige Lehrerpersönlichkeiten, die diese Lehren interpretieren und in konkrete Schulungswege überführen. Wir können auch eine Gemeinschaft von Praktizierenden beobachten, die an der Sozialisation der Adepten teilhat. Bei all dem haben wir es mit der rekursiven Beziehung von Praxis, Erleben und Reflexion zu tun, die unweigerlich in jede menschliche Praxis eingelagert ist.

Wenn wir uns in Bezug auf die Interpretation dieser Beziehungen auf die sprachlichen Konstruktionen religiöser oder spiritueller Wirklichkeit beschränken würden, würden wir unbeachtet lassen, dass buddhistische

entwickelten konnte, die die Subjekt-Objekt-Unterscheidung weniger hart konfiguriert. Hiermit ergab sich in der chinesischen Adaption des Buddhismus, im Chan (in Japan „Zen“), die Möglichkeit, sich auch von einigen typischen religiösen Vorstellungen des indischen Denkens zu lösen.

59 Wenn wir die schulische Sozialisation nach der Familie als den zweiten prägenden Sozialisationsprozess auffassen, dann gewinnt das intensive buddhistische Training erst als tertiäre Sozialisation Bedeutung, da im Westen Kinder oder Jugendliche in der Regel kaum intensiver in Kontakt mit intensiver buddhistischer Praxis kommen.

Schulungsinstitutionen in hohem Maße körperliche Erfahrungen evozierten. Wenn wir die langen Perioden meditativen Sitzens im Zen oder in der *Vipassanā*-Meditation betrachten oder den Vollzug zigtausender Niederwerfungen im *Ngöndro* des tibetischen Buddhismus, wird deutlich, dass eine Auseinandersetzung mit buddhistischer Schulung nicht umhin kommt, die Verschränkung von Praxis und Erleben zu berücksichtigen. Es wäre jedoch unsinnig, die Praxis von ihrer Reflexion zu trennen. Wenn wir stattdessen Reflexion, Praxis und Erleben als eine dynamische Wechselbeziehung verstehen, können sich hier unterschiedliche Verhältnisse der Aneignung zeigen. Reflexion, Deutung und Sinngebung können zunächst als äußere Form erscheinen, etwa in dem Sinne, dass ein Schüler den Lehrreden folgt, obwohl diese für ihn noch keinen Sinn ergeben. Wenn der Schüler dann Teil einer spezifischen Gemeinschaft geworden ist, mögen sie als sozial vermittelte Form auftreten, denn der Schüler weiß nun, welche Dogmen und Denkfiguren in der Gemeinschaft gelten und kann sich in den sprachlichen Formen „korrekt“ bewegen. Als tiefste Form der Aneignung folgt schließlich der Habitus, d. h. dass Erleben und Reflexion im Sinne von Bourdieu eine habitualisierte Einheit bilden, die im Vollzug natürlich und authentisch wirkt.

Die Idee der Sozialisation durch die buddhistische Schulung wirkt plausibel, wenn man einerseits bedenkt, dass der buddhistische Pfad beansprucht, den Habitus der Schüler zum Besseren wenden zu können. Außerdem steht hinter der Hinwendung zum Buddhismus oftmals die Motivation, sich verändern zu wollen. Vor diesem Hintergrund ist zu vermuten, dass wir empirisch bei vielen Schülern auf ein Phänomen treffen, das Bourdieu als einen „gebrochenen Habitus“ charakterisiert. Gemeint ist hiermit, dass die kulturellen Muster der primären und sekundären Sozialisation, also all die Aspekte der westlichen Ursprungskultur in ihren individuellen Ausprägungen, (noch) nicht im Einklang sind mit jenen kulturellen Mustern, die die buddhistischen Praxen der jeweiligen Schulen als tertiäre Sozialisation vermitteln.⁶⁰

Zugleich – und dies ist ein Punkt, den wir bislang nur ansatzweise berührt haben – verweist das Habituskonzept auf die anthropologische Konstante, dass die menschliche Biologie bestimmte Kognitionen

60 „Der Habitus ist weder notwendigerweise angemessen noch notwendigerweise kohärent. Er verfügt über Integrationsstufen, die vor allem ‚Kristallisierungsstufen‘ des eingenommenen Status entsprechen. So lässt sich beobachten, dass widersprüchliche Positionen, die auf ihre Inhaber strukturelle ‚Doppelzwänge‘ ausüben können, oft zerrissen, in sich widersprüchlichen Habitus entsprechen, deren innere Gespaltenheit Leiden verursacht. [...] Folglich kann es geschehen, dass – nach dem Paradigma Don Quichottes – die Dispositionen mit dem Feld und den für seinen Normalzustand konstitutiven ‚kollektiven Erwartungen‘ in Mißklang geraten. Dies ist insbesondere dann der Fall, wenn ein Feld eine tiefe Krise durchmacht und seine Regelmäßigkeiten (oder sogar seine Regeln) grundlegend erschüttert werden.“ (Bourdieu 2001, S. 205f.)

ermöglicht. Erfahrungen tiefer meditativer Versenkung, innerhalb derer Raum- und Zeitkonzepte transzendent werden, sind offensichtlich psychobiologisch möglich und zunehmend auch erklärbar (s. ausführlicher Kap. II.3). Die Psychologie kann inzwischen Bedingungen für selbstversunkene menschliche Praxen benennen, die mit Glückserleben einhergehen.⁶¹

Vor allem mit Verweis auf das zuvor interpretierte Beispiel wäre es jedoch ein Missverständnis, buddhistische Spiritualität allein mit der Erfahrung bestimmter Bewusstseinszustände gleichzusetzen. Die buddhistischen Schulungswege beruhen vielmehr auf einem komplexen Arrangement der Induktion von Erfahrungen und deren Reflexion bzw. der Induktion und Reflexion von „Nicht-Erlebnissen“, wenn man betonen will, dass es gar nicht darauf ankommt, bestimmte Zustände zu erreichen. Dieses Arrangement findet im Kontext einer sozialen Institution (der jeweiligen Schule) statt, die vermittelt, indem sie Haltungen (re-) produziert und aufführen lässt, die *zeigen*, worum es eigentlich geht.

Im Sinne einer starken praxistheoretischen These erscheint damit gerade auch die Leiblichkeit des anderen als notwendige Voraussetzung, um solche Veränderungsprozesse möglich werden zu lassen.⁶²

Die Erfahrungen eines Meditationsschülers sind vor diesem Hintergrund zugleich als soziales wie psychologisches Phänomen anzusehen. Darüber hinaus sind Worte, Konzepte und Haltungen, die eingenommen, gedacht und reflektiert werden können, einer Sphäre entlehnt, die das Individuum immer schon transzendent, ihm vorrangig ist, da der Andere mit seiner Geschichte und Kultur immer schon da gewesen ist, *bevor* sich mein Selbst im Nachtrag als ein In-Beziehung-Setzen von *mir* und *dir* als diese Beziehung fühlende und damit repräsentierende Reflexion ausdifferenzieren kann (s. ausführlich Kap. II.7).

Soziologen, die sich mit spirituellen Schulungswegen beschäftigen, kommen damit nicht umhin, neben der Erfahrung auch dem *Sich-mit-Anderen-in-Beziehung-Setzen* besondere Aufmerksamkeit zu schenken, denn gerade in Letzterem zeigen sich buchstäblich die Arrangements, in denen Erleben und Reflexion zueinander in Beziehung gesetzt werden.

61 So etwa in der Forschung zum flow (vgl. Csikszentmihalyi 1985).

62 Der Leib des Anderen zeigt als Vorbild oder Spiegel, was dem Adepten aufgrund der eigenen kulturellen Prägung und dem hiermit einhergehenden Habitus noch nicht vertraut sein kann, aber durch die Konjunktion mit dem Anderen – über die mimetische Aneignung – vertraut werden kann. Sei es der authentische Lehrer, der Meister, dem entsprechende Verwirklichung attestiert wird, der Lama, der auf seine frühere Wiedergeburt verweist, oder auch nur die Gemeinschaft der Praktizierenden – die abstrakten und für den außen Stehenden oftmals kontraintuitiven Lehren des Buddhismus werden erst durch das lebendige Gegenüber zur Realität. Man könnte auch sagen: Nur auf diese Weise können sie inkarniert werden. Siehe hierzu ausführlicher vor allem Kap. II.5 und III.5.

Der jeweils spezifische Typus des Arrangements der Beziehung von Erleben und Reflexion, in die ein Schulungssystem einsozialisiert, kann also als Eigenwert dieser buddhistischen Schule gesehen werden.

Eine solche Betrachtungsweise gestattet, die Erlebens- und Erfahrungsdimension von Praktizierenden zu berücksichtigen, ohne davon ausgehen zu müssen, dass die Schüler der einen Tradition das gleiche erleben bzw. ihre Erfahrung in gleicher Weise reflektieren wie die Schüler einer anderen Schule. Es braucht dementsprechend auch keine Einigkeit darüber zu bestehen, worin heilsame oder erleuchtende Erfahrungen bestehen. Es braucht nicht einmal davon ausgegangen zu werden, dass alle Schüler einer Schule die gleichen Erfahrungen machen. Es genügt ein hinreichendes, geteiltes Verständnis darüber, wie und durch wen und durch welche Praxis die Reflexions- und Selbstverhältnisse repräsentiert werden, in denen sich der „richtige“ Habitus ausdrückt.

Damit solche Arrangements als soziale Institutionen tragen, bedarf es der Ausdifferenzierung der Trias von Meister, Anfänger und fortgeschrittenem Schüler. In dieser Rollendifferenzierung wissen die Anfänger, an wem sie sich orientieren können und dass sie selbst noch nicht wissen, „worum es geht“. In der Gruppe der Fortgeschrittenen weiß man zwar bereits, worauf es ankommt und wie man sich im Kontext spiritueller Gemeinschaften angemessen zu verhalten hat. Jedoch ist man sich auch der eigenen Unzulänglichkeiten bewusst sowie der Tatsache, dass man weiterhin auf dem Weg ist, also noch nicht vollkommen „verwirklicht“ oder „erleuchtet“ ist. Der Lehrer mag sich zwar seinerseits bewusst sein, dass auch er nur *mit Wasser kochen kann*, nichtsdestotrotz hat er die Lehre zu repräsentieren und damit eine Rolle einzunehmen, die im Sinne eines Idealselbst immer schon über ihn hinausweist. Die Lehrerposition geht dementsprechend immer auch mit einer gewissen institutionellen Distanz einher. Die Begegnung mit dem Lehrer ist keine profane, sondern eine außeralltägliche Interaktion, die durch rituelle Formen geschützt ist, etwa indem der Lehrer in Meditationshaltung auf einem erhöhten Platz sitzt. Ein Zuviel an alltäglicher Nähe würde diese Rolle korrumpern und den dahinter stehenden Menschen mit seinen persönlichen Eigenarten zu stark in den Vordergrund stellen.

In der Lehrerrolle soll also einerseits das soteriologische Ideal des jeweiligen Schulungsweges repräsentieren werden, andererseits kann sie aber nur von einem konkreten menschlichen Wesen mit seinen jeweiligen Schwächen ausgefüllt werden. Hierdurch entsteht ein Spannungsfeld, das keineswegs als ein Nebenschauplatz buddhistischer Praxis betrachtet werden darf, sondern aus einer soziologischen Betrachtungsweise als konstitutiv für die Dynamik der buddhistischen Schulungswege angesehen werden muss. Ein religiöses oder spirituelles Lehrsystem wird erst dann lebendig, wenn es in eine konkrete Lebenspraxis übersetzt wird. Gegenüber der vermeintlichen Reinheit abstrakt formulierbarer

Konzepte und Ideale muss das reale Leben aber immer unrein und unvollkommen anmuten. Menschliche Lebensvollzüge sind viel zu komplex und vielschichtig, als dass sie in eine eindeutig bestimmbar Form überführt werden könnten.

Vor diesem Hintergrund ist der unperfekte und damit menschlich und authentisch erscheinende Lehrer die entscheidende Projektionsfläche, an die im Guten wie im Schlechten angeknüpft werden kann. Produktiv gewendet kann dieses Spannungsfeld dazu führen, in (mimetischer) Identifikation mit dem Anderen die dem Anderen zugeschriebenen Eigenschaften selbst zu entwickeln. Negativ gewendet kann hieraus eine unheilsame Beziehungsdynamik erwachsen, die kultischem Verhalten und der Billigung von Machtmisbrauch Vorschub leistet (s. Kap. III.5).

Die einzelnen Schulen unterscheiden sich in Hinblick auf die Frage, wie stark die hierdurch aufgespannte Dynamik innerhalb der buddhistischen Schulung thematisiert wird. Auf der einen Seite steht der tibetische Tantrismus, der seinen Schülern empfiehlt, den Lama in allen seinen Ausdrucksformen nahezu gottgleich zu sehen, auf der anderen Seite die Laienbewegungen des *Theravāda*-Buddhismus, in denen der Meditationslehrer selbst vorrangig Übender bleibt, wobei aber auf eine Traditionslinie in hohem Maße verwirklichter Lehrer verwiesen wird, die die gleiche Praxis unterrichtet haben. Wenngleich es Unterschiede in der Gestaltung gibt, so findet jede buddhistische Schulung jeweils in einem konkreten sozialen Feld statt, das Positionen reproduziert, welche unterscheiden lassen, wer den symbolischen Wert des Feldes am besten repräsentiert und wer noch am Anfang steht.⁶³

Die konkrete Praxis innerhalb eines buddhistischen Schulungsweges kann damit als komplexes Arrangement einer tertiären Sozialisation beschrieben werden, die in Hinblick auf die sie konstituierenden Merkmale und Beziehungen durchaus nachvollziehbar ist. Die Reflexionen Frau Meißners über eine für sie hoch signifikante Meditationserfahrung lassen ahnen, was dies bedeutet.

I.3 Pfad und Frucht: Erleuchtung am Horizont

Die vorangehenden Ausführungen lassen deutlich werden, dass die buddhistischen Schulen auf eine bestimmte Form der Sozialisation ihrer Adelten zielen und hierfür eine mehr oder weniger ausgearbeitete Didaktik anbieten. Deshalb werden wir im Folgenden ausführlicher auf die in den

63 Bourdieus Konzeption des sozialen Feldes erklärt auch, warum sich unterschiedliche Schulen nicht einig darüber zu sein brauchen, ob die Lehrer der jeweils anderen Schule ebenfalls entsprechende Qualitäten besitzen. Das entscheidende Moment ist die im Feld aufgespannte Dynamik und nicht die von einem äußeren Beobachter feststellbaren Qualitäten. Vgl. Bourdieu (2000).

kanonischen Quellen formulierten Selbstbeschreibungen und theoretischen Konzepte der unterschiedlichen buddhistischen Traditionen schauen.

Als soteriologische Grundfigur der buddhistischen Lehren haben wir bereits die vier Edlen Wahrheiten benannt, die an die universelle Erfahrung des Leidens andocken und sukzessive auf einen Pfad verweisen, auf dem sich die Ursachen des Leidens erkennen und überwinden lassen. Das Bild des Pfades suggeriert eine sowohl räumliche wie auch zeitliche Struktur, da es definierte Stadien gibt, für deren Erreichen man Zeit benötigt. Zugleich verweist das soteriologische Ziel auf einen Bereich, der außerhalb von Raum und Zeit besteht. Da die buddhistischen Lehren die Ursachen des Leidens im menschlichen Wollen und Begehrten sehen, ergibt sich als weitere paradoxe Beziehung, dass man die Befreiung zwar anstreben kann (indem man den Pfad geht), man die *Frucht* aber nicht wollen darf, da der Wunsch oder die Sehnsucht nach Erlösung in den Bereich des mit dem Pfad zu überwindenden Begehrens gehört.

Folgerichtig gibt es – wie im Zen und im tibetischen Buddhismus formuliert wird – nichts zu erreichen und auch keine Erkenntnis zu erlangen (so im Herz-Sutra), denn „der große Weg ist ohne Tor“ (Mumonkan, zitiert nach Samy (2014, S. 1) und die sogenannte höchste Sicht besteht dementsprechend nicht in einer bestimmten spirituellen Übung, sondern in einer Haltung, die man eher als Nichtmeditation denn als meditative Übung bezeichnen kann.⁶⁴

Vor allem der Weg des Zen wird nicht müde zu betonen, dass es nichts zu erreichen gibt, weil die Erlösung immer schon da ist. Die Buddha-Natur ist nicht zu erlangen, man hat sie bereits, so Dōgen Zenji. Wenn wir aber schon alle Buddhas sind, wozu dient dann eine spirituelle Übung bzw. würde nicht die Vorstellung von einem Weg bzw. eines graduellen Zugangs zur Erleuchtung im Widerspruch zur Idee der Buddhaschaft stehen? Wenngleich innerhalb der Geschichte des buddhistischen Denkens immer auch wieder Positionen vertreten wurden, die die Vorstellung eines Pfades grundsätzlich ablehnen,⁶⁵ folgen gewissermaßen alle im Westen vertretenen Schulen der Konzeption eines Stufenweges, wohlwissend, dass die Beziehung von Frucht und Pfad nicht ohne logische Brüche ineinander überführbar ist, also nur komplex bzw. dialektisch zu fassen ist.

⁶⁴ So z. B. im Verweis auf Tilopa, den indischen Vater der tibetischen Kagyü-Schule bei Brown (2006, S. 432).

⁶⁵ Aber auch hier kann man sich mit Blick auf die Überlieferung mit Dumoulin (1985, S. 103ff.) fragen, ob nicht die „Plötzlichkeit des Südens“ und „Allmählichkeit des Nordens“ als paradoxe Einheit zu verstehen sind, und zwar weniger in Bezug auf reale regionale Verortungen denn als konzeptionelles Paar, das ideell zusammengehört und dementsprechend zusammen zu denken ist.

Entwicklungsmodell im Theravāda-Buddhismus

Im Folgenden werden wir genauer darauf eingehen, wie in den kanonischen Schriften der drei großen Traditionen die Beziehung zwischen Pfad und Frucht (Befreiung) konzeptualisiert wird. Zunächst beschäftigen wir uns mit der *Visuddhi-Magga*, der ältesten Lehrsystematik des *Theravāda-Buddhismus*.⁶⁶ Schon der Titel dieses scholastischen Werkes (Deutsch: Der Weg zur Reinheit) deutet an, dass wir es hier mit einem Pfad oder Stufenweg zu tun haben, der in einen geläuterten, reinen Geisteszustand führen soll. Das Inhaltsverzeichnis folgt in seiner Gliederung der Reihung der drei im Edlen achtfachen Pfad benannten Zweige „Sittlichkeit“ (*sīla*), „Sammlung“ (*samādhi*) und „Wissen“ (*paññā*). Mit jedem dieser Felder sind bestimmte Übungen bzw. Übungshaltungen verbunden. Für den Bereich der Sittlichkeit werden Läuterungsübungen genannt (etwa die Einübung von Freigiebigkeit und Askese), zum Bereich der Sammlung gehören Konzentrationsübungen (die Visualisierung von geistigen Übungsobjekten, sich in Konzentration auf bestimmte Konzepte und Haltungen sammeln sowie die Methode der Atembetrachtung).

Der Bereich des Wissens geht zunächst mit bestimmten Reflexionsanweisungen einher, die schließlich in den *fortschreitenden Erkenntnisblick*, die intuitive Schau der Realität der geistig-körperlichen Zusammenhänge, münden sollen. Als höchste Stufe der Einsicht wird die Erleuchtungserfahrung benannt, wobei die kanonischen Schriften hier noch vier Stadien unterscheiden. Das erste Stadium, der *Stromeintritt* (*sotāpanna*), wird als eigentlicher Wendepunkt auf dem Pfad dargestellt. Mit ihm sollen die drei Fesseln „Persönlichkeitsglaube“ (*sakkāya-ditthi*), „Zweifelsucht“ (*vicikicchā*) sowie das Hängen an Regeln und Riten (*sīlabbata-parāmāsa*) überwunden werden. In Folge stehe das Ziel *nibbāna* unerschütterlich vor Augen, weshalb nun hoch motiviert an der Überwindung der weiteren Fesseln („Gier“, „Anhaftung“ sowie manifestere und subtilere Formen von Stolz und Dünkel) gearbeitet werden könne, bis schließlich im Stadium des *Arahat* die vollkommene Erleuchtung erlangt werde.⁶⁷

Die Grobstruktur des Befreiungsweges ist hiermit vorgezeichnet. Beginnend mit der Edlen Wahrheit vom Leiden begibt sich der Mensch auf die Suche nach einem Weg, seine leidvolle Spannung und das Leiden an sich zu überwinden. Es folgt eine Phase der Geistesschulung,

⁶⁶ Die *Visuddhi-Magga* wurde im fünften Jahrhundert n. Chr. von dem Mönch Budhaghosa in Sri Lanka verfasst.

⁶⁷ Es werden „*ro* Fesseln“ (*samyojana*) benannt, die der vollkommenen Erleuchtung entgegenstehen: (1) Persönlichkeitsglauben (*sakkāya-ditthi*), (2) Zweifelsucht (*vicikicchā*), (3) Hang an Regeln und Riten (*silabbata-parāmāsa*), (4) Sinnliches Begehrn (*kāma-rāga*), (5) Übelwollen (*vyāpāda*), (6) Begehrn nach feinkörperlichem Dasein (*rūpa-rāga*), (7) Begehrn nach unkörperlichem Dasein (*arūpa-rāga*), (8) Dünkel (*māna*), (9) Aufgeregtheit (*uddhacca*), (10) Unwissenheit (*avijjā*).

in der schrittweise Sittlichkeit und meditative Geistesfassung trainiert werden, wodurch schließlich eine hinreichende mentale Stabilität gewonnen wird, um auf dieser Basis tiefere Einsichten in den geistigen Prozess gewinnen zu können. Je nach Umsetzung und Lehrkontext finden sich unterschiedliche Auffassungen darüber, wie lange Sittlichkeit und Sammlung geübt werden sollen, um dann insbesondere mit der *Vipassanā*-Meditation die reflexive Aufmerksamkeit auf die Natur des geistigen Prozesses selber (und damit auch auf die Bedingtheit und die Bedeutungslosigkeit der durch die Sammlung entwickelten Geisteszustände) lenken zu können. Unabhängig davon, ob die Stufen mit einer langen oder kurzen Übungsdauer verbunden werden, ist der Pfad als Stufenweg konzipiert: man übt zunächst eines, um dann im nächsten Schritt zu tieferen Einsichten und zu das eigene Leben transformierenden Erkenntnissen fähig zu sein.

Die *Visuddhi-Magga* beschreibt den „fortschreitenden Erkenntnisblick“ als eine Abfolge von neun aufeinander aufbauenden und analytisch unterscheidbaren Stadien:

- „(1) in Betrachtung des Entstehens und Hinschwindens bestehende Erkenntnis (*udayabbayanupassanā-ñāna*),
- (2) die in Betrachtung der Auflösung bestehende Erkenntnis (*bhangānupassanā-ñāna*),
- (3) die im Sichgegenwärtighalten des Schreckens bestehende Erkenntnis (*bhayatupatthānā-ñāna*),
- (4) die in Betrachtung des Elends bestehende Erkenntnis (*dīnavānupassanā-ñāna*),
- (5) die in Betrachtung der Abwendung bestehende Erkenntnis (*nibbidānupassanā-ñāna*),
- (6) die im Erlösungswunsch bestehende Erkenntnis (*muccitukamyatā-ñāna*),
- (7) die in nachdenkender Betrachtung bestehende Erkenntnis (*patisankhānupassanā-ñāna*),
- (8) die im Gleichmut hinsichtlich der Gebilde bestehende Erkenntnis (*sankhārupekkhā-ñāna*),
- (9) die 9. Erkenntnis, die der Wahrheit sich anpassende Erkenntnis (*anuloma-ñāna*).“ (Buddhaghosa 2003, S. 765)

Mit der zunehmenden Reinheit des fortschreitenden Erkenntnisblicks soll sich hier zunächst offenbaren, dass Phänomene, insbesondere das Selbst und die von ihm wahrgenommenen Objekte nicht beständig sind. Mit fortschreitender Meditation kann schließlich die Auflösung aller Phänomene, die das Selbst und seine Bedürfnisse ausmachen, erlebt werden. Hiermit einhergehend kann Grauen und Erschrecken gegenüber den weltlichen Phänomenen erwachsen, was wiederum den Wunsch nach

Erlösung und Befreiung stärken kann. Hieraus entwickelt sich eine veränderte Reflexionsbeziehung gegenüber den Sinnesobjekten. In den vorletzten Stufen dieses Zyklus bildet sich eine ebenso gleichmütige wie auch alltagspraktisch angemessene Haltung gegenüber den weltlichen Phänomenen aus.

In der Anpassungserkenntnis, dem letzten Stadium des fortschreitenden Erkenntnisblicks, werden die den Erkenntnissen vorangehenden Stadien in die zukünftigen Erfahrungen integriert. Das Erkennen wird zum Wissen um das Erkennen und um den Pfad des Erkennens, weil es die Erfahrung reflektiert und so dem Alltagsbewusstsein zugänglich macht. In der Anpassungserkenntnis wird sich das Erkennen auf einer tiefen Ebene seiner eigenen Bedingungen bewusst. Das Erkennen reflektiert hier sozusagen über sein eigenes Erkennen, den Stand der Bewusstwerdung seiner selbst:

„Dies ist aber so, weil die Anpassungserkenntnis auf Grund der Daseinsgebilde mit ihren Merkmalen der Vergänglichkeit, des Elends und der Unpersönlichkeit entstanden ist. [...] Es paßt sich nämlich die Anpassungserkenntnis den 8 vorangehenden Erkenntnissen an, indem sie gewissermaßen über ihre Bedeutung berichtet“ (Buddhaghosa 2003, S. 801).

Nach der buddhistischen Psychologie ist dieses Erkennen ein Prozess, der dem Wesen der Daseinsgebilde inhärent ist, der von ihren Erscheinungen, einschließlich ihrer Vergänglichkeit und dem hieraus erwachsenden Leiden, nicht getrennt ist.

Der Erkenntnisprozess instruiert sich durch diese Reflexion gewissermaßen selbst:⁶⁸

„Bei den dem Entstehen und Hinschwinden unterworfenen Dingen wahrlich hat die ‚Erkenntnis des Entstehens und Hinschwindens‘ das Entstehen und Hinschwinden erkannt. [...] Der im ‚Sichgegenwärtigen des Schreckens bestehenden Erkenntnis‘ wahrlich ist das Schreckensvolle als Schrecken gegenwärtig. [...] Hinsichtlich der Dinge, von denen man sich zu erlösen hat, ist die ‚im Erlösungswunsche bestehende Erkenntnis‘ erlösungswillig geworden. [...] Das, was man als gleichmütig zu betrachten hat, hat wahrlich ‚Gleichmutserkenntnis hinsichtlich der Gebilde‘ mit Gleichmut betrachtet“ (ebd.).

In ihrem Wissen um die Befreiung passt sich die Anpassungserkenntnis nun den Stadien an, die mit der Grenzerfahrung der Erleuchtung verbunden werden, nämlich an das Wissen um das todlose Element (*nibbāna dhatu*). Die Stadien der Erleuchtung rücken entsprechend jetzt in den Horizont der Reflexion:

68 Die Reflexion des Erkennens im Erkennen fördert das Erkennen. U Ba Khin (1991) benennt dieses Erkenntnisstadium deshalb auch als „Wissen, welches die Befreiung beschleunigt“.

„Was nämlich für ihn zu tun wäre, das hat er bereits getan, als er den in ‚Anpassungserkenntnis‘ endenden Hellblick erweckte. [Es] steigt ihm unmittelbar nach der Wiederholung der ‚Anpassungserkenntnis‘ die ‚Reife-Erkenntnis‘ (gotrabu-nana) auf, indem diese das Bedingungslose, den Stillstand, die Entwerdung, die Aufhebung, das Nirwahn zum Objekte nehmend, über den Rang, die Bezeichnung und Stufe der Weltlinge hinausgeht und eintritt in den Rang, die Bezeichnung und Stufe der Edlen (ariya)“ (a.a.O., S. 805).

Allerdings – und dies ist in unserem Zusammenhang ein wichtiger Aspekt – spielt sich die Anpassungserkenntnis weiterhin im Bereich der bedingten Phänomene ab. Letztlich ist auch sie nichts anderes als ein Prozess, in dem sich sinnliches Erleben mit Reflexion verbindet. Wie alle bedingten Prozesse darf diese Erkenntnis also nicht mit dem Absoluten, dem Todlosen, dem Aufhören des Werdens verwechselt werden. Folgerichtig heißt es dementsprechend auch in der *Visuddhi-Magga*:

„So auch besitzt die Anpassende Erkenntnis bloß die Fähigkeit, die die Wahrheit verhüllende Finsternis zu vertreiben, nicht aber selbst das Nirwahn zu schauen“ (a.a.O., S. 801).

Dies bedeutet jedoch nicht, dass das Stadium von *nibbāna* seine Bedeutung innerhalb des buddhistischen Stufenwegs verlieren würde. Im Gegenteil, es ist für den Pfad weiterhin hoch relevant, denn mit ihm ist das soteriologische Ziel gegeben, auf das sich der buddhistische Pfad und die hiermit verbundenen Übungen und Reflexionen beziehen. Strukturell wird für den Pfad also eine transzendenten Position benötigt, die außerhalb des Weges und außerhalb des bedingten Bereichs menschlicher Erfahrung verortet wird. Sinnlogisch steht sie damit auch außerhalb der Kausalität sinnlicher bzw. physischer Prozesse und kann dementsprechend auch nicht kausal auf sie einwirken:

„So auch vermag die Reife-Erkenntnis bloß das Nirwahn zu schauen, nicht aber die Finsternis der trüben Leidenschaften zu vertreiben“ (a.a.O., S. 806).

Umgekehrt gilt, dass die Erkenntnis von *nibbāna* als Zeichen fungiert, das gleichsam den Weg und sein Ziel ausleuchtet und in entsprechend starker Weise motiviert, weiterhin an der Überwindung der eigenen Leidenschaften zu arbeiten:

„Denn obzwar sie (die Reifeerkenntnis) nicht selber das Hinwenden zum Pfad ist, steht sie doch anstelle des sich Hinwendens, indem sie dem Pfade gleichsam das Zeichen gibt. [...] Und ohne das von jener Reife-Erkenntnis gegebene Zeichen zu verfehlen und als unmittelbare Fortsetzung auf jene (Reife-) Erkenntnis folgend, steigt der Pfad auf, indem er die zuvor nie zersprengte, nie zertrümmerte Giermasse, Haßmasse und Verblendungsmasse zersprengt und zertrümmert“ (a.a.O., S. 807).

An dieser Stelle erinnern wir daran, dass das erste Stadium der Erleuchtung, der Stromeintritt (*sotāpanna*), neben der Erfahrung der Unpersönlichkeit (*anattā*) auch durch den Wegfall des Zweifels definiert ist. Mit Blick auf den epistemischen Status von *nibbāna* – es lässt sich nicht sinnlich erfahren – ergibt sich also die sinnlogische Konsequenz, dass die hiermit entstehende Gewissheit im wörtlichen Sinne auf *nichts* gegründet ist. Es handelt sich hierbei allerdings nicht um ein sinnloses Nichts, sondern um ein sinnvolles, das als Reflexion strukturierend in die Praxis bzw. die Motivation zur Praxis eingreift.

Sich von sich selbst abstrahieren

Schauen wir aus den oben benannten Perspektiven nochmals auf den Pfad, wie er mit den vier Edlen Wahrheiten formuliert ist und betrachten diesen Pfad nun unter dem Blickwinkel der Verschränkung von subjektiven Erleben und Kommunikation. In kondensierter Form lässt sich dieser Pfad durch folgenden Vers aus der *Dhammapada* ausdrücken:

„Wenn immer er die Daseinsgruppen
Entstehen und Vergehen erwägt,
erfüllt Verzückung ihn und Glück,
so er das Todlose erkennt.“

(*Dhammapada* 374, zitiert nach Goenka 1991, S. 91)

Die Daseinsgruppen stellen die Totalität dessen dar, was das Menschsein ausmacht: die Kombination von Körperlichkeit, Bewusstsein, kognitiven Fähigkeiten, Gefühl und angehäuften Reaktionsmustern. Mit dem oben genannten Vers wird zunächst eine Reflexionsbeziehung impliziert, weil die *Daseinsgruppen* dem Praktizierenden grammatisch als Objekt gegenüberstehen. Damit wird ein Spannungsfeld eröffnet zwischen dem ebenfalls aus *Daseinsgruppen* zusammengesetzten Subjekt und den ihm nun zugleich gegenüberstehenden Daseinsgruppen. Dieses Spannungsfeld kann auch als polykontexturales Reflexionsverhältnis beschrieben werden, das zwischen dem Befinden, Leib zu sein und einen Körper, ein Bewusstsein etc. zu haben, oszilliert.

Mit dem *Entstehen und Vergehen* wird eine Eigenschaft der *Daseinsgruppen* benannt. Sie treten als fließendes Phänomen in Erscheinung, das aufscheint und wieder entschwindet. Diese Eigenschaft des Entstehens und Vergehens kann *erwogen* werden. *Erwägen* ist eine aktive geistige Tätigkeit, die mit Durchdenken, Ins-Auge-Fassen oder Kontemplieren beschrieben werden kann und die aktive Verlagerung des Wahrnehmungsfokus verlangt. Zudem ist Erwägen als Reflexionstätigkeit zu berücksichtigen, die das Erleben im Vollzug eben dieser Reflexion neu konfiguriert.

Insbesondere im buddhistischen Lehrkontext handelt es sich bei dieser Reflexion nicht nur um eine philosophische Überlegung, etwa in dem

Sinne, dass man feststellt, dass alles fließt. Vielmehr ist sie als *Praxisanweisung* zu verstehen, die *gemeinsam mit anderen* als Übung vollzogen wird.⁶⁹ Die geforderte Aufmerksamkeitsverschiebung, durch die sinnliche Prozesse zugleich wahrgenommen aber auch abstrahierend auf Distanz gehalten werden, ist damit zugleich eine *kollektive* Praxis. Erst hierdurch kann sie zu einer habitualisierten Haltung stabilisieren, die für den Praktizierenden zunehmend an Bedeutung gewinnt.

Wenn der Übende das im oben stehenden Vers Benannte tut, also die allgemeinen Eigenschaften der Daseinsgruppen – d. h. ihre veränderliche Natur – kontempliert, dann kann er sich des Erfolges gewiss sein, denn es erfüllen ihn *Verzückung* und *Glück*. Dieses Glück ist kein abstraktes Glück, sondern ein *persönliches* Glück, das *ihn* betrifft und dementsprechend subjektiv erfahrbar ist.

Sinnlogisch stellt sich nun die Frage nach der Ursache des Glücksempfindens. Das In-Erscheinung-Treten einer bestimmten Daseinsgruppe kann nicht als Erklärung in Betracht gezogen werden, da einerseits auch unangenehme Daseinsgruppen ins Bewusstsein treten können und andererseits erwünschte Daseinsgruppen vergehen können. Das Vergehen einer bestimmten Daseinsgruppe kann ebenfalls nicht die Ursache des Glücks sein, da neben dem Unerwünschten auch Geliebtes und Begehrtes entschwindet. Das empfundene Glück kann also nicht in den *spezifischen Inhalten* der Daseinsgruppen gründen, sondern allein in der vollzogenen *Verlagerung* der Aufmerksamkeit selber. Erst wenn sich diese auf die abstrakte Form des Prozesses selber richtet, kann die Aufgabe der Kontemplation erfüllt werden. Wenn dies geschieht – so das soteriologische Versprechen – steigen Verzückung und Glück auf.

Mit dem *Todlosen* wird schließlich der Bereich jenseits des *Entstehens* und *Vergehens* benannt. Dennoch ist das Todlose von *jemandem* zu erkennen. Das Todlose als das Abstrakte, da per se unsinnlich und nicht erfahrbar, zeigt sich im Gegenüber eines Subjektes, das als ein Konkretes sterblich und vergänglich ist. Hier tritt ein scheinbares Paradoxon auf. Wie kann jemand, der sich ausschließlich in einer sinnlichen Welt erleben kann, etwas erleben, das nicht im sinnlichen Bereich erfahrbar ist? Sinnlogisch löst sich dieses Paradoxon im Vollzug einer Handlung auf. Die Spannung zwischen dem konkreten, vergänglichen und relativen *jemand* und dem verallgemeinerten Sein des *Todlosen* wird damit in den ständig zu vollziehenden Prozess des sich sich selbst Gegenüberstellens überführt. Nur *jemand* kann als konkrete Person die Arbeit leisten, sich in seiner verallgemeinerten *todlosen* Form zu erkennen und das Glück dieser Erkenntnis zu genießen.

All dies kann jedoch nur durch die autonome Handlung eines Subjekts geschehen, das sich einer Kultur verdankt, deren Beziehungsgeflecht

69 Der Begriff des Übens ist hier durchaus im Sinne von Sloterdijk (2009) zu verstehen.

eben dieses Subjekt in seiner autonomen Form hervorgebracht hat. Im beschriebenen Beispiel sind es die verkörperten buddhistischen Lehren, die im Praktizierenden zu einer lebendigen Kultur geworden sind. Hierdurch vermittelt sich das zunächst abstrakte Todlose in einer konkreten Lebenspraxis, die in der unmittelbaren Auseinandersetzung mit sich selbst, also in der unmittelbaren Auseinandersetzung mit dem eigenen Erleben geleistet werden muss.⁷⁰

Die Erleuchtung als die verallgemeinerte und universelle Form dieses Erkennens ist zwar prinzipiell immer da (wenngleich nicht erfahrbar). Als definitives Glück der Befreiung zeigt sie sich jedoch nur in der ständig zu vollziehenden Erfahrung eines *praktizierenden Subjekts*, das sich auf dem Weg der Befreiung sich selbst gegenüberstellt und sich im *Von-sich-selbst-Abstrahieren* von den Begrenzungen seines Selbst, also von seinen Konditionierungen zu befreien versucht.

Die vollkommene Erleuchtung als das endgültige Eingehen in das Todlose zeigt sich dabei in einer eigentümlichen Dichotomie. Auf der einen Seite bleibt sie für das Subjekt als Ich-Bewusstsein unerreichbar und ist in der Absolutheit der unsinnlichen und nicht erfahrbaren Perspektive per se irreal. Auf der anderen Seite ist die Erleuchtung das spirituelle Ziel einer Gemeinschaft von Praktizierenden, die im erfahrbaren Handlungsvollzug zunehmend Gewissheit über die Wahrheit des Weges und des hiermit einhergehenden Ziels erlangen. Denn in rekursiver Selbstbestätigung wird schließlich das erlebt, was gelehrt wurde: Es gibt nichts zu erreichen. Alles ist schon immer dagewesen, es gibt nichts zu erreichen – und dies wird *gefühlt*.⁷¹

⁷⁰ In der *Visuddhi-Magga* heißt es entsprechend:

- „(1) Sich in Eigenes versenkt habend, sich über Eigenes erheben;
- (2) Sich in Eigenes versenkt habend, sich über Fremdes erheben;
- (3) Sich in Fremdes versenkt habend, sich über Fremdes erheben;
- (4) Sich in Fremdes versenkt habend, sich über Eigenes erheben;
- (5) Sich in Körperliches versenkt habend, sich über Körperliches erheben;
- (6) Sich in Körperliches versenkt habend, sich über Unkörperliches erheben;
- (7) Sich in Unkörperliches versenkt habend, sich über Unkörperliches erheben;
- (8) Sich in Unkörperliches versenkt habend, sich über Körperliches erheben;
- (9) Sich mit einem Male über alle Daseinsgruppen erheben;
- (10) Sich in die Vergänglichkeit versenkt habend, sich über das Vergängliche erheben;
- (11) Sich in das Elend versenkt habend, sich über das Elende und Unpersönliche erheben;
- (12) Sich in das Elend versenkt habend, sich über das Elende, Vergängliche und Unpersönliche erheben;
- (13) Sich in die Unpersönlichkeit versenkt habend, sich über das Unpersönliche, Vergängliche und Elende erheben“ (Buddhaghosa 2003, S. 790).

⁷¹ In gleichem Sinne versteht auch Tugendhat (2006) die mystische Praxis als eine gefühlte Wirklichkeit, die auf der Lösung von den eigenen egozentrischen Willensimpulsen beruht. Siehe hierzu Kapitel II.3.

Der buddhistische Pfad im *Theravāda* beschreibt also ein komplexes Arrangement aus Selbstkonfigurationen, buddhistischen Lehren und einer buddhistischen Gemeinschaft, die einen mehr oder weniger stabilen Eigenwert bilden kann, sofern es gelingt, eben diese Praxis des Arrangierens habituell zu verankern.

Bedeutung von Schlüsselerfahrungen

Auf einer tiefen Ebene gelingt diese Verankerung allerdings nur auf Basis von Schlüsselerlebnissen, welche den hier beschriebenen Pfad besonders evident erscheinen lassen. Diese Erleuchtungs-Erlebnisse können und dürfen allerdings nicht im Bereich des Abstrakten, des Unsinnlichen verbleiben, denn ansonsten wären sie keine Erfahrungen, die eine Wirkung auf die Handlungs- und Praxismotivation entfalten, geschweige denn eine Veränderung der Art und Weise, wie die Welt wahrgenommen wird, instruieren können.

Unter Berücksichtigung der zehn Stadien des *Fortschreitenden Erkenntnisblicks*, die der mit einer veränderten Reflexionsform einhergehenden *Reifeerkenntnis* vorausgehen, ließe sich aus einer praxistheoretischen Perspektive folgendes Arrangement zwischen Psyche und Kommunikation formulieren.

Avancierte buddhistische Psychotechniken können Stadien der Auflösung induzieren, wobei je nach Schule unterschiedliche Verfahren zur Anwendung kommen können. Diese Erlebnisse unterscheiden sich in ihrer Charakteristik grundlegend von den Ekstasen konzentrativer Vertiefung. Während letztere mit Erfahrungen von tiefem Frieden, Liebe und Glückseligkeit, manchmal auch von Zeitlosigkeit und Ewigkeit einhergehen und dementsprechend religiös aufgeladen werden können,⁷² sind erstere verstörende Erlebnisse, die mit Auflösung, Verlust von Identität, Schrecken, Furcht und dem Wunsch nach Erlösung verbunden sind (so die Stadien eins bis sechs des Fortschreitenden Erkenntnisblicks). Anstelle sphärischer Ekstasen treffen wir hier auf hochgradig emotionale Erfahrungslagerungen, in denen alle Konzepte an Wert verlieren und sich Hoffnungslosigkeit einstellt. Dementsprechend können all die weltlichen Dinge und Ideen, an die man sich gewöhnlich klammern kann, keinen Halt mehr bieten.

Um hier Peter Fuchs aufzugreifen: Das psychische System kippt im Begreifen der Realität des Todes in eine Leere, die jedoch nicht Nichts ist,

⁷² Die kanonische Literatur spricht hier von „göttlichen Verweilungszuständen“ (*Pāli: brahmavihāra*), die in hohem Maße mit dem Empfinden von Liebe und Frieden einhergehen, aber ihrer Natur nach als vergänglich betrachtet werden und damit nicht als anstrebenswerte Zustände und schon gar nicht als Erlösung bzw. Befreiung angesehen werden dürften.

sondern mit einem bestimmten Gefühl einhergeht: dem „Grauen“ (Fuchs 2015, S. 240). In einer solchen Situation kann in der Tat ein epistemischer Perspektivenwechsel eintreten, der in die Einsicht mündet, dass es nichts zu erreichen gibt, dass selbst die durch meditative Praxis erreichbaren Ekstasen nicht von Dauer sind und religiöse und spirituelle Ziele letztlich nirgendwohin führen. Übrig bleibt allein die unmittelbare Realität der gegenwärtigen Praxis und sofern es dem Praktizierenden gelingt, sich hierin einzurichten, kann er schließlich Frieden finden – allerdings jenseits von Furcht und Hoffnung.

Solche Erlebnisse, so lässt sich vermuten, haben einen irreversiblen Charakter, da der Praktizierende die buddhistischen Lehren von nun an vor einem neuen Bedeutungshorizont betrachtet. Nach solchen Erfahrungen werden sie nicht mehr als rein gedankliches Konstrukt gesehen, sondern als Realität. Damit erscheinen die egozentrischen Bestrebungen des Ich-Selbst und die hieraus entstehenden Verwicklungen (s. o.) als Illusion. Ebenso erweisen sich alle Versuche, diesem Leiden durch religiöse Riten und Praxen entkommen zu können, als vergebliches Bemühen.

Die Evidenz des Erlebens besiegt hier den Zweifel. Allerdings wird an dieser Stelle auch deutlich, dass eine solche Form der Erleuchtung nicht *gewollt* oder *angestrebt* werden kann, denn aus der Perspektive des strebenden Ichs geht sie mit dem Verlust jeglicher Hoffnung einher.⁷³

Im Stadium der Erleuchtung gibt es in der Tat nichts mehr zu erreichen. Man weiß nun, „Ich bin“ ist ein eitler Gedanke! „Ich bin nicht“ ist ein eitler Gedanke! „Ich werde sein“ ist ein eitler Gedanke! „Ich werde nicht sein“ ist ein eitler Gedanke! Eitle Gedanken sind eine Krankheit“ (*Majjhima Nikāya* 140, zit. nach Govinda 1992, S. 145) und beginnt sich daran auszurichten. In diesem Sinne wird das erste Erleuchtungsstadium in den Schriften des Pāli-Kanons durch nichts anderes charakterisiert als durch die unbezweifelbare Evidenz der Problematik des Ich-Selbst.

Alle weiteren Lebensprobleme, insbesondere die Leid verursachende Gier sowie Hass und Dünkel sind mit diesem Perspektivenwechsel allerdings noch nicht überwunden. Von außen gesehen bleibt der „erleuchtete“ Mensch also vorerst so, wie er ist. Allein seine epistemische Haltung, seine Perspektive auf die Welt und sich selbst, hat sich verändert. Es bleiben nach wie vor der zu gehende Pfad und der weiterhin nur abstrakt, weil allein kommunikativ zu vermittelnde, jedoch nicht zu erlebende Horizont des Eingehens ins *nibbāna*. Nach den Lehren des *Theravāda*-Buddhismus erreicht selbst ein Buddha das endgültige *nibbāna* erst nach seinem Tod (s. auch Nyanatiloka 1989a, S. 33ff.). Selbst im Fall der Personifikation höchstmöglicher Heiligkeit gilt entsprechend: Die vollkommene Befreiung ist eine Reflexionsperspektive, die nur in der

⁷³ Siehe in diesem Sinne auch Krishnamurti (2011), der in der Erleuchtung einen alles andere als erstrebenswerten Zustand sieht.

Kommunikation vorkommen kann. Sie kann nicht erlebt werden, was jedoch *nicht* heißt, dass sie das Erleben und Handeln nicht formatieren könnte, nämlich als Reflexion, die andere Reflexionen konditioniert.

Wenn wir uns an dieser Stelle noch einmal an den eingangs zitierten Verdacht von Sharf erinnern, dass westliche Buddhisten einer *rhetoric of experience* aufsitzten, so können wir nun den Befunden der *Buddhist studies* zustimmen, dass Meditationslehrer und Mönche über keine definierten Kriterien verfügen, mit denen eine Erleuchtungserfahrung identifiziert und zertifiziert werden könnte. Denn eine Nicht-Erfahrung lässt sich weder erkennen, noch lässt sich sagen, wie man dorthin gelangen kann.

Es wäre aber falsch, hieraus den Schluss zu ziehen, dass der buddhistische Pfad und die durch ihn forcierten Stadien keine soteriologische Relevanz besitzen. Das Gegenteil ist der Fall. Sofern sich der Praktizierende von den Lehren affizieren lässt, etabliert sich ein äußerst subtile System der Verschränkung von Psyche und Kommunikation, von Erleben und Reflexion, das letztlich darauf zielt, die Grenze zwischen Immanenz und Transzendenz obsolet werden zu lassen. So verstanden wäre Erleuchtung also nichts anderes als ein Wechsel der epistemischen Haltung, die zur Abwendung von Projektionen und zur Rückkehr in die vermeintliche Gegenwart führt. Sie ermöglicht gewissermaßen ein Nachhausekommen in ein „Sein ohne Sinn“ (vgl. Vogd 2014b, S. 175). Sie kann nicht erlebt, sondern nur gelebt werden, nämlich als die nun gewiss gewordene Einsicht, dass die eigene Egozentrik problematisch ist und dass es um nichts anderes geht, als die destruktiven Ich-Bezüge zu überwinden. Vor diesem Hintergrund erscheint auch die Suche nach Erleuchtung bedeutungslos, denn sobald der Adept einsichtig ist, ist zugleich seine spirituelle Suche suspendiert. Die „Frage nach dem Sinn verschwindet“ (Ferry 1997, S. 32).

Anstelle der Suche tritt nun die Haltung des *Bodhisattvas* in den Vordergrund, nämlich der Wunsch und das Bestreben, dass andere Menschen glücklich werden und von ihrem Leid loskommen. Die veränderte epistemische Haltung führt also in die Welt zurück und wird im Hier und Jetzt – und das heißt vor allem innerhalb menschlicher Beziehungsnetze – erlebt. Der Erleuchtete hat nun Gewissheit darüber, dass der Weg darin liegt und subjektiv empfundenes Glück nur darin zu finden ist, von sich selbst Abstand zu nehmen.

Zugleich indiziert der Verweis auf die drei weiteren Stadien der Erleuchtung, dass die Arbeit an der Überwindung der destruktiven, egozentrischen Impulse andauert. Die Schriften zeigen an, dass der in den Strom Eingetretene (*sotapanna*) noch bis zu sieben Mal wiedergeboren werden muss, um endgültig in *nibbāna* aufzugehen (s. Nyanatiloka 1989a, S. 213). Obwohl das, worum es geht, und die hiermit einhergehende epistemische Haltung nun vor Augen stehen, bedarf es weiterhin der kommunikativ vermittelten Reflexionsfigur, dass die endgültige Befreiung noch längst nicht erlangt ist. Das soteriologische Arrangement von Psyche

und Kommunikation benötigt also weiterhin den Vollzug einer Praxis, die eben dieses Arrangement ins Leben ruft und immer wieder neu stabilisieren lässt. Die Arbeit hört nicht auf. Weg und Ziel finden an dieser Stelle allerdings zusammen, da die Frucht endlich unmittelbar mit dem Pfad verbunden werden kann. Die Loslösung von den egozentrischen Motiven wird direkt als Glück empfunden, nicht mehr nur instrumentell als Mittel, um später Befreiung zu erlangen.

Die fundamentale Differenz von Psyche und Kommunikation impliziert allerdings auch, dass sich nicht jedes psychische System von einer solchermaßen gelagerten soteriologischen Kommunikation in der oben geschilderten Weise anstecken lässt.

Auch unsere empirische Untersuchung zeigt, dass nur derjenige in Resonanz zu diesbezüglichen Angeboten tritt, der aufgrund seines eigenen intensiven Leidens intuitiv verstanden hat, dass es für ihn so nicht weitergehen kann. Eine solche Motivation geht in der Regel mit einer existentiell engagierten Praxis und entsprechenden persönlichen Krisenerfahrungen einher.⁷⁴

Selbstredend sind auch andere Motivationen denkbar, um sich in buddhistischen Angeboten zu engagieren. Seien es die Suche nach Gemeinschaft, religiöse Bedürfnisse (wie etwa die Hoffnung auf ein besseres Leben nach dem Tod) oder vielleicht auch nur das Bedürfnis nach außergewöhnlichen Erfahrungen – gerade westlichen Adepten zeigen sich vielfältige Anknüpfungspunkte.

Mit Blick auf die vorangegangene Rekonstruktion des buddhistischen Pfades zeigt sich jedoch, dass es im Kontext der eben genannten Motivationen (noch) nicht um die Befreiung von sich selbst geht. Es besteht in diesen Fällen noch keine Gewissheit hinsichtlich der Natur des Pfades und dementsprechend bestehen auch (noch) Zweifel sowie der Hang an Regeln und Riten. Auch die habituellen Dissonanzen, die gegebenenfalls zum Verlassen des Pfades führen, bleiben bestehen.

Der Pfad des Zen

Im Folgenden gehen wir der Frage nach, ob im Zen-Buddhismus eine homologe soteriologische Vision aufgespannt wird.

Im fünften Jahrhundert christlicher Zeitrechnung kamen verschiedene Strömungen des Buddhismus nach China. Es entwickelte sich der Chan, in dem sich Elemente des *Mahāyāna*-Buddhismus mit den Lehren des Daoismus verbanden, um schließlich als japanischer Zen nochmals eine besondere Ausprägung zu finden. Anders als in der indischen Kosmologie spielen im chinesischen Denken der Glaube an eine unsterbliche Seele wie auch die Lehre von der Wiedergeburt kaum eine Rolle.

74 Siehe hierzu die Fallbeschreibung von Frau Henschel in Kapitel III.3.

Vielmehr proklamiert der Chan- bzw. Zen-Buddhismus, eine Nicht-Lehre zu sein, die jenseits allen reflexiv übermittelbaren Wissens allein auf eine tiefgründige Haltung zum Leben zielt.⁷⁵ Zen scheint sich damit zunächst als ein Nicht-Weg bzw. eine Nicht-Überlieferung zu stilisieren.⁷⁶ Da aber in den Klöstern sehr wohl mehr oder weniger systematische Schulungsprogramme durchgeführt werden, lohnt es sich auch hier wieder, die Differenz zwischen Kommunikation und psychischen Systemen genauer zu betrachten.

Wie schon im *Theravāda*-Buddhismus finden wir im Zen eine recht enge Verzahnung von kommunikativ vermittelten Reflexionsangeboten und einschlägigen Praxen vor, die Erfahrungen induzieren. Ebenso gibt es auch im Zen recht dezidierte Vorstellungen der Stufen (einschließlich möglicher Gefahren und Irrwege), die die Schüler auf dem Weg der Befreiung zu durchlaufen haben. Insbesondere in den Kommentaren zu den sogenannten Ochsenbildern, der *Geschichte vom Ochsen und seinem Hirten*, findet sich eine ebenso prägnante wie subtile Schilderung der zu erwartenden Stadien.⁷⁷ Die Kommentare zu den Bildern zählen sowohl in China als auch in Japan zur kanonischen Literatur des Chan- bzw. Zen-Buddhismus. Deshalb nehmen auch wir die Kommentare als Verweis auf die Besonderheiten, die einem auf dem Stufenweg begegnen, insbesondere im Rinzai-Zen. Im Einzelnen werden benannt:

- „1) Die Suche nach dem Ochsen
- 2) Das Finden der Ochsenspur
- 3) Das Finden des Ochsen

⁷⁵ Der japanische Zen-Meister Daizohkutsu R. Ohtsu formuliert: „Nachdem Sakya neunundvierzig Jahre lang weit und breit über die Wahrheit gesprochen hatte, weihte ihm ein König Lotusblumen und bat um eine Predigt. Da nahm Sakya eine der Blumen und zeigte sie vor seinen Hörern. Diese waren wie die Narren und die Stummen und konnten nicht verstehen, was er im Sinn hatte. Nur einer seiner Schüler, Kāsyapa, winkte mit seinen blauen Augen und lächelte. Da sagte Sakya zu ihm: ‚In mir gibt es eine Wahrheit. Sie betrifft das Auge des echten Buddhismus, das Nirwana, das wundersame Herz, das wahre Wesen und das Nicht-Wesen. Diese Wahrheit, die kein Wort je erreicht und die außerhalb der Lehren überliefert wird, vertraue ich dir, Kāsyapa, an.‘ Dies ist die ‚Überlieferung der Nicht-Überlieferung‘. Seit dieser Überlieferung wird die echte Zen-Wahrheit in Indien, in China und auch in Japan verbreitet. Unverändert und unverschont haben die nachfolgenden Meister das sich selbst bewahrheitende Zeugnis Sakyas weitergegeben, gleichwie Wasser, aus einem Glas in das andere gegossen, rein und unversehrt bleibt. In dieser Weise geschieht die besondere Überlieferung außerhalb der Lehre.“ (Ohtsu 1988, S. 61)

⁷⁶ Mit Blick auf die in den Texten überlieferte Auseinandersetzung zwischen der Süd- und Nordschule Chinas wird zudem die Frage gestellt, ob überhaupt ein Pfad hin zu dieser Einsicht führen könnte. Siehe Dumoulin (1985, S. 103ff.).

⁷⁷ Die Ochsenbilder sind ursprünglich in China entstanden. Siehe zur Geschichte ihrer Verbreitung Dumoulin (1985, S. 261f.).

- 4) Das Fangen des Ochsen
- 5) Das Zähmen des Ochsen
- 6) Die Heimkehr auf dem Rücken des Ochsen
- 7) Der Ochse ist vergessen, der Hirte bleibt
- 8) Die vollkommene Vergessenheit von Ochs und Hirte
- 9) Zurückgekehrt in den Grund und Ursprung
- 10) Das Hereinkommen auf den Markt mit offenen Händen“ (Ohtsu 1988).

Die Geschichte vom Ochsen und seinem Hirten handelt von einem Menschen, dem Hirten, der sein Selbst, den Ochsen, verloren hat. Er begibt sich deshalb auf die Suche und sucht in den buddhistischen Lehren Zuflucht. Auf diese Weise findet er den Weg zu sich selbst – also zum Ochsen – und versucht nun, diesen – also seinen Geist – in einer strengen Schulung zu zähmen. Schließlich findet er Befriedung und kehrt dementsprechend mit einem gezähmten Ochsen heim. Diese harte, letztendlich gemeistezte Übung ist allerdings nur eine Vorstufe zur eigentlichen Einsicht, dass Ochs und Hirte bedeutungslos sind. Erst aus dieser Perspektive ist letztlich Befreiung möglich. Denn der Adept sucht nicht mehr, strebt nach nichts mehr und kehrt glücklich zu den anderen Menschen zurück und teilt mit diesen nun freimütig sein Glück („Das Hereinkommen auf den Markt mit offenen Händen“). Mit Ohtsu stellt sich die Interpretation der Ochsenbilder in Hinblick auf die Zen-Ausbildung folgendermaßen dar:

„Auf der ersten Stufe wird also die erste Entschlossenheit des Schülers gezeigt. Die nachfolgenden Stufen bis hin zur sechsten, zur ‚Heimkehr auf dem Rücken des Ochsens‘, schildern die Herzenslage des Schülers, wie er mit allem Fleiß sich übt und stählt. Es ist nicht so leicht, in der sitzenden Zen-Versenkung die echte und schöne Lage zu gewinnen. Um sie zu erreichen, muß einer lange Zeit ausdauernd an sich schmieden und schmieden. Es ist wohl möglich, daß ihm hierbei das Denken hilft. Allein, auf der siebenten und achten Stufe, auf denen echte religiöse Erfahrung gewonnen werden soll, muß der Schüler von jedem Wort, von aller Sprache und vom Denken gänzlich abgeschieden sein. Dort geschieht eine Zuneigung, in der sich der Mensch sein eigenes Herz, sein anfängliches Wesen aneignet. Dies ist ein Bereich, in den der Mensch niemals durch bloße Theorien gelangen kann.“ (Ohtsu 1988, S. 57f.).

Wir sehen durch Ohtsus Interpretation, dass es sich bei den Ochsenbildern nicht nur um ein abstraktes Gedankenspiel handelt, sondern um eine harte Übung, die eine existentielle Motivation verlangt.⁷⁸ Das Beschreiten des Weges braucht dementsprechend eine gewisse Zeit und ist

⁷⁸ Insbesondere im Westen muss es sich dabei um eine intrinsische Motivation handeln, die hiermit verbundenen Torturen auf sich zu nehmen. Denn anders als

anstrengend und schmerhaft, da der Leib durch die Übungen gewissermaßen Zwang an sich selbst ausübt. Mit Bourdieu formuliert findet also eine „Gegendressur“ statt, um einen neuen Habitus zu gewinnen (Bourdieu 2001, S. 220). Und auch hier liegt es in der Natur der Sache, dass ein solcher Prozess nur in gemeinschaftlicher Form, durch Unterstützung – und mit Druck – durch Andere vonstattengehen kann.

Auf der sechsten Stufe ist die Übung schließlich so internalisiert, dass sie zum natürlichen Habitus wird. Der Schüler braucht sich nun nicht mehr zu zwingen, die Zen-Haltung einzunehmen, denn sie ist zur zweiten Natur geworden. Dumoulin sieht hierin bereits den Vorboten der erleuchtenden Befreiung, der von nun an zu einem kontinuierlichen Vergessen und schließlich zur vollkommenen Erleuchtung führt.⁷⁹ Ohtsu betont demgegenüber das krisenhafte und spontane Moment der Erleuchtungserfahrung und sieht dementsprechend erst im achten Bild den soteriologischen Wendepunkt, der die Befreiung einläutet:

„Wenn Alles vergessen ist, bricht er jäh in den Bereich der Selbstlosigkeit ein.“ (Ohtsu 1988, S. 57)

„Hier erfährt der Schüler die absolute Nichtigkeit, da das Wesen und das Anwesende, das Selbst und der Gegenstand sich vollkommen zu nichts werden lassen. Die wahre und echte Zen-Erfahrung besteht einzig in dieser ‚Beraubung von Mensch und Anwesendem‘. Diese vollkommene Nichtigkeit ist der ursprüngliche Ort, dem alles Denken und jedes Wissen entspringt. Aber wenn man hier auch von einem ‚Ort‘

im traditionalen Japan lassen sich die Schüler hier kaum zur Aufnahme eines Zen-Retreats oder eines längeren Klosteraufenthalts zwingen.

79 „Er sucht und erblickt die Spur des Ochsen (2. Bild), es gibt eine Vermittlung, eine Hilfe, bei der auch religiöse Dinge wie Sutren und Tempelklöster eine Rolle spielen können. Den Spuren nachgehend, findet er den Ochsen (3. Bild), aber noch ist es nur ein fernes, intellektuelles Wissen oder intuitives Fühlen um den Ochsen, er zähmt das Tier mit heißem Bemühen (4. Bild) und weidet es mit sorgfältiger Wachsamkeit (5. Bild). Diese zwei Stufen beinhalten die Übung in der Zen-Halle, die harte, peinvolle Übung bis zum Erfassen der Erleuchtung und die unabdingbare Übung des Erleuchteten. Der Übende erlangt volle Sicherheit, schon schwingt sich der Hirte auf den Rücken des Ochsen und kehrt, die Flöte spielend, triumphierend heim (6. Bild), die Freude des Hirten und der erhobene Kopf des schon nicht mehr nach Gras gierenden Tieres zeigen die erlangte volle Freiheit an. Beide sind nun eins, der Hirte in seiner Freiheit bedarf nicht mehr des ‚Ochsen‘, er vergisst ihn wie nach dem berühmten Wort Chuang-tzu’s Falle und Netz unnütz werden, wenn der Hase und der Fisch gefangen sind. So ist der Hirte allein, ohne den Ochsen (7. Bild). Nun verschwinden beide, Ochs und Hirte, im gründenden und umfassenden Nichts des Kreisrunds (8. Bild). Wenn der Hirte wieder erscheint, sind alle Dinge um ihn so, wie sie sind (9. Bild) – der Alltag des Erleuchteten. Und der Hirte kommt herein in die Stadt und auf den Markt und beschenkt alle ringsum (10. Bild). Der Erleuchtete lebt mit allen seinen Mitmenschen und wie alle seine Mitmenschen, aber die Güte, die er aussstrahlt, führt von seiner Erleuchtung her.“ (Dumoulin 1985, S. 261f.)

sprechen dürfte, bliebe diese Benennung doch nur eine vorübergehende. Auch wenn man es Ungeborenheit, oder als Nirvana, oder als Wahrheit kennzeichnen wollte, könnte man es niemals erreichen. Es liegt vor allen Benennungen und Aussagen und kein Denken kann bis dahin reichen. Meister Dö-shan sagte einst über diesen Sachverhalt zu seinen Schülern: „Wenn ihr ihn sagen könnt, bekommt ihr dreißig Prügelschläge; und wenn ihr ihn nicht sagen könnt, bekommt ihr ebenfalls dreißig Prügelschläge.“ (a.a.O., S. 110)

Hier auf die interpretativen Differenzen in Hinblick auf den Status des achten Bildes zu verweisen, ist keine Haarspaltereи, sondern berührt gewissermaßen den soteriologischen Kern des Zen-Buddhismus. Homolog einer Pianistin, die nach langjähriger Übungspraxis in vollkommener Leichtigkeit ihr Spiel gestalten kann, sieht Dumoulin im Zen eine Praxis, die sich allein auf Basis kontinuierlichen Übens aneignen lässt. Ohtsu betont aus der Perspektive eines Zenmeisters die Notwendigkeit einer *Diskontinuität*, einer Ruptur, die über die Zerstörung der Gewissheit des vermeintlichen Selbst führt. Dieses Erleben ist kein leiser Prozess des Vergessens, sondern vielmehr eine Schockerfahrung, die in gewisser Weise auch all das, was zuvor durch spirituelle Übung und Anstrengung erreicht wurde, in Frage stellt. Er zeichnet hiermit ein vollkommen anderes Bild als die Perspektive der habituellen Vervollkommnung einer antrainierbaren Fähigkeit – und sei es nur die Kunst, ruhig und friedvoll sitzen zu können.

An dieser Stelle zeigen sich deutliche strukturelle Parallelen zwischen der von Ohtsu vorgelegten Interpretation der Ochsenbilder und den Stadien von Pfad und Frucht, wie sie der *Theravāda*-Buddhismus bezeichnet. Auch hier wird auf eine Erfahrungsmöglichkeit verwiesen, die in ihren Konsequenzen und in ihrer emotionalen Bedeutsamkeit für das erlebende psychische System hoch relevant ist. Zugleich wird aber markiert, dass über die Reflexionsperspektive, welcher sich diese Erfahrung verdankt, positivsprachlich nichts gesagt werden kann. Auch in Ohtsus Interpretation begegnen wir wieder der Verschränkung von einer extremen Krisenerfahrung (der radikalen Auflösung von Konzepten und Selbststrukturen) und einer nur negativsprachlich – d. h. nur als Kommunikation – formulierbaren Reflexionsperspektive. Wenn wir auf Meister Dö-shans Bild von den dreißig Prügelschlägen zurückgreifen, stellt sich die Lage folgendermaßen dar: Wenn der Schüler keine Krise erfährt, liegt er falsch, wenn er auf seine Erfahrung mit einer positivsprachlichen Reflexionsfigur antwortet, macht er es ebenfalls nicht richtig. Denn er kann nur performativ zeigen, dass er die Situation bewältigt, dass er sich also auch unter diesen paradoxen Bedingungen in der ursprünglichen Präsenz der Gegenwart geborgen und zuhause fühlen kann.

Im performativen Akt *zeigt* sich also eine epistemische Haltung, die alles Bedingte (einschließlich des Strebens wie ein Buddha zu werden) einklammern lässt. Auf diese Weise wird es möglich, am Boden des eigenen Selbst – das nun leer erscheint – anzukommen und dies als die eigentliche Befreiung zu erleben.⁸⁰

Dies zu erreichen und präsent halten zu können, bedarf einer langjährigen Übungspraxis. Es braucht eine hohe, nur durch intensive Schulungspraxis zu entwickelnde geistige Stabilität, um die krisenhafte Durchbrüche als Befreiung vom Selbst wahrnehmen zu können. Umgekehrt sind diese Durchbrüche hochgradig motivierend, um weiter auf dem Pfad zu bleiben, denn als Frucht offenbart sich jene Natürlichkeit und Einfachheit, von der die letzten beiden Ochsenbilder berichten. Homolog zu den Fruchtergebnissen des *Theravāda*-Buddhismus liegt die Befreiung also auch im Zen in der Abkehr von religiösen Vorstellungen und der Anhaftung an die Persönlichkeitsvorstellung. In Hinblick auf das soteriologische Ziel zeigen sich letztlich nur marginale Unterschiede. Auch die Erleuchtung bzw. *nibbāna* besteht in einer nur negativsprachlich formulierbaren Reflexionsperspektive, die jedoch auf einer intensiven Meditationspraxis beruht, die Krisen evoziert, welche unter eben dieser Perspektive einen epistemischen Perspektivenwechsel bewirken können. Dieser hat zur Folge, dass der Übende die menschliche Egozentrik, einschließlich ihrer spirituellen Bedürfnisse, als eigentliches Problem „erkennt“.

Die Verkörperung der erlangten Wahrheit zeigt sich daraufhin in einer Haltung von Klarheit und Bescheidenheit, die Ansprüche von Heiligkeit und besonderem Status des Zen-Praktizierenden radikal zurückweist. Die Befreiung zeigt sich als eine aufgeräumte Weite, die zugleich die Persönlichkeit, oder besser das Ich, fraglich erscheinen lässt, was jedoch nicht mehr problematisch wirkt.

Die hier zum Ausdruck kommende Reflexionsperspektive drückt sich in einer Vielzahl von Geschichten aus, die im Lehrkontext immer wieder

80 „Das Wesen der in der Vorrede genannten Wahrheit liegt in der Buddha-Natur, die jedes Anwesende und jeder Mensch als sein eigenes und anfängliches Wesen in sich birgt. Um dieses Wesen zu gewinnen, muß sich der Schüler üben. Wird ihm von seinem Meister ein Kōan aufgetragen, dann muß er sich selbst zu diesem Kōan machen. Erst wenn er all seine Möglichkeiten erschöpft hat und darüber hinaus noch einen letzten Schritt getan hat, west das Wesen dieser Wahrheit heran. Diese Anwesung ist ‚satori‘ oder ‚kensho‘, das heißt das erblickende Durchblicken des eigenen und anfänglichen Wesens. Hier öffnet sich die Welt der Abgeschiedenheit und der Freiheit, welche Welt von aller Sittlichkeit und Vernunft, von Recht und Unrecht, von Gut und Böse, von Irren und Erwachen, von Gewinn und Verlust, sogar von allen Buddhas und Teufeln gänzlich losgelöst ist. Hier handelt der Mensch frei, und ohne ein Bewußtsein über sein Handeln zu haben. Um in den Bereich einzubrechen, gibt es für den Schüler keinen anderen Weg als den der Versenkung im Sitzen (Zen) und des unaufhörlichen Sichschmiedens.“ (Ohtsu 1988, S. 62f)

aufgegriffen werden. An dieser Stelle zitieren wir als Beispiel einen Ausschnitt aus dem Gespräch zwischen Bodhi Dharma, dem Ersten Patriarchen des Zen, und dem Kaiser Wu-ti aus der Liang-Dynastie:

„Der Kaiser frug den großen 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.“ („Gespräch zwischen dem Ersten Patriarchen des Zen, Bodhi Dharma, und dem Kaiser Wu-ti der Liang-Dynastie“, zitiert nach Bi-Yan-Lu 1980, S. 37)

Die vorangehenden Ausführungen verdeutlichen, dass auch im Zen die Beziehung von Pfad und Frucht weitaus mehr von Reflexion durchsetzt ist, als es der üblichen Rhetorik entspricht. Im Sinne Clifford Geertz ist also auch hier davon auszugehen, dass die Reflexionsfiguren, die durch die Kommunikation in Form von Geschichten und Lehrkommentaren bereitgestellt werden, nicht nur als *Modelle von* der Praxis, sondern auch als *Modelle für* die Praxis zu verstehen sind (Geertz 1983, S. 46ff.).

Im Vergleich zum *Theravāda*-Buddhismus scheint der Zen-Buddhismus das Problem des Zweifels noch stärker zu radikalisieren. Die angebotene Lösung besteht hier allein darin, das zweifelnde Fragen immanent als unsinnig zu markieren. Konsequenterweise werden sogar in Hinblick auf die Frage des Todes keine Hilfskonstruktionen angeboten. Nicht einmal mehr die Vorstellung der Wiedergeburt kann – auch nicht temporär – Hoffnung geben, wie der überlieferte Dialog zwischen Meister Gudo und Kaiser Goyozei illustriert:

„An einem anderen Tag fragte der Kaiser den Gudo: „Worin geht der erleuchtete Mensch, wenn er stirbt?“

Gudo antwortete: „Ich weiß es nicht.“

„Warum weißt Du es nicht?“, fragte der Kaiser.

„Weil ich noch nicht gestorben bin.“[...]

Der Kaiser schätzt Zen und den alten Gudo höher als seine Erleuchtung und er erlaubte Gudo sogar, im Winter seine Mütze im Palast zu tragen. Als Gudo über achtzig war, pflegte er oft inmitten des Unterrichts einzuschlafen, und der Kaiser zog sich dann leise in einen anderen Raum zurück, so daß sein geliebter Lehrer sich der Ruhe erfreuen konnte, die sein altersschwacher Körper benötigte.“ (Reps 1991, S. 76f.)

Glück zeigt sich hier in der Rückkehr in die Geflechte mitmenschlicher Beziehungen, die, sofern man es einmal erkannt hat, nun wichtiger werden als das Streben nach Erleuchtung. Allerdings gilt in Anlehnung an

Wittgensteins Worte, dass man die Leiter nicht wegwerfen darf, bevor man auf sie hinaufgestiegen ist (Wittgenstein 1990, Proposition 6.54).

Das heißt, dass sich die Lebensform der letzten beiden in den Ochsenbildern angezeigten Stadien nur dann authentisch verwirklichen lässt, wenn bereits erfahren worden ist, auf welch dünnem Eis menschliche Ziele und eitle Selbstvorstellungen gebaut sind und wie wenig Sinn es macht, hieran festhalten zu wollen. Nur in Hinblick auf die stufenförmige Anordnung der Schritte ergibt der Pfad Sinn. Auch im Zen gilt, dass Reflexion nur in Verbindung mit einer Praxis funktioniert, die die Evidenz der reflexiv bezeugten Schritte auch erleben lässt.⁸¹

Selbstredend gilt damit auch hier wieder für die fundamentale Differenz zwischen psychischen und kommunikativen Systemen, dass ein individuelles psychisches System die Reflexionsangebote der Zen-Kommunikation annehmen kann, aber nicht muss. Gerade weil es nicht selbstverständlich ist, dass Kommunikationsangebote auf die richtige Weise verstanden werden, haben die unterschiedlichen Schulen jeweils spezifische Formen der Didaktik entwickelt, die Krisenerfahrungen induzieren, die wiederum mit bestimmten Reflexionsangeboten zu koppeln versucht werden. Man denke hier etwa an die gezielte Demütigung von Schülern im Rinzai-Zen (siehe ausführlich Kap. III.2 und III.5).

Homolog zum Verhältnis von Pfad und Frucht im *Theravāda*-Buddhismus haben wir es auch hier mit einer raffinierten Verschränkung soteriologischer Kommunikation zu tun. Diese markiert einerseits in hohem Maße Signifikanz und vermittelt aber zugleich, dass das Gesagte allein auf reflexiver Ebene nicht zu verstehen ist, sondern dass nur erfahren werden kann, dass es letztlich um nichts geht.

Der Stufenweg im tibetischen Buddhismus

Auch die Schulen des tibetischen Buddhismus verstehen sich als Stufenweg, wobei die jeder Stufe zugehörigen Übungen häufig explizit vorgegeben und in der Regel an rituelle Einweihungen durch den Lama gebunden sind. Zudem wird üblicherweise viel Wert auf die Vermittlung buddhistischer Schlüsselkonzepte durch Belehrungen gelegt. Zu nennen sind hier etwa das „Gesetz von Ursache und Wirkung“ (*Karma*), die Verbindung von Leerheit (*Shunyata*) und Mitgefühl (*Bodhicitta*) und auf einem fortgeschrittenen Abschnitt des Weges die Konzeptualisierung tantrischer Gottheiten. Diese wird in Verbindung mit spezifischen

⁸¹ Um es aus der Perspektive eines Zen-Meisters zu formulieren: „Die Schüler, die zum Zen entschlossen sind, müssen ein einziges Ziel haben. Dieses Ziel zeigen die Zehn Ochsenbilder lebhaft, klar und in rechter Ordnung. Sie sind ein guter Leitfaden. Allein, wie geschickt das Zen auch erläutert werden mag, kann doch eine Erläuterung nie zum Zen werden. Zen ist immer und durchaus eine Welt der wirklichen Bezeugung.“ (Ohtsu 1988, S. 57f.)

meditativen Praxen angeboten, die in der Regel aus einer Kombination aus Visualisierungsbübung und Rezitation von Mantriren bestehen. Insgesamt zeigt sich im Vergleich zu Zen- und *Theravāda*-Buddhismus eine wesentlich höhere konzeptionelle und theoretische Aufladung der Praxis.

Für jene Schüler, die sich entschließen, den Weg des tantrischen Buddhismus zu beschreiten, ist der zu beschreitende Pfad relativ klar vorgeschrieben. Mit Gampopa lässt er sich in die drei Bereiche, der „Anfängerstufe“, der Stufe der „Hingebungsvollen Praxis“ und der zehn „Bodhisattva-Stufen“ einteilen:

„Die Anfängerstufe entspricht dem Pfad der Ansammlung. Auf ihr wird unser unreifer Bewusstseinsstrom zur Reife gebracht.“

Die Stufe Hingebungsvoller Praxis entspricht dem Pfad der Verbindung. Voller Hingabe bemühen wir uns einzig darum, die Bedeutung der Leerheit zu verstehen. [...]

Die Stufen der Bodhisattvas reichen von der ersten ‚Höchste Freude‘ bis zur zehnten, ‚Dharmawolken‘. [...] Die erste Stufe ‚Höchste Freude‘ entspricht dem Pfad des Sehens. Hier wird die Bedeutung der Leerheit wirklich erkannt.“ (Gampopa 1996, S. 245f.)

Zunächst gilt es mit den vorbereitenden Übungen, dem *Ngöndro*, Verdienste anzusammeln, die den Praktizierenden in die Lage bringen sollen, die weiterführenden und zu tieferen Einsichten führenden Praktiken verstehen zu können.

Das *Ngöndro* umfasst im Einzelnen:

1. Niederwerfungen, um die Haltung der Hingabe zu entwickeln.
2. Die Mandalagaben, um die Haltung der Freigiebigkeit zu entfalten.
3. Reinigungsmeditation auf den Buddha Vajrasattva (etwa in Form der Rezitation des 100-Silben-Mantras von Vajrasattva)
4. Eine Visualisierungspraxis zur Verbindung mit den Lamas der Übertragungslinie

Jede dieser Übungen soll 100.000 Mal vollzogen werden. In vielen tibetischen Schulungswegen, wie auch in den von uns untersuchten Schulen, wird in der Regel der Abschluss der vorbereitenden Übungen vorausgesetzt, um in die höheren tantrischen Belehrungen eingeweiht werden zu können, was jedoch nicht heißt, dass es im Einzelfall Ausnahmen geben kann. Allein schon die schiere Menge der geforderten Ansammlungen lässt deutlich werden, dass ein kontinuierliches, über Jahre andauerndes Engagement verlangt wird. Selbst hoch motivierte Schüler benötigen drei bis vier Jahre, um ihre *Ngöndro*-Praxis abzuschließen.

In den Übungen der zweiten Stufe, der sogenannten Hingebungsvollen Praxis, geht es darum, sich über die Identifikation mit dem Lama, oder einer tantrischen Gottheit, welche diesen repräsentiert, selbst als

Buddha zu konstruieren. In mehr oder weniger ausgefeilten Visualisierungen wird eine entsprechende Repräsentation aufgebaut, mit der der Schüler schließlich verschmilzt, um sozusagen auf dem Umweg einer Simulation zunehmende Gewissheit über die eigentliche Bedeutung der Leerheit und das hieraus erwachsende Mitgefühl zu erlangen.

Die Langzeitpraktizierende Anna Leiser (Rigpa) wird auf die Thangkas angesprochen, die im Umgang mit Visualisierungsübungen gebraucht werden können:

Frau Leiser: Ja, das sind so ein bisschen modernere Abbildungen. Da gibt's auch klassischere und eigentlich geht's darum, jedes Detail, zum Beispiel von so jemand wie Vajrakilaya hier rechts, zornvolle Gottheit, zu visualisieren. Inklusive sämtlicher Mandalas um ihn rum. Und da bis ins kleinste Detail. Weil, jedes Detail ein Attribut ist und hinter jedem Attribut befindet sich ein riesiger Belehrungszyklus. Also

Interviewer: Komplex. Ja.

Frau Leiser: Jedes Minidetail symbolisiert irgendwie ein bestimmten Aspekt des Geistes. Und früher haben die Mönche das und Nonnen das so geübt, dass sie dann immer mit einem kleinen Detail begonnen haben. Das fokussiert haben, die Augen zu gemacht haben und das praktisch sich eingeprägt und dann wieder geöffnet und so lange bis das saß. Und dann kam der (lachend) zweite Finger und so. So haben die sich das ganze durchgearbeitet. Und Rinpoche ist total großzügig. Also er ist nicht so ein Hardliner. Er sagt, wenn das nicht geht, dann geht auch nur Licht oder dann geht auch nur das, was das eigentlich verkörpern soll, nämlich wofür das eigentlich steht. Und das reicht auch vollkommen. Wenn das intensiv genug und man dann einen Rapport dazu entwickeln kann, dann reicht das. Das stimmt ja eigentlich auch. Im Prinzip ist da/ spart er sich ziemlich viel Tradition eigentlich.

Wie oben bereits angesprochen, bietet der tibetische Buddhismus als vermittelnde Reflexionsform die Lehre der drei Körper (*Trikāya*) an. Aus dieser Perspektive sind die tantrischen Gottheiten realer Ausdruck eines unsterblichen Buddhas, der das Wissen um die Leerheit repräsentiert (*Dharmakāya*) und sich aus Mitgefühl zu seinen Schülern sowohl auf körperlicher Ebene (*Nirmānakāya*), nämlich in Form eines menschlichen Lehrers, als auch auf feinstofflicher Ebene (*Sambhogakāya*), etwa in Form der Präsenz der visualisierten Gottheiten, manifestieren kann. Die Blaupause für diese Lehre liefert das tibetische Totenbuch (s. etwa Thurman 2003). Der Sterbevorgang wird hier als ein Prozess beschrieben, in dem sich nach dem Tode die körperlich-geistigen Manifestationen eines Menschen sukzessive in Licht auflösen, um schließlich in die Leere einzugehen. In diesem, prinzipiell befreiten Zustand fängt der geistige Prozess allerdings wieder damit an, sich an lichthafte Visionen zu

haften, was in Folge – je nachdem, mit welchen man sich identifiziert – zu einer guten oder schlechten Wiedergeburt führt.

Das Postulat der Einheit der drei Körper impliziert im Umkehrschluss: Wenn es einem Menschen gelingt, bereits zu Lebzeiten die richtige Visualisation aufzubauen und sich mit der hierdurch vermittelten geistigen Form zu identifizieren, ist nicht nur die Befreiung, sondern auch eine gute Wiedergeburt gesichert. Man wird also befreit, indem man sich auf richtige Weise als befreit projiziert.

Allerdings stellt sich nun die Frage, woran der Übende sein Gelingen erkennt. Dementsprechend muss auch der tibetische Pfad einen qualitativen Sprung bereithalten, der eine Sicht ermöglicht, von der aus die tantrische Simulation als die richtige Projektion – also als die Wahrheit – wahrgenommen werden kann. Strukturell wird also ein Stadium bzw. ein Reflexionsort gebraucht, von dem aus der Sinn des Ganzen *verstanden* werden kann.

Auf dem Stufenweg des tibetischen Buddhismus geschieht dies mit dem Eintritt in die erste Stufe des Bodhisattva-Stadiums, denn erst hier – um nochmals das Zitat Gampopas aufzugreifen – „wird die Bedeutung der Leerheit wirklich erkannt“. Wie schon die Erleuchtungserfahrung im *Theravāda*-Buddhismus, markiert dieses Stadium eine deutliche Zäsur zwischen Vorher und Nachher. All die vor dieser Einsicht durchgeführten Übungen erscheinen aus der Retroperspektive nur noch als Mittel, um den Unwissenden an die Wahrheit heranzuführen.⁸²

Konsequenterweise bieten die Schriften des tibetischen Buddhismus auf der Ebene der höchsten Lehren eine kontemplative Praxis an, die über die instrumentellen Haltungen der tantrischen Meditationsübungen hinausgeht. In der Nyingma-Tradition ist es die Praxis der „Großen Vollkommenheit“ (*Dzogchen*), in der Kagyü-Tradition das „Große Siegel“ (*Mahāmudrā*). Diese Lehre mündet in der paradoxen Übung einer Meditation der Nicht-Meditation, mit der explizit auf jegliche Konstruktionen, seien es Visualisierungen oder anderweitige Anleitungen und Erwartungen, verzichtet werden soll.⁸³ Aus dieser Perspektive sind alle Phänomene

82 Dementsprechend heißt es bei Gampopa: „Warum wird ein stufenweiser Weg gelehrt? [...] Die Erläuterungen über Ursachen, Bedingungen und deren Abhängigkeit sowie die Unterweisungen über den stufenweisen Weg werden als Methoden für die Unwissenden gelehrt. Wie könnte es in bezug auf den spontanen Dharma ein stufenweises Üben geben?“ (Gampopa 1996, S. 237)

83 Dazu Tashi Namgyel: „First, the nonmeditation way is when no ideas [about meditation] are taken-to-mind. While setting up this mahmudr meditation and its protection practise, if you were to: (1) meditate having artificially constructed any ideas and their elaborations, or (2) engage in any other [mental] activity [...]. While being [continuously mindful of] minds real truth, you should remain free from all the incessant switching and changing [characteristic of ordinary meditation]. Furthermore, don't meditate with any particular motivation or expectation [of a certain gain] or fear [of a certain failure]. You'll find nothing

(Dinge, Töne, Empfindungen, Gefühle, Gedanken etc.) zunächst einfach so wie sie sind. Sie brauchen nicht verändert, also weder abgelehnt noch affiniert zu werden. Diese Wahrnehmung geschieht jedoch nicht mehr aus einer Perspektive des Tagträumenden-Driftens, sondern auf Basis einer hochachtsamen Wachheit, die die Sicht auf die „wahre Natur“ des Geistes mitführt.⁸⁴ Mit letzterem ist im Kontext des tibetischen Buddhismus wiederum das Wissen um die Leerheit der Phänomene gemeint.

Mit Blick auf die Differenz von psychischen Systemen und Kommunikation gilt aber auch hier: Das Bewusstsein erlebt immer irgendetwas und wenn es nur ein Konzept oder ein subtiles Raumempfinden ist. Die absolute Leere kann nicht empfunden werden. Dementsprechend gilt auch in Bezug auf die Leerheit, von der im tibetischen Buddhismus gesprochen wird: Nur in der Kommunikation kann sie zum Gegenstand werden. Im Bewusstsein können allerdings wiederum die kommunikativ angelieferten Reflexionsfiguren aufgegriffen und mit sinnlichen Erfahrungsinhalten angereichert werden. Erfahrungen, die durch bestimmte meditative Übungen oder Belehrungen evoziert werden (man denke etwa an die Einführung in die Natur des Geistes durch den Lama), können dann *paris pro toto* als Verweis auf die Leere genommen werden. Die auf diese Weise generierten Erfahrungen können sozusagen mit dem Absoluten verwechselt werden. Sie erzeugen eine Evidenz, die wiederum die Reflexion des Alltagserlebens konditionieren kann.

Aus dieser Perspektive wäre also die Meditation der Nicht-Meditation als raffiniertes Reflexionsverhältnis zu sehen, das die Gegenwart unter dem Blickwinkel einer transzendenten Wirklichkeit betrachten lässt, die jedoch letztlich auch nur auf immanente, d. h. im weltlichen Bereich erfahrbare Evidenzen rekurrieren kann. Diese Praxis würde gleichsam darauf beruhen, den Unterschied zwischen Realität und Konstruktion zu vergessen, denn nur auf diese Weise kann diese Reflexionsperspektive ungekünstelt, d. h. gewissermaßen nativ in den Weltzugang eintreten.

Anders als im Zen- und im *Theravāda*-Buddhismus würde die soteriologische Reflexion, welche die befreiende Abstraktion von der weltlichen Anhaftung als Praxis auf Dauer stellen lässt, damit vermutlich weniger auf einer Krisenerfahrung beruhen, die das Selbstkonzept grundlegend

either good or bad about the mind's real truth, so don't try to do anything in the meditation to artificially construct anything, nor try to prevent something like this happen during meditation. [...] If you meditate on something, you only generate mind's [coarse-level] components of consciousness – the mental-perceiver, the intended object and its characteristics, attachment to these, and clinging to [dualism].“ (Tashi Namgyel, zitiert nach Brown 2006, S. 430f.)

⁸⁴ Um es wieder mit Tashi Namgyel zu formulieren: „Second, being undistracted from the supreme truth is the way. Even when your meditation is not guided by artificially constructed ideas, you must above all have undistracted mindfulness [of the mind's real nature], and never deviate into the [seemingly] ordinary mental continuum.“ (Tashi Namgyel, zitiert nach Brown 2006, S. 431)

erschüttert und in Folge zu einer veränderten epistemischen Haltung zu sich selbst und zur Welt führt. Sie würde vielmehr vorrangig auf einer besonderen Art der Fiktion beruhen, die mit fortschreitender Übungspraxis zunehmend für real gehalten wird, da man sich so sehr an die Konstruktionen gewöhnt hat.

Dies führt allerdings zu einer anderen Weichenstellung in Hinblick darauf, wie Zweifel gehandhabt werden, was insbesondere im Umgang mit der Frage des Todes deutlich wird. Im Zen- und *Theravāda*-Buddhismus ist die erleuchtete Haltung dadurch charakterisiert, dass die Frage nach der Fortexistenz des Ich-Bewusstseins nach dem Tode als unsinnig zurückgewiesen wird. Sich mit solchen Frage zu beschäftigen, würde hier nur als ein weiterer eitler, durch egozentrische Motive geleiteter Gedanke angesehen werden, von dem man sich zu lösen hat, um Glück erfahren zu können. Im Zen wird die Frage, was nach dem Tode geschieht, in noch radikalerer Form mit „Ich weiß es nicht“ beantwortet (Reps 1991, S. 76).

Theoretisch eröffnet auch der tibetische Buddhismus die Option einer solchen Reflexionsposition, nämlich indem auf der Stufe der Nicht-Meditation alle Konstruktionen als geschickte Mittel erkannt werden, die keine Wahrheit oder Essenz in sich selber haben. Hiermit könnte auch der ontologische Status der rituell aufgebauten Visualisationen – also prinzipiell der ganzen tantrischen Welt – fraglich und bedeutungslos werden. Wie auch im Zen würde sich der Zweifel nur deshalb auflösen, weil man nun weiß, dass man nichts weiß. Doch innerhalb der tibetischen Lehren wird eine andere Umgangsweise mit dem Zweifel gewählt. Jenseits der Erfahrung der Essenzlosigkeit aller Konstrukte und Vorstellungen wird im Bereich der geheimen Lehren ein weiteres Stadium postuliert. So schreibt etwa Lama Norbu:

„Durch die Visionen des Longde und Praxis des Thögal – der letztendlichen und allgeheimsten Lehre des Dzogchen – ist es möglich, dass der Übende blitzschnell die Knoten der bedingten Existenz lösen kann und dadurch die vollkommenste und tiefste Art der Verwirklichung erlangt. Diese gipfelt in der völligen Auflösung des physischen Körpers in die Essenz seiner Elemente, das heißt in Licht“ (Norbu 2012, S. 151).

„Wenn man zu Lebzeiten in die dritte Stufe der Visionen eingetreten ist – und ‚eintreten‘ bedeutet, dass dafür bestimmte Anzeichen vorliegen –, dann verschwindet der Körper im Moment des Sterbens langsam in Licht. Anstatt sich in seine einzelnen Elemente aufzulösen, also auf übliche Art zu verwesen, löst sich der Körper in die Essenz seiner Elemente auf, das heißt in Licht. Dieser Prozess kann länger als sieben Tage dauern. Alles, was vom physischen Körper übrig bleibt, sind Haare und Fingernägel, die als dessen Unreinheiten betrachtet werden. Der Rest des Körpers hat sich in die Essenz der Elemente aufgelöst“ (a.a.O., S. 156).

Der tibetische Buddhismus führt also auch in Bezug auf die Erfahrung der Erleuchtung weiterhin eine Ontologie mit, nach der körperliche Phänomene und geistige Vorstellungen als identisch zu betrachten sind. Wenn aber eine Visualisierung, sofern sie durch die Erfahrung der Leerheit getragen ist, nicht verschieden von der physischen Realität zu sehen ist, gilt als Umkehrschluss, dass ein entsprechend verwirklichter Praktizierender die Kontrolle über die Elemente – und damit auch über Leben und Tod – gewinnt.

Ein vollkommen verwirklichter Meister – so die Schlussfolgerung – wird auch nach seinem physischen Tode wundersame Zeichen⁸⁵ bewirken und dementsprechend sogar gezielt in einem Bereich seiner Wünsche wiedergeboren werden können:

„Normale Menschen werden, ohne wählen zu können, aufgrund ihres Karmas in einem Körper wiedergeboren, der den Ursachen entspricht, die sie in zahllosen vergangenen Leben angesammelt haben. Ein vollständig erwachtes Wesen hingegen ist frei vom Zyklus der bedingten Ursachen und Wirkungen. Dennoch kann ein solches Wesen in einem Körper inkarnieren, um anderen zu helfen. Der Lichtkörper (auch derjenige von jemanden, der den Großen Übergang verwirklicht hat) sind Erscheinungen, die aktiv dazu genutzt werden können, mit denjenigen zu kommunizieren, die genügend visionäre Klarheit besitzen, solche Formen wahrzunehmen. Doch um jenen zu helfen, denen es an derlei Fähigkeiten mangelt, kann ein vollständig verwirklichtes Wesen auch in einem wirklichen Körper inkarnieren [...]. Ein vollständig verwirklichtes Wesen kann sich somit aussuchen, ob es in einem Lichtkörper erscheint oder freiwillig als Wiedergeburt in einem gewöhnlichen physischen Körper der grobmateriellen Dimension inkarniert. Es ist jedoch weder durch seinen Körper noch durch die damit durchgeführten Handlungen in irgendeiner Weise gebunden.“ (Norbu 2012, S. 157)

Die Lehre der Einheit der drei Körper (*Trikāya*) impliziert also, sofern sie nur als geschicktes Mittel genommen wird, das System der bewussten Reinkarnation. Vor diesem Hintergrund ist der hohe Lama nicht nur irgendein besonders kompetenter spiritueller Lehrer, sondern ein *Tulku*, der schon längst Befreiung und Erleuchtung erlangt hat und nur aus Mitgefühl zu den leidenden Menschen erneut eine physische Gestalt angenommen hat. Da einem *Tulku* schon qua Geburt der Status des Heiligen zugeschrieben wird, ist er gewissermaßen unfehlbar.⁸⁶ Seine Handlungen mögen dem gewöhnlichen Menschen manchmal unverständlich oder gar

⁸⁵ So berichtet etwa eine Pressemitteilung des Diamantweg-Buddhismus: „Am ersten Tag von Rinpoches Aufenthalt am Europazentrum wurde er von einem außergewöhnlichen doppelten Regenbogen um die Sonne herum begrüßt. Willkommen Zuhause, Rinpoche!“ Siehe: <http://europe-center.org/ec-blog/de/page/6>, aufgerufen am 08.01.2015.

⁸⁶ Was aber unter tibetischen Lamas mit einem gewissen Humor genommen wird, denn aus der Alltagsperspektive heraus weiß man, dass auch auf eine Inkarnation nicht immer Verlass ist. So schreibt auch der Dalai Lama in seiner Auto-

unmoralisch erscheinen, was jedoch nur Unwissenheit indiziert, weil das Mitgefühl als eigentliche Motivation hinter diesem Handeln nicht recht verstanden wurde. In der einschlägigen tibetischen Literatur begegnen wir hier dem Topos der „verrückten Weisheit“ (engl. *crazy wisdom*), nach dem hohen Lamas zugestanden wird, vollkommen aus der Rolle zu fallen, ohne dass dies ihre Heiligkeit schmälern würde.⁸⁷

Hiermit kommt dem Lama im tibetischen Buddhismus strukturell eine Sonderrolle zu. Er ist nicht nur ein spiritueller Lehrer, der den Praktizierenden auf ihrem Pfad weiterhelfen kann, sondern er selbst ist immaterieller Ausdruck transzendornter Wahrheit. Er repräsentiert nicht nur die Lehren, sondern *ist* Buddha. Die Transzendenz tritt damit nicht nur *negativsprachlich* in die menschliche Gegenwart ein (nämlich als die Reflexionsperspektive des sinnlich nicht erreichbaren *nibbāna*), sondern als Wunder, das sich im Diesseits, also immanent und positivsprachlich referierbar zeigt. In den Geschichten des tibetischen Buddhismus findet sich dementsprechend eine Vielzahl an Hinweisen auf solche Zeichen. Man berichtet von Regenbogenerscheinungen beim Versterben besonders verwirklichter Lamas, von besonderen Artefakten, die bei der Verbrennung seiner Leiche in der Asche gefunden wurden oder einer Reihe hellsichtiger Fähigkeiten eines noch lebenden Lamas. Den Vertretern der Reinkarnationslinie der Karmapas, auf die sich die Kagyü-Tradition bezieht, wird sogar zugeschrieben, Details der künftigen Reinkarnation benennen zu können.

Im Kontext des westlichen Buddhismus gilt allerdings, dass die Praktizierenden solche Zeichen in der Regel nicht selbst wahrgenommen haben, sondern dass die Evidenz des Wundersamen auf Berichten beruht, in denen autoritative Sprecher diesbezügliche Erscheinungen bezeugt haben.

Wie in jeder Kommunikation kann auch hier mit Bedenken oder gar Ablehnung angeschlossen werden. Die Quelle bzw. der Wahrheitsgehalt des Berichts kann angezweifelt werden.⁸⁸ Der bestehende Zweifel kann gegebenenfalls durch andere Berichte und Erzählungen beruhigt werden, die man wiederum nur glauben kann. Anders als im Zen- und Theravada-Buddhismus kommt der tibetische Buddhismus nicht umhin, auch magische Elemente in den Pfad der Befreiung zu integrieren, sofern man hierunter mit Weber die Auffassung versteht, diesseitige Prozesse durch esoterische Praxen material beeinflussen zu können.

biografie, dass bei einigen seiner früheren Inkarnationen schon mal etwas schief gegangen sei. Siehe Dalai Lama (1990).

⁸⁷ Siehe Ardussi und Epstein (1978) und aus Perspektive eines tibetischen Lamas Chögyam Trungpa (2001).

⁸⁸ Genau dies geschieht auch im tibetischen Buddhismus. Man denke nur an den zur Spaltung der Kagyü führende Streit um die Frage, welche von den beiden Inkarnationen des 16. Karmapa die richtige sei. Vgl. Curren (2006) und Terhune (2004).

Weil der tibetische Buddhismus mit der Konzeption des geschickten Mittels über eine Reflexionsfigur verfügt, die offen hält, ob die eigentliche Verwirklichung des Schülers darin liegt, zu erkennen, dass auch solche magischen Hoffnungen unsinnig sind, bleiben das Tulku-System und die hiermit einhergehenden Postulate des tantrischen Buddhismus ein Oxymoron. Selbst wenn es sich bei der ganzen Sache nur um einen Trick handelt, darf das Geheimnis nicht gelüftet werden, um das Mittel nicht zu verderben. Für den Schüler wird damit die Oszillation zwischen einer Weisheitslehre, die in eine radikale Immanenz führt, und einer Geheimlehre, die auf eine esoterische Wahrheit verweist, weiterhin fortbestehen. Der Lama ist zugleich von dieser Welt und außerhalb der Welt – und gerade deshalb besteht die zentrale Meditationspraxis im tantrischen Buddhismus darin, zu versuchen, sich über die mimetische Identifikation mit dem Lama zu verbinden.⁸⁹

In Hinblick auf die hierdurch aufgespannten Reflexionsverhältnisse erscheint der tibetische Stufenweg bezüglich seines soteriologischen Fokus bivalent. Einerseits ist er eine erfahrungsorientierte Religion, deren zentrale Glaubenssätze kommunikativ durch entsprechende Tabus abgesichert werden müssen. Andererseits zielt er wie auch die anderen buddhistischen Traditionen auf eine radikale Immanenz, die durch eine habitualisierte Reflexionsperspektive begleitet wird und in ungekünstelter Weise die eigene Egozentrik überwinden lässt.

Nirgendwo wird diese Ambivalenz deutlicher als in der *Phowa*-Praxis. Diese mutet zunächst als zweckgerichtete religiöse Projektion an, die darauf zielt, eine bessere Wiedergeburt zu erlangen. Andererseits kann die Verschmelzung mit der Projektion des Buddha *Amitābha* bestimmte Erfahrungsqualitäten generieren, die dem Menschen schon im jetzigen Leben helfen, von seinen eigenen egozentrischen Motiven abzusehen und mitfühlend auf andere zuzugehen. Mit zunehmender Praxiserfahrung gewinnen die hiermit einhergehenden Konzepte und Symbole gewissermaßen ein Eigenleben, das in hohem Maße instruktiv für das Leben des Praktizierenden wird – und gerade hierin kann aus Perspektive der höchsten Sicht der eigentliche Sinn dieser Praxis gesehen werden.⁹⁰

89 Ein besonders interessanter Fall, in der das hiermit aufgeworfene Spannungsfeld verschärft zum Ausdruck kommt, sind die tantrischen Gelübde. Auf dieser Stufe gelobt der Schüler unbedingte Treue zum Lama und seinen Anweisungen, was wiederum als Voraussetzung für das Funktionieren des tantrischen Pfades gesehen wird. Siehe zur kritischen Reflexion der hiermit einhergehenden Dynamiken Butterfield (1994).

90 Manfred Seegers formuliert dies aus der Innenperspektive des tibetischen Buddhismus folgendermaßen: „Während der *Phowa*-Praxis lernt man, seinen Geist auf Buddha *Amitābha* auszurichten und sein Bewusstsein in das Reine Land der Großen Freude zu übertragen. Dadurch ist es möglich, eine sichere Verbindung mit Buddha *Amitābha* aufzubauen und zu einem direkten Erlebnis dieses extrem reinen und freudvollen Zustandes zu gelangen. Dies ist insbesondere zum

Aus einem praxeologischen Blickwinkel ist auch die religiös motivierte Reflexion, sofern sie hinreichend mit entsprechenden Erfahrungsqualitäten und Emotionen verankert wird, für das diesseitige Leben – also immanent – von Bedeutung.

Praktisch relevant wird dies vor allem in der Frage, auf welche Art und Weise die Evidenzerlebnisse abgesichert werden, welche die lebenspraktischen Haltungen instruieren. Der religiöse Modus verlangt nach einem kollektiv verbürgten Glauben. Die mystische Haltung, auf die die Erleuchtungserlebnisse des Zen- und *Theravāda*-Buddhismus zielen, beruht demgegenüber auf einer engen Koppelung krisenhafter Selbsterfahrungen mit der sich hierdurch bestätigenden reflexiven Gewissheit, dass das hiermit verbundene Leiden nur durch die Abwendung von der eigenen Egozentrik überwunden werden kann. Auch diese Reflexionsleistungen sind sozial abgesichert. Es werden Dritte, insbesondere ein Lehrer, benötigt, um diese Erfahrungen zu bezeichnen und als kognitiv zugängliche Reflexionsformen auf Dauer zu stellen.

Anders als im tibetischen Buddhismus ist hier jedoch keine positivsprachliche Fassung der Transzendenz mehr notwendig. Es bedarf keiner diesseitigen magischen Zeichen oder Fähigkeiten eines entsprechend ausgewiesenen Lamas. Hier reicht allein der negativsprachliche Verweis, dass das Glück und die Erlösung nicht dort sein können, wo das Ego mit seinen Begehrungen und Aversionen herrscht. Alle weiteren ontologischen und epistemischen Geltungsansprüche können vor diesem Hintergrund zurückgewiesen werden.

Der tibetische Buddhismus bleibt demgegenüber metaphysisch multivalent. Entsprechend lässt sich an die von ihm angebotenen Reflexionsfiguren mit religiösen, magischen oder mystischen Erwartungen anschließen.

Interessanterweise lassen sich bereits an dieser Stelle einige Überlegungen hinsichtlich der Hervorbringung einer entsprechenden buddhistischen Praxis anstellen, die es ermöglichen, Erleuchtungserfahrungen als

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 macht braucht nicht mehr auf das letzte 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)

strukturierend für Habitusformationen zu deuten. An diese Überlegung lassen sich wiederum verschiedene Fragen anlegen, die in den folgenden Kapiteln zunächst theoretisch unterfüttert werden sollen.

Entsprechend der benannten Kriterien wurde mit dem Stromeintritt bzw. der *satori*-Erfahrung sowohl der einer jeden religiösen Kommunikation innewohnende Keim des Zweifel geklärt als auch wie dieser durch die für religiöse Praxen typische Bindung und durch rituelle Formen wieder verschwindet. Glaube scheint sich in Gewissheit zu verwandeln. *Dinge oder Aspekte, die vorher auf eine bestimmte Weise gesehen wurden, erscheinen jetzt in einem anderen Rahmen bzw. Licht.* Demnach erscheint es sinn- bzw. bedeutsungslos, buddhistischen Riten zu folgen – etwa bestimmte Mantriren zu sprechen, um eine bessere Wiedergeburt zu erlangen. Ebenso werden religiöse Vorstellungen (und die mit ihnen einhergehenden Möglichkeiten des Zweifels) bedeutungslos.

Mit Tugendhat ließe sich an dieser Stelle fragen, ob wir es hier überhaupt noch mit einem religiösen Modus zu tun haben, oder ob von nun an primär eine mystische Haltung in den Vordergrund tritt, die nur noch darauf zielt, die dem Menschen eigene Egozentrik zu überwinden (vgl. Kap. II.2.). Aus Perspektive des praktizierenden Meditationsschülers hätten wir es in diesem Fall mit einem *epistemic shift* zu tun, der auf bestimmten, sehr prägenden Erfahrungen aufreitet.

Wie aber lässt sich das erste Merkmal des Stromeintritts, der Wegfall des Persönlichkeitsglaubens verstehen? – Sofern wir der Unterscheidung von Kommunikation und Psyche folgen (s. Kap. II.6.), kann diese Einsicht nicht bedeuten, dass das subjektive Zentrum des Erlebens verschwindet, denn auch hier gilt, dass eine Nicht-Erfahrung nicht erlebt werden kann. Das kommunikative Postulat von *anattā* (Nicht-Selbst) darf also nicht als Auflösung einer konkreten Persönlichkeit verstanden werden (gerade der charismatische Lehrer ist als Persönlichkeit sehr präsent), sondern ergibt nur als *Reflexionsperspektive* Sinn, mittels der die Beziehung eines Menschen zu sich selbst konfiguriert werden kann.

Aus dem Protokoll eines Interviews mit einer Zen-Praktizierenden zum Thema „Erleuchtungserfahrung“ (satori):

Frau Berndres: „Du denkst da nicht mehr drüber nach, das heißtt, es ist ins Unbewusste gehoben. Es ist aus einer leichten Bewusstheit heraus ins Unbewusste gegangen. So, wenn du das schon mal festhältst, bist du ja schon nicht mehr in einer Bewusstheit, sondern schon in einer Unbewusstheit gelandet. Und jetzt kommt ja noch was Zweites, was du lernst. Du lernst Übergänge kennen. Und zwar Übergänge, wo du merkst: Aha, ich mache jetzt eine Pause, ich atme jetzt ein, ich mache wieder eine Pause, ich atme aus, ich mache wieder eine Pause. Das heißtt, du lernst Brüche kennen, Brüche! Und das ist auch ein ganz wichtiges Wort, denke ich: Brüche. Das heißtt, wenn du in die *satori*-Erfahrung hineingehst, entsteht ja ein Bruch, nämlich bis dahin

war ja alles so wie immer. Und dann gehst du aus der *satori*-Erfahrung heraus und dann entsteht wieder ein Bruch. Und diese Bruchstellen, die hast du gelernt ja zu erkennen. Und anhand dieser Bruchstellen kannst du sagen, es war etwas anders. Und dann kommt die Reflektion. Was war anders?“

Die Erleuchtung könnte aus dieser Perspektive als eine kommunikativ vermittelte Reflexionsform gesehen werden, die jedoch – und dies ist der spannende Punkt – im Kontext bestimmter Erfahrungen auch in psychischer Hinsicht dermaßen relevant wird, dass sich in Folge die epistemische Haltung eines Menschen zu sich selbst verändert. Zum mindest das Ergebnis – oder aus buddhistischer Perspektive: die Frucht des Pfades – lässt sich einzelnen Menschen zurechnen. Dementsprechend kann der Lehrer seinem Schüler dessen Erleuchtung attribuieren bzw. zertifizieren.

Ebenso können sich Schüler selbst zurechnen, ein Erleuchtungserlebnis gehabt zu haben, oder es können strukturell homologe Erfahrungen durchlebt werden, ohne dass sie als solche herausgehoben und bezeichnet werden. In all diesen Fällen handelt es sich jedenfalls weiterhin um Erfahrungen, die aus der Perspektive eines subjektiven Zentrums gemacht werden, andernfalls könnten sie niemanden berühren und bei niemandem zu einem Wandel der Haltung gegenüber der Welt und sich selbst führen.

Streng genommen gäbe es damit keine erleuchteten Menschen. Es ist dennoch zu berücksichtigen, dass es in der Tat bei einigen Menschen tiefgreifende epistemologische Veränderungen geben kann, entsprechend der die Welt zwar einerseits weiterhin eine subjektiv empfundene bleibt, andererseits aber aus einer veränderten Perspektive betrachtet wird. Aus dieser Haltung heraus ergeben Zweifel oder der Hang an Regeln und Riten keinen Sinn mehr und werden damit bedeutungslos.

Im Wittgensteinschen Sinne würde die auf diese Weise erlangte Gewissheit auf einem neuen Sprachspiel beruhen, das mit einem veränderten Weltbild einhergeht, entsprechend dem auf eine andere Weise als zuvor zwischen wahr und falsch unterschieden werden kann.⁹¹ Mit den Erleuchtungserfahrungen wird also das durch sozial angelieferten Sinn konfigurierte, jedoch individuell empfundene psychische Erleben in einer Weise rekonfiguriert, dass die buddhistischen Kernlehren in Folge evident erscheinen. Praxis, Übung und Reflexionsform fallen in dieser Rekonfiguration zusammen und zwar in einer sich selbstbestätigenden Praxis, die sich wiederum als eigene Habitusformation hervorbringt.

⁹¹ Siehe etwa: „Aber mein Weltbild habe ich nicht, weil ich mich von seiner Richtigkeit überzeugt habe; auch nicht, weil ich von seiner Richtigkeit überzeugt bin. Sondern es ist der überkommene Hintergrund, auf welchem ich zwischen wahr und falsch unterscheide.“ Und: „Sichere Evidenz ist die, die wir als unbedingt sicher annehmen, nach der wir mit Sicherheit ohne Zweifel handeln. Was wir ‚Irrtum‘ nennen, spielt eine ganz bestimmte Rolle in unseren Sprachspielen, und was wir als sichere Evidenz betrachten, auch.“ (Wittgenstein 1992, S. 159)

Zweiter Zyklus: Anthropologie – menschliches Leiden und die Suche nach Befreiung

Um unser Projekt auf das Reflexionsniveau des derzeitigen Stands sozialanthropologischer und religionswissenschaftlicher Forschung zu heben, stellen wir im *zweiten Zyklus* aus einer primär theoriegeleiteten Perspektive die Beziehung von Anthropologie und Soteriologie in den Vordergrund. Wir lenken das Augenmerk zunächst in Rekurs auf William James auf die besondere Qualität der religiösen und spirituellen Erfahrung (II.1), um anschließend mit Ernst Tugendhat die Frage der Reflexion und ihre Bedeutung für eine Anthropologie der Spiritualität näher zu beleuchten (II.2). Die folgenden Kapitel beschäftigen sich aus unterschiedlichen Perspektiven mit den Konstitutionsbedingungen von dem, was wir üblicherweise als unser Ich-Selbst betrachten.

Aus einer neuro- und kognitionswissenschaftlichen Perspektive stellt sich zunächst die Frage, ob und wie die Attribute der Ich-Erfahrung und damit möglicherweise auch ihre Auflösung im mystischen Erlebnis konstruiert bzw. dekonstruiert werden können (II.3). In einer Verbindung von kognitionswissenschaftlichen und kulturanthropologischen Zugängen fragen wir anschließend ausführlicher nach der Funktion und Bedeutung von Ritualen (II.4). Im darauf folgenden Kapitel beschäftigen wir uns mit der Rolle mimetischer Prozesse. Hier zeigt sich mit René Girard die Bedeutung des signifikanten Anderen, der Du-Position für religiöse und spirituelle Dynamiken und Sozialisationsprozesse (II.5). Im Anschluss wird das Verhältnis von Bewusstsein und Kommunikation näher beleuchtet. Erst auf diesem Wege erschließen sich die negativ-sprachlichen Dynamiken einer religiösen Rede, die von etwas handeln kann, das nicht dem Sein zugehörig ist (II.6).

Im letzten Kapitel dieses Zyklus entwickeln wir in Rekurs auf die Phänomenologie von Maurice Merleau-Ponty und die Reflexionslogik von Gotthard Günther einen integrativen Zugang, über den sich Erfahrung, Leiblichkeit, Ich-Du-Perspektivität und divergierende kulturelle Lagerungen als körperlich verankerte polykontexturale Arrangements verstehen lassen (II.7). Zur Überleitung zu den Ergebnissen der vorliegenden Studie folgen schließlich einige Bemerkungen zur Methodologie und Datenerhebung (II.8).

Die ihrer Natur nach eher allgemein formulierten Darstellungen der einzelnen Kapitel werden durch gezielte Einwürfe aus selbst erhobenem und teilweise auch aus anderen Quellen stammendem empirischem Material ergänzt. Diese jeweils mit einem Rahmen versehenen Zitate dienen

nicht nur der Illustration, etwa um die empirische Relevanz der Ausführungen zu unterstreichen, sondern auch als Irritation, um dadurch teilweise in inkongruenter Perspektive Spannungslagen und Widersprüche deutlicher hervortreten zu lassen.

II.1 Die Erfahrung – William James

Auch heute noch bildet die von William James 1902 veröffentlichte Monografie „Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature“ den Ausgangspunkt einer jeden wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit spirituellem und religiösem Erleben. „Zu den Dingen, die sein Buch so bemerkenswert machen“, formuliert Charles Taylor, „gehört sein umfassendes Verständnis in Verbindung mit einer beispiellosen phänomenologischen Durchdringung“ (Taylor 2002, S. 25).

Aufschlussreich ist unter anderem, dass James in Hinblick auf die konkreten Erfahrungsinhalte von einer Vielfalt von Formen ausgeht. Diese fügen sich jedoch seiner Auffassung nach in einer übergreifenden anthropologischen Perspektive zusammen, entsprechend der eine spirituelle oder religiöse Haltung zum Leben einen wichtigen Unterschied für die menschliche Lebenspraxis macht.

Die Möglichkeit von mystischen oder außertäglichen Erfahrungen und die Interpretation dieser Erfahrungen als in hohem Maße bedeutsam scheinen in James Ansatz tief in das menschliche Wesen eingelagert zu sein. Allerdings klammert er, der wissenschaftlichen Haltung des Pragmatismus folgend, den epistemischen Gehalt dieser Erfahrung ein. Es komme weder darauf an, ob wirklich Göttliches oder eine andere spirituelle Dimension erkannt wurde, noch ob diese Erfahrungen intersubjektiv geteilt werden können oder ob unterschiedliche Personen überhaupt die gleiche Erfahrung machen. Der Wert dieser Erfahrungen liege allein darin, dass sie ein Reflexionsverhältnis konstituieren, das ein produktiveres Verhältnis zu sich selbst, zur Welt und zu anderen ermöglicht: „Mystische Zustände haben für die Betroffenen Autoritätscharakter (aber für niemanden sonst), dennoch brechen sie den Alleinherrschaftsanspruch rationaler Zustände, sie stärken monistische und optimistische Hypothesen“, heißt es dementsprechend bei James (1997 [1901], S. 9). Religiöse und spirituelle Erfahrungen konstituieren ihm zufolge keine naturwissenschaftlichen Wahrheiten in dem Sinne, dass Beobachtungen intersubjektiv überprüft werden könnten. Nichtsdestotrotz generieren sie eine Erfahrungsdimension, welche die individuelle Lebenspraxis mit Sinn durchzieht, indem sie auf erlebbare Evidenzen verweist.⁹²

92 „Wenn das aber stimmt, ist die Forderung der Wissenschaft, die ichhaften Elemente der Erfahrung zu unterdrücken, absurd. Die Achse der Realität verläuft ausschließlich durch Orte des Ichs – sie sind auf ihr aufgereiht wie Perlen auf

Die Disposition, das eigene Leben nach einem solchermaßen fundierten Sinn ausrichten zu wollen, ist nach James eine *conditio humana*. In Betonung der Tatsache, dass diese Sinnausrichtung durch keine wie auch immer geartete Wahrheit an sich gedeckt werden kann, spricht James vom „Willen zum Glauben“ (James 1975).

Religiosität oder Spiritualität kann nicht an bestimmten Inhalten, Erfahrungen oder Konzepten festgemacht werden, sondern zeigt sich als spezifisches Arrangement, in dem Erfahrungen, Reflexionen und übergeordnete Deutungssysteme zueinander in Beziehung gesetzt werden. Für die „Religionsphilosophie“ heißt dies, dass die „pluralistische Hypothese ernsthafter in Betracht“ gezogen werden muss (James 1997 [1901], S. 503). Die „Varieties“ der religiösen Erfahrung sind also nicht nur in Hinblick auf ihre Inhalte, sondern auch in Hinblick auf die Charakteristika und die Logik der spirituellen Systeme als Vielfalt zu denken. Gemeinsames Moment bleibt die soteriologische Option (bzw. Wahl), die – wie und in welcher Form auch immer – angeboten wird. Religiosität lässt sich mit James also vor allem auf die alltagspraktische Dimension zurückführen: „Für das praktische Leben reicht es, die Chance zur Erlösung zu haben. Nichts charakterisiert die Natur des Menschen besser als seine Bereitschaft, auf eine Chance hin zu leben. Der Unterschied zwischen einem Leben, dessen Grundton Resignation, und einem Leben, dessen Grundton Hoffnung ist, besteht [...] darin, dass in einem Fall eine Chance besteht, in dem anderen nicht.“ (ebd.)

Nicht zuletzt wird mit James deutlich, dass religiöse Erfahrungen eng mit der emotionalen Erfahrung von Identität verbunden sind. Hiermit einhergehend werden religiöse und spirituelle Transformationen denkbar, durch die sich sozusagen das emotionale Zentrum der Person verschiebt bzw. neu konfigurieren kann.⁹³

einer Kette. Die Welt ohne die vielfältigen Geisteshaltungen zu beschreiben – obwohl diese genauso beschreibbar sind wie alles andere auch –, wäre etwa so, als würde man jemandem eine gedruckte Speisekarte als Äquivalent für eine echte Mahlzeit anbieten. Die Religion begeht diesen Fehler nicht. Die Religion des Einzelnen mag selbstgefällig sein, und die privaten Wirklichkeiten, auf die sie bezogen bleibt, mögen ziemlich beschränkt sein: so weit wie sie reicht, ist sie trotzdem unendlich viel weniger hohl und abstrakt als eine Wissenschaft, die sich rühmt, von privaten Dingen keinerlei Notiz zu nehmen.“ (James 1997 [1901], S. 482)

⁹³ Oatley und Djikic formulieren in Referenz auf James: „Identity is inescapably emotional. Each of us has a centre, perhaps of anxiety, perhaps of anger, perhaps (as in James' examples of saintliness) of love of God and humankind. The reason the centre is emotional is, as James explained (revising his earlier theory) because emotions are our principal motivators. From the hot centre of an emotion, attention is focused, some actions flow while others are stopped. Identity is realized. [...] A striking further conclusion of James and our project is that emotions can have effects on emotions. One emotion can transform to another. [...] The surfaces of what James called our mental polyhedra are emotions. The

An dieser Stelle wird deutlich, warum die Jamessche Perspektive relevant für unser Projekt ist. Sie erlaubt die transformatorische Qualität spiritueller Praxis anzuerkennen, ohne die Inhalte spiritueller Erlebnisse zu essentialisieren (etwa indem sie als Verweis auf eine absolute Wahrheit begriffen werden müssen). Es muss nicht beantworten werden, ob es Erleuchtung oder die Begegnung mit dem Göttlichen wirklich gibt. Um die Bedeutung einer Erfahrung für die menschliche Praxis zu würdigen, braucht ihr epistemischer und ontologischer Status nicht geklärt zu werden. Es reicht, sie in Beziehung zu einer Lebenspraxis zu setzen, die im doppelten Sinne reflexiv strukturiert erscheint – nämlich einerseits als Sinn, der Erleben zur Erfahrung macht, und andererseits als Erleben, das aufgrund seiner sinnlichen und emotionalen Evidenz Sinn generiert.⁹⁴

Im Folgenden gehen wir ausführlicher auf einige der emotionalen und kognitiven Konstellationen ein, die James in seinen „Varieties of Religious Experiences“ beschreibt.

Ein Schüler von Sogyal Rinpoche berichtet, wie er zum tibetischen Buddhismus gekommen ist:

Herr Schneider: „[...] 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. [...]

Ja. Also Rinpoche hat über Leerheit gelehrt 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

lever that tips the polyhedron form on surface to another are emotions. Or, to use another metaphor, emotions can succeed each other as in the plot of a story. There can be a beginning in an emotion, a middle of vicissitudes and tribulations, and an end in which a new emotional centre becomes stable. Some stories that take on heroic proportions are indeed stories of a new emotional centre being attained in a life.“ (Oatley/Djikic 2002, S. 113f.)

94 Siehe zur Beziehung von Emotion und Kognition auch Vogd (2010, Kap. 4).

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 eine sehr extreme Erfahrung auch gemacht in meiner ganzen psychotherapeutischen und anderen Bewegung. Ich habe sozusagen fast keine Klippe ausgelassen. Habe auch diese Mobbing-Zeit in [Name einer Klinik] 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 Leereheit 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. [...] Und/ aber es war nicht sozusagen eine intellektuelle Erkenntnis, sondern so letzten Endes für den Moment der Verlust eines jeden Bezugspunktes.“

Vom Psychologen James können wir lernen, dass es eine existenzielle Depression gibt, die uns Menschen befallen kann und die in die Sinnfrage an sich mündet. Deshalb ist sie als spirituelle Krise anzusehen:

„Mache einen Menschen nur ein wenig sensibler, trage ihn nur ein bisschen weiter über die Elendsschwelle, und selbst die Momente des Erfolgs haben, wenn sie dann eintreffen, ihre Qualität verloren. Alle natürlichen Güter verfallen. Reichtümer sind flüchtig; Ruhm ist ein Hauch; Liebe ein Betrug; Jugend und Gesundheit und Vergnügen vergehen. Können Dinge, die in Staub und Enttäuschung enden, die wahrhaften Güter sein, nach denen unsere Seele verlangt? Hinter allem steht das große Gespenst des universalen Todes, die allumfassende Schwärze [...]. Kurz, das Leben und seine Verneinung sind untrennbar zusammengeschmiedet. Aber wenn das Leben gut ist, muss seine Verneinung schlecht sein. Dennoch sind die beiden gleich wesentliche Fakten der Existenz; und so scheint alles natürliche Glück mit einem Widerspruch behaftet zu sein. Es ist umgeben vom Hauch des Grabes.“ (James 1997 [1901], 162ff.)

Wie auch immer, sei es die Konfrontation mit der „Eitelkeit alles Sterblichen“, der „Angst vor dem Universum“ oder dem Gewahrsein eines belastenden „Schuldempfindens“, wir treffen hier auf kognitiv-emotionale Lagerungen, die den „ursprüngliche[n] Optimismus und die ursprüngliche Selbstzufriedenheit des Menschen in den Staub sinken“ lassen (ebd.). Solche in starker oder schwacher Form auftretenden Krisen scheinen allein schon deshalb in der *conditio humana* angelegt zu sein,

weil der Mensch als sprechendes und selbstbewusst reflektierendes Wesen die Frage nach dem Sinn seines Seins stellen kann. Vor diesem Hintergrund sieht er sich mit der Endlichkeit seines Seins, der sich hieraus ergebenden Verantwortung für sein Leben und der hieraus erwachsenen Schuld- und Wertproblematik konfrontiert.⁹⁵ Im folgenden Kapitel werden wir mit Tugendhat noch genauer auf die Eigenarten dieser Lagerung eingehen.

Einmal- und Zweimalgeborene

James unterscheidet zwischen zwei Grundformen des religiösen Arrangements, den Einmal- und den Zweimalgeborenen. Letztere schließen an die Erfahrung an, dass menschliches Leben mit Leiden einhergeht und dementsprechend in weltlichen Dingen kein Heil, keine endgültige Gerechtigkeit und keine Erlösung zu erwarten ist. Daher wenden sich diese Personen einer spirituellen Praxis zu, die diese Erlösung verspricht.

Der Einmalgeborene sieht den Lohn seiner Spiritualität demgegenüber auf der weltlichen Seite des Habens, etwa in dem Sinne, dass seine Gebete und Praktiken unmittelbar auf der Erfolgsseite in seinem Leben zu Buche schlagen.⁹⁶ Wir begegnen hier Menschen, die zugunsten religiöser oder magischer Projektionen die negative Seite des Lebens ausblenden bzw. – psychologisch gesprochen – verdrängen. Allerdings erscheint James das religiöse und spirituelle Potential solcher Ansätze begrenzt. „Die vollständigsten Religionen würden deshalb die sein“, so James, „in denen die pessimistischen Elemente am besten entwickelt sind. Am

95 Siehe zu einer Philosophie, die hierin ihren Ausgangspunkt nimmt, Camus (2013), der die Frage des Selbstmords zum Ausgangspunkt seiner philosophisch anthropologischen Reflexion nimmt. Siehe zu einer religionssoziologischen Perspektive, die in der Frage der Bewährung im Angesicht der Endlichkeit ihren Ausgangspunkt nimmt, Oevermann (1995).

96 „In der Religion der Einmalgeborenen ist die Welt eine gradlinige bzw. einstöckige Angelegenheit, über die in einer einheitlichen Währung Buch geführt wird, deren Teile genau den Wert haben, den sie von Natur aus zeigen, und deren Gesamtwert sich aus einer einfachen algebraischen Summierung ihres Soll und Habens ergibt. Glück und religiöser Frieden wird dem zuteil, der auf der Habenseite der Rechnung steht. In der Religion der Zweimalgeborenen ist die Welt ein Mysterium mit doppeltem Boden. Frieden findet man nicht einfach dadurch, dass man die Positiva des Lebens addiert und die Negativa eliminiert. Das natürliche Gute ist nicht bloß quantitativ unzulänglich und vorübergehend, in seinem Sein selbst lauert bereits etwas Trügerisches. Weil es vom Tod, wenn nicht schon von früheren Widersachern, zunichte gemacht wird, kann es nicht das letzte Wort sein und eignet sich in keinem Fall als Gegenstand bleibender Verehrung. Vielmehr hält es uns von dem, was wirklich für uns gut ist, fern; und Entzagung und Verzweiflung an ihm sind unser erster Schritt in Richtung Wahrheit. Es gibt zwei Leben, das natürliche und das spirituelle, und wir müssen das eine erst verlieren, bevor wir am anderen teilhaben können“ (James 1997 [1901], S. 188ff.).

besten bekannt sind uns davon selbstverständlich der Buddhismus und das Christentum. Sie sind dem Wesen nach Erlösungsreligionen: Der Mensch muss dem unwirklichen Leben sterben, bevor er zum wirklichen Leben geboren werden kann.“ (James 1997 [1901], S. 187ff.)

Wenngleich die buddhistischen Lehren, wie James feststellt, in Hinblick auf ihre kanonischen Schriften an der Wahrheit vom Leiden ansetzen und dementsprechend eine soteriologische Perspektive eröffnen, die weltliche Bedürfnisse überwinden lässt, heißt dies nicht, dass auch das Verständnis der westlichen Buddhisten hier primär ansetzen muss. Vor dem Hintergrund materiell relativ sicherer Gesellschaften mag oftmals weniger die Grunderfahrung des Leidens die ursprüngliche Motivation für die Aufnahme meditativer Praktiken sein als vielmehr die Suche nach besonderen Erfahrungen oder der Wunsch, sich in weltlichen Aspekten zu optimieren.⁹⁷

Die Hinwendung zu buddhistischen Lehren kann folglich zugleich durch die Affirmation einer „expressivistischen individualistischen Kultur“ (Taylor 2002) als auch durch Kritik an und Abwendung von solchen Subjektivierungsprozessen motiviert sein. Sofern buddhistische Meditation vorrangig als *self-regulating-strategy* (Shapiro 1980) oder gar als Medium innerhalb einer ekstatischen Kultur verstanden und benutzt wird (s. auch Knoblauch 2009), kann sie auch zur Affirmation typisch westlicher Kulturmuster genutzt werden (was wiederum von buddhistischen Lehrern als „spiritueller Materialismus“ beklagt werden mag).⁹⁸ Empirisch sind hier also komplexe Lagerungen zu erwarten.

Nicht zuletzt besteht der Wert der Jamesschen Differenzierung zwischen den zwei Grundformen religiöser Verortung darin, typische Entwicklungsdynamiken, Krisen und Brüche, die Adepten eines buddhistischen Schulungsweges erfahren können, besser zu verstehen.

Eine Schülerin, die sich nach einigen Jahren Vipassanā-Meditation vom Buddhismus abgewendet hat und jetzt Mitglied der sogenannten „Kryon Schule“ ist, formuliert:

Frau Bertram: „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 Nirvana, 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 *Satipatthāna*-Kurs gelehrt wird ist auch, bei uns wird zum Glück nicht so visualisiert wie es in der tibetischen Kultur ist

⁹⁷ Siehe zu diesen therapeutischen Motivationen aus soziologischer Perspektive Illouz (2011) und Brockling (2007).

⁹⁸ So schon Trungpa (1973).

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 so weit, dass sie sagen kann, jemand der jetzt 60 Jahre alt ist, in 20 Jahren sind wir so weit, dass der Mensch 1.000 Jahre alt werden kann. Es gibt in der spirituellen Welt, sage ich oder in der Wirklichkeit immer etwas, was parallel läuft.“

Mystische Erfahrungen

Buddhistische Praxis zielt auf tiefgehende, transformierende Erfahrungen von Einsicht, Verstehen und letztendlich: Erleuchtung. Zugleich macht sich ein Schüler, der auf bestimmte Erlebnisse oder Stadien verweist, die er erreicht habe, verdächtig, den eigentlichen Sinn der Lehren nicht recht verstanden zu haben, wie schon das ausführlicher analysierte Beispiel von Frau Meißners Erfahrung tiefer Versenkung und Liebe deutlich werden ließ. Zudem besteht, hierauf hat insbesondere Robert Sharf (1995; 2000) wiederholt hingewiesen, unter buddhistischen Lehrern keineswegs Einigkeit darüber, an welchen Merkmalen eine Erfahrung „wirklicher“ Erleuchtung und anderer Fortschritte auf dem Weg zu diagnostizieren ist.

Es wäre aber ein falscher Schluss, mystische Erlebnisse – um hiermit soteriologisch bedeutsamen Erfahrungen eine Bezeichnung zu geben – als für unsere Untersuchung irrelevant oder allein als Artefakt sozialer Zurechnungsprozesse zu betrachten. In diesem Verständnis wäre jemand nur deshalb erleuchtet oder spirituell entwickelt, weil er von anderen so gesehen und bezeichnet wird.

Eine solche religionssoziologische Haltung einzunehmen würde erkennen, dass alle untersuchten Schulungswege es auf die eine oder andere Weise darauf anlegen, oben genannte Erfahrungen zu produzieren, und zudem, dass mystische Erfahrungen in den Berichten der Adepten oftmals besondere Bezugspunkte darstellen, die auch Jahre später noch erinnert werden. Nicht selten motivieren solche Erlebnisse dazu, eine weiterführende intensive Schulungspraxis auf sich zu nehmen und so weiterhin „auf dem Pfad“ zu bleiben.

James' Pragmatismus eröffnet uns also eine Perspektive, die die Erlebnisqualität dieser Erfahrungen würdigen lässt, ohne dabei ihre inhaltliche Ausgestaltung überdeterminieren zu müssen. Auch mystische Erfahrungen erscheinen jetzt in einer Vielfalt von Einscheinungs- und Ausdrucksformen. Sie brauchen und können entsprechend nicht nach substanziellem Kriterien definiert werden, sondern lassen sich als eine

besondere Kombination von emotionalen und reflexiven Momenten fassen. Mystische Erfahrungen besitzen eine Gefühlsqualität, die gleichzeitig in hohem Maße mit Erkenntnis einhergeht. Sie haben also eine noetische Qualität, sie sind *Erkenntniszustände*:

„Obwohl Gefühlszuständen ähnlich, sind mystische Zustände für die, die sie erfahren, anscheinend auch Erkenntniszustände. Verbunden mit diesem Zustand sind Einsichten in Tiefen der Wahrheit, die vom diskursiven Verstand nicht ausgelotet werden. Es handelt sich um Erleuchtungen, Offenbarungen, die bedeutungsvoll und wichtig erscheinen, so unartikuliert sie im Ganzen bleiben; und in der Regel haben sie einen merkwürdigen Nachgeschmack von besonderer Autorität.“ (James 1997 [1901], S. 384f.)

Zudem haben mystische Zustände im Sinne von James einige weitere Charakteristika: Sie sind flüchtig, d. h. sie können nicht für lange Zeit aufrechterhalten werden. Sie scheinen den Menschen gewissermaßen zu überkommen und können nicht aktiv, d. h. gewollt hergestellt werden und sie werden in Hinblick auf ihre Bedeutung erinnert.⁹⁹

Darüber hinaus lässt sich über ihren Inhalt schwerlich sprechen, weil jemand, der nicht ähnliches erfahren hat, nicht verstehen kann, um was es hier geht: Die „Qualität dieses Zustands“ muss „direkt erfahren werden; er kann anderen nicht mitgeteilt oder auf sie übertragen werden. In dieser Eigenheit ähneln mystische Zustände eher emotionellen als intellektuellen Zuständen. Niemand kann einem anderen, der ein bestimmtes Gefühl nie erfahren hat, klarmachen, worin dessen Qualität oder Wert besteht.“ (James 1997 [1901], S. 384f.) James verweist hier auf das Verliebtsein als einen Bereich menschlichen Erlebens, der in homologer Weise in hohem Maße instruktiv für die Lebenspraxis ist („man muss selbst verliebt gewesen sein, um den Bewusstseinszustand eines Liebenden zu verstehen“ (James 1997 [1901], S. 384f.).

Der Umstand, dass nicht darüber gesprochen werden kann, ist also nicht durch eine übernatürliche oder überweltliche Erfahrungsqualität begründet, sondern ergibt sich dadurch, dass kognitiv-emotionale Komplexe als leiblich-körperliche Phänomene nur aus der Erste-Person-Perspektive erfahren werden können. Im Sinne eines empathischen

99 „Obwohl das Auftreten von mystischen Zuständen durch vorhergehende Willensleistungen erleichtert werden kann, etwa durch das Fixieren der Aufmerksamkeit oder durch gewisse körperliche Übungen oder auf andere, in mystischen Handbüchern vorgeschriebene Weisen, hat doch der Mystiker, wenn der charakteristische Bewusstseinszustand eingetreten ist, das Gefühl, sein eigener Wille sei außer Kraft gesetzt, und fühlt sich manchmal sogar von einer höheren Macht ergriffen und gehalten. [...] Mystische Zustände im strengen Sinne haben dagegen niemals bloßen Unterbrechungscharakter. Es hält sich immer eine gewisse Erinnerung an ihre Inhalte und eine tiefe Empfindung ihrer Wichtigkeit.“ (James 1997 [1901], S. 384f.)

Analogieschlüsse können sie nur von dem verstanden werden, der bereits ähnliches erlebt hat. Ein Lehrer, der mit einer bestimmten Meditationspraxis intim vertraut ist, wird vermutlich einige Erfahrungsqualitäten nachvollziehen können, über die ihm seine Schüler berichten.

Darüber hinaus kann eine tiefe existenzielle Rührung oder Erschütterung als leiblicher Vorgang durch den entsprechenden körperlichen Ausdruck von anderen Menschen wahrgenommen werden. Wenn beispielsweise im Interviewgespräch unter Tränen von einer persönlich sehr berührenden Erfahrung berichtet wird, dann verweist die expressive Emotionalität auf eine lebensgeschichtlich sehr bedeutsame Erfahrung, die auch sehr viel später noch als emotional erregend nachempfunden werden kann.

Die Tatsache, dass der Erlebnisbericht immer in der Retrospektive verläuft, also einer rekonstruktiven Gattung angehört, darf nicht in den Fehlschluss münden, das zugrunde liegende Erleben als irrelevant zu betrachten. Eine solche Position einzunehmen, würde bedeuten, all das, was Menschen berührt – ihre Ängste, Freuden, Erschütterungen und Hoffnungen – aus der Analyse auszuklammern. Im Gegensatz dazu geht die hier gewählte praxistheoretische Perspektive in Referenz auf eine körperorientierte Phänomenologie davon aus, dass die Erfahrungsqualität neben der unzugänglichen privaten Seite der leiblichen Expression zugleich eine kommunikative Seite besitzt, über die sich die Erfahrungsqualitäten, von denen berichtet wird, zumindest rudimentär in der Erzählung reproduzieren. D. h., dass zumindest ansatzweise auch die körperlichen Zustände eingenommen werden, die mit der ursprünglichen Erfahrung einhergehen. In diesem Sinne gilt: Man kann die Erschütterung, das Berührtsein oder die Erhabenheit des Anderen wahrnehmen – und zwar selbst dann, wenn es sich um eine Wiederaufführung in Form einer Erzählung handelt. Vor diesem Hintergrund wäre mit James auch die noetische Qualität mystischer Zustände zumindest ansatzweise nachvollziehbar. Es handelt sich hierbei um emotional berührende Erfahrungen, welche die Sicht auf die Wirklichkeit bzw. die Art, wie ein Mensch sich zu ihr in Beziehung setzt, verändern.¹⁰⁰

Wie auch Michel Ferrari betont, sind Emotionen damit als das kritische Moment in all jenen persönlichen Transformationen anzusehen, wie sie durch religiöse Erfahrungen im Allgemeinen und mystische Erfahrungen im Besonderen induziert werden können.¹⁰¹ Im Guten wie im

¹⁰⁰ Um es mit James lakonisch in Form von drei Schlussfolgerungen zusammenzufassen: „(1) Mystische Hypothesen haben für die Betroffenen Autoritätscharakter, (2) aber für niemanden sonst, (3) dennoch brechen sie den Alleinherrschaftsanspruch rationaler Zustände – sie stärken monistische und optimistische Hypothesen.“ (James 1997 [1901], S. 9f.)

¹⁰¹ „But religious experience in an idiosyncratic sense of the emotional experience of identity and one's place in the universe [...] show that James considered emotions critical to personal transformation, just as they are to the feeling of the

Schlechten liefern sie das motivationale Moment, dem Leben eine andere Richtung zu geben. Das nackte mystische Erleben erscheint also zunächst bivalent. Je nachdem, mit welchen Reflexionsformen es sich verbindet, mündet es in unterschiedliche *Erkenntnispfade*. Genauso wie Liebe im wahrsten Sinne des Wortes blind machen und in die Abgründe zerstöre-rischer Beziehungen führen kann, bleibt die mystische Erfahrung ein kritisches Moment, da sich oft nur schwer kontrollieren lässt, mit welcher Deutung und Interpretation sie verbunden wird. Und das bedeutet immer auch: mit welchem sozial angelieferten Sinn sie verbunden wird.

Letztgenannter Aspekt ist für das Verständnis buddhistischer Schulungswege von hoher Bedeutung. Denn auf der einen Seite werden durch die meditative Schulungspraxis mystische Erfahrungen induziert. Zugleich wird dabei jedoch ein Wissen um die Ambivalenz der hiermit verbundenen Erlebnisse mitgeführt. Im Kontext der „richtigen“ Deutung und Reflexion erscheinen sie als Einsicht, im Horizont „fälschlichen“ Verstehens demgegenüber als gefährlicher Irrtum, der durchaus auch mit psychischer Schädigung einhergehen kann.¹⁰² Die buddhistische Schulung kann und darf sich dementsprechend nicht darauf beschränken, außeralltägliche Erlebnisse zu produzieren. Sie muss vielmehr zugleich sozial und kulturell hinreichend stabilisierte Deutungs- und Interpretationsschemata anbieten, die darauf hinweisen, wie solche Erfahrungen zu verstehen und zu verarbeiten sind.

Die soteriologische Dimension mystischer Erfahrungen liegt aus der hier entfalteten Perspektive also weniger in ekstatischen, außeralltäglichen Erlebnissen, die mit erhabenen emotionalen Zuständen einhergehen,

truth or reality of mystical experience. [...] It is our intimate acquaintance with evil that leads some to a despair that can only be overcome through religious conversion: we overcome evil by being melted down and ‚reborn‘ in a new emotional centre.“ (Ferrari 2002, S. 8)

¹⁰² Der Meditationslehrer Ajahn Chah formuliert: „Am gefährlichsten für den Meditierenden sind die Vertiefungen (Jhana), das Samadhi mit tiefer und dauerhafter Beruhigung. Diese Art des Samadhi gibt großen Frieden; und wo Frieden ist, da ist Glücksgefühl; und wo ein Glücksgefühl ist, steigen Anhaftungen und Begehrungen nach einem solchen Gefühl auf. Der Meditierende will nichts anderes mehr kontemplieren, er möchte nur noch in diesem angenehmen Gefühl sich ergehen. [...] Wir bleiben einfach fixiert auf das Wohlgefühl. Das ist eine große Gefahr für den Meditierenden. [...] Ihr mögt nun fragen, wo denn nun der tatsächliche Nutzen des Samadhi liegen mag, wie Weisheit daraus entstehen kann? [...] Es gibt zwei Arten des Friedens – eine grobe und eine bereinigte Form. Der Frieden des Samadhi ist immer noch die grobe Form! Wenn der Geist befriedet ist, dann steigt Glücksgefühl auf. Der Geist nimmt dieses Glücksgefühl dann als Frieden. Doch Glück und Unglück entstehen und vergehen. Es gibt also keinen Ausweg aus dem Samsara, solange wir diesen Zuständen verhaftet sind. Der Friede, der aus Weisheit aufsteigt, ist kein solches Glücksgefühl, sondern erkennt die wahre Natur von Glück und Unglück. Es gibt dann keine Verhaftungen mehr an diese Zuständigkeiten, der Geist hat sich darüber erhoben. Das ist das wahre Ziel aller buddhistischen Praxis!“ (Ajahn Chah, zitiert nach Kantowsky 1993, S. 101).

sondern vielmehr in bestimmten Formen der Einsicht, die darauf beruhen, dass sich Emotionen und Reflexionen in einer bestimmten Weise verschränken. Mystische Erfahrungen stellen aus dieser Perspektive für die buddhistischen Schulungssysteme kein Endziel dar, sondern sind Mittel zum Zweck. In diesem Sinne ließe sich mit Eleanor Rosch in kritischer Würdigung von James vermuten, dass dieser die mystische Erfahrung sozusagen religiös überbewertet, indem er eine künstliche Grenze zwischen Alltagsrealität und mystischer Erfahrung zieht (Rosch 2002). James würde in diesem Verständnis dem religiösen Bias seiner Zeit und Kultur aufsitzten und mystische Erfahrungen zu religiösen Erfahrungen überhöhen, indem er übersieht, dass der Deutungsrahmen einer christlichen Kultur diese Erfahrungen und ihre Berichte bereits längst formatiert hat. Die eigentliche Einsicht von James' Arbeiten über Mystik würde vielmehr darin liegen, aufgezeigt zu haben, dass intensive emotional-kognitive Komplexe Einfluss auf die Verarbeitung von Emotionen nehmen können und damit die Identität eines Menschen (zum Positiven wie zum Negativen) verändern können.

Dies jedoch – so der wichtige Befund von Rosch – kann nur geschehen, sofern zugleich die „richtigen“ Reflexionsformen mitgeliefert oder zumindest nahegelegt werden. All dies deutet James bereits an, wenn er von mystischen Erfahrungen als *Erkenntniszuständen* spricht. Entgegen des Common Sense-Verständnisses von Mystik erscheint die mystische Erfahrung vor diesem Hintergrund als *Reflexionsverhältnis*, mit dem das Verhältnis von Ich, Selbst und Welt reflektiert und konfiguriert wird (was dies bedeutet, wird in Auseinandersetzung mit den Arbeiten von Tugendhat im folgenden Kapitel deutlicher werden).

Heiligkeit

Da Spiritualität für James mit einer realen Verschiebung des emotionalen Zentrums einhergeht, welches die persönliche Identität ausmacht, ergibt sich für ihn die Möglichkeit einer tiefgreifenden charakterlichen Transformation. Auf diese Weise kann „Heiligkeit“ erlangt werden. Hierunter versteht James eine eher dauerhafte Persönlichkeitsveränderung in Richtung Seelenruhe, Nächstenliebe, Gleichmut und Tapferkeit sowie ethischer Reinheit des Lebens: „Heilig ist ein Charakter, für den spirituelle Gefühle das Zentrum seiner persönlichen Energie darstellen“ (James 1997 [1901], S. 283f.).

James benennt eine Reihe von Merkmalen, die im Sinne einer universalen Heiligkeit über verschiedene Religionen hinweg geteilt werden. Zu nennen sind hier das „Gefühl, in einem größeren Lebenszusammenhang zu existieren, der über die selbstsüchtigen kleinen Interessen dieser Welt hinausreicht“, das „Empfinden, dass dieser Zusammenhang freundlich und positiv gestimmt ist“, ein „Gefühl von Freiheit, da die

beschränkenden Grenzen des Ichs aufgehoben sind“ und die „Verlagerung des Gefühlszentrums zu Empfindungen von Liebe und Harmonie“ (a.a.O., S. 283).

Ein weiteres wichtiges Moment der Heiligkeit ist eine Haltung der Selbstaufgabe, die eigene Bedürfnisse gegenüber spirituellen Aufgaben zurückstellen lässt: „Die Empfindung der Daseinserweiterung kann so erhebend sein, dass persönliche Motive und Hemmungen, die gewöhnlich allgegenwärtig sind, so an Bedeutung verlieren.“ (a.a.O., S. 284) Darüber hinaus wird Heiligkeit mit Reinheit verbunden. Die „Reinigung der Existenz von brutalen und sinnlichen Elementen wird zum Imperativ. Gelegenheiten, mit solchen Elementen in Kontakt zu kommen, werden gemieden: Das heiligmäßige Leben muss seine spirituelle Festigkeit vertiefen und darf sich von der Welt nicht beflecken lassen.“ (a.a.O., S. 284). Nicht zuletzt stellt sich eine Nächstenliebe ein, die auch gegenüber Menschen, die üblicherweise Antipathie auslösen, nicht Halt macht: „Der Heilige liebt seine Feinde und behandelt den widerwärtigsten Bettler wie seinen Bruder.“ (a.a.O., S. 284)

Da sich die buddhistischen Schulungspfade explizit als Wege zu Heiligkeit und Tugendhaftigkeit verstehen (selbstredend gelten der Buddha und all jene, die in seiner Nachfolge Erleuchtung erlangt haben, als heilig), werden auch den von ihrer Linie anerkannten Meditationslehrern im Westen entsprechende Attribute zugeschrieben. Demgemäß werden gerade ihnen gegenüber selbstloser Einsatz in der Verbreitung der Lehren, hohe Geduld und bedingungslose Liebe gegenüber den Schülern sowie Reinheit in der Lebensführung erwartet. Empirisch zeigt sich in der Tat, dass westliche Lehrer in der Regel für ihre Lehrtätigkeiten nicht bezahlt werden und ehrenamtlich in außerordentlichem Ausmaß Dienst in ihrer Schule leisten.

Da aber aus soziologischer Perspektive Sein und Schein, das formale Einnehmen einer Rolle und die vollkommene Verkörperung der Ideale der eingenommenen Position zwei verschiedene Dinge sind, sind in der Realität Diskrepanzen zu erwarten. Der „Heilige“ im Sinne James ist damit als idealtypische Figur anzusehen, die in der Realität einer konkreten Lebenspraxis niemals total, d. h. zu jeder Zeit und in jedem Kontext eingenommen werden kann.

Aus einer praxeologischen Perspektive gilt: Auch „Heiligkeit“ muss immer wieder neu produziert werden. Sie verlangt bzw. benötigt ein spirituelles oder „religiöses Feld“ (Bourdieu 2000), das durch die Positionen des Heiligen und der Heilsuchenden aufgespannt wird, sowie durch Institutionen und Dritte, die dafür sorgen, dass die eingenommenen Rollen einigermaßen stabil bleiben.

Die Jamesschen Überlegungen zur Heiligkeit sind damit nicht falsch. Sie beschreiben weiterhin in angemessener Weise den heiligen Charakter, sind allerdings soziologisch der Supplementierung bedürftig, und zwar, weil jede Rolle notwendigerweise eine gesellschaftliche und

gemeinschaftliche Stabilisierung braucht. Damit kann die Rolle des Heiligen durchaus authentisch mit den dazugehörigen Gefühlen und Motivationen eingenommen werden. Heiligkeit beruht also nicht allein auf individuellen psychischen Dispositionen, sondern erschließt sich nur in der Einbettung bestimmter sozialer Verhältnisse. So wie ein Schauspieler, der eins mit der Rolle wird – und damit in nicht gekünstelter Form gerade in der gelebten Rollendistanz natürlich erscheint –, nicht ohne das Theater und das Publikum denkbar ist, bedarf der Heilige jener spirituellen und religiösen Institutionen (also der Lehre und der Organisation), um jenen natürlichen Habitus verkörpern zu können, der einen konkreten Menschen als heilig erscheinen lässt.¹⁰³

Eine solche Perspektive eröffnet ein empirienahes Verständnis¹⁰⁴ dessen, was einen spirituellen Lehrer auszeichnet. Sie eröffnet die Möglichkeit, davon auszugehen, dass dieser in bestimmten Kontexten heilig *ist*, nämlich immer dann, wenn er habituell ein entsprechendes emotional-kognitives Zentrum einnimmt. Dies bedeutet aber nicht, dass sich diese Person immer, also in jeder Situation und zu jeder Zeit, heilig verhält. Der heilige Charakter kann vor dem Hintergrund des Gesagten also kontextabhängig gesehen werden und braucht nicht als Totalität an eine Person gebunden zu sein. Zugleich ist Heiligkeit mit James nicht nur als soziale Konstruktion im Sinne einer sprachlich-symbolischen Zurechnung anzusehen. Sie kann einerseits real aus der Perspektive der ersten Person erlebt werden (nämlich indem entsprechende Gefühls- und Motivationslagerungen erfahren werden) und andererseits auch von anderen sinnlich wahrgenommen werden (etwa indem die gleichmütige und liebevolle Haltung des spirituellen Lehrers beobachtet wird).

Eine so verstandene Soziologie der Spiritualität würde also davon ausgehen, dass auch der Heilige ein Mensch ist, der entsprechend seiner *conditio humana* mit sich uneins bleiben muss und folglich einer kontinuierlichen sozialen und kommunikativen Vermittlung bedarf, um diese Spaltung im Alltag überwinden zu können. Heiligkeit wäre damit ohne die andere Seite – nämlich die Gespaltenheit – nicht denkbar. Auf der anderen Seite ist damit Heiligkeit im Sinne von James als Disposition zu verstehen, die in jedem Menschen bereits angelegt ist, nämlich

¹⁰³ Instruktiv ist hier der Dokumentarfilm „Kumaré“ des amerikanischen Filmemachers Vikram Gandhi. Dieser täuscht in seinem Film vor, ein Guru zu sein, um dadurch eine reale spirituelle Gemeinschaft aufzubauen. Das Faszinierende ist, dass Gandhi in diesem Experiment zunehmend auch habituell einen realen spirituellen Lehrer verkörpert und Fähigkeiten entwickelt, in angemessener Weise seelsorgerisch tätig zu werden. Mit den Jamesschen Kategorien wird er in der Tat zum Heiligen, da er nolens volens die hiermit verbundenen emotionalen Lagerungen und Motivationen einnimmt.

¹⁰⁴ Auf die Rekonstruktion der sozialen Herstellung von Heiligkeit und vor allem auf den ihr je immanten prekären Status gehen wir ausführlicher im Kap. III.5 ein.

als Wunsch, die Diskrepanzen zu überwinden, die in der Spannung zwischen Selbstbild und gelebter Wirklichkeit bestehen.¹⁰⁵

Eine Schülerin von Lama Ole Nydahl berichtet, wie sie ihren Lehrer wahrnimmt:

„Ich verbinde viele, ähm, Qualitäten, die mir die Lehrer zeigen, mit Erleuchtung, aber man kann nicht wirklich sagen, was es/ was genau ist, also, es ist etwas, was die ausstrahlen, es ist eine/ eine bestimmte Gewisshaftigkeit, die mir da entgegen strömt, also, eine Freude, die immer erfahren wird von diesen Lehrern, also, wo man echt denkt: Das kann ja gar nicht sein, dass jemand immer so freudvoll ist, seitdem man ihn kennt, also, und wirklich auch, äh, Tag und Nacht dabei beobachtet wird und die Freude nicht verliert. Also, ich meine, Ole reist seit mehr als 40 Jahren zwei/ mindestens zweimal, ja, eigentlich dreimal im Jahr um die Welt, also, ohne Pause, ohne Rast und Pause, und gibt jeden Abend Belehrungen und beantwortet jeden Abend die/ also, dieselben, jetzt sage ich mal ganz platt, bescheuerten Fragen, und er hat eine Engelsgeduld dabei, und/ und verliert nie die Freude und den Spaß, und auch seinen Humor nicht, und das ist [...]“

Also, man geht zum Beispiel/ steht in der Schlange in der Erwartung, diesen Segen zu bekommen, und hat noch ganz viele Konzepte über: Was man alles für Sorgen hat, was man ihm jetzt alles berichten muss, und, ‚Hach, Mann, frage ich ihn jetzt die Frage, frage ich ihn diese Frage?‘ Also, all die weltlichen Sachen, mit denen man beschäftigt ist. Weiß ich nicht, ob es jetzt um irgendwelche partnerschaftlichen Geschichten geht oder irgendwelche, äh, für/ für sich ganz existenzielle Sachen irgendwie, oder Studium, oder auch irgendwie, da ist gerade/ der und der ist ganz krank, oder, also, wirklich, man hat so tausend Sorgen und Nöte, mit denen man so beschäftigt ist in seinem Alltag, und geht dann da hin und denkt: Ja, was/ was frage ich ihn heute Abend noch? Also, das ist jetzt ganz wichtig. Dann steht man davor, kriegt diesen Segen, und eigentlich ist alles super. Also, man denkt dann so: Hm, was hatte

¹⁰⁵ „Insofern der Einzelne an der Unstimmigkeit leidet und sie kritisiert, ist er in seinem Denken schon über sie hinaus und in zumindest potentieller Berührung mit etwas Höherem, falls dieses Höhere existiert. [...] Er wird sich bewusst, dass dieser höhere Teil an ein MEHR derselben Qualität angrenzt und in dieses, das im Universum außerhalb des Individuums tätig ist, übergeht und dass er mit ihm in Berührung bleiben und gewissermaßen bei ihm an Bord gehen und sich selber retten kann, wenn sein ganzes niederes Wesen Schiffbruch erlitten hat.“ Die erwähnten Phänomene lassen „das gespaltene Selbst und den Kampf zu; sie schließen die Veränderung des Persönlichkeitszentrums mit ein und die Preisgabe des widrigen Selbst; sie geben der scheinbaren Exteriorität der helfenden Macht einen Ausdruck und tragen sogar unserem Gefühl der Einheit mit ihm Rechnung; und sie werden unseren Gefühlen von Geborgenheit und Freude vollkommen gerecht.“ (James 1997 [1901], S. 487f.)

ich denn jetzt gerade eigentlich noch? Und irgendwie erfüllt einen einfach diese tiefe Gewissheit, dass alles so gut ist, wie es ist. Und man eigentlich gar nicht so viel ändern muss. Und irgendwie alles schon seinen richtigen Weg geht. Also, das ist so ganz tiefes Vertrauen in diese Wärme und so, ja, also, Vertrauen auch ins Leben.“

Kritische Würdigung von William James

Wir haben in den vorangehenden Ausführungen William James so gelesen, dass er sehr wohl um die kulturelle Formation des religiösen und spirituellen Erlebens weiß, dies aber aus Perspektive einer psychologischen Abhandlung nicht angemessen thematisieren kann.¹⁰⁶ Seine Leistung besteht, wie Charles Taylor formuliert, in einer „beispiellosen phänomenologischen Durchdringung“ (Taylor 2002, S. 25). Was James allerdings „in seiner Konzeption anscheinend nicht unterbringen kann“, so wiederum Taylor, „ist das Phänomen eines kollektiven religiösen Lebens, das nicht bloß das Ergebnis (individueller) religiöser Beziehungen ist, sondern das in gewisser Hinsicht die religiöse Beziehung ausmacht oder *ist*“ (a.a.O., S. 27; Hervorhebung im Original).

Es bleiben also all die institutionellen und kollektiven Aspekte, die ein religiöses oder spirituelles System ausmachen, unterbelichtet. So stellt sich beispielsweise die Frage, wie ursprüngliche spirituelle „Intuitionen“ in formale spirituelle Praktiken überführt und damit fortgesetzt werden können: „Die herausgehobene Stellung des Gefühls und des Augenblicks der Bekehrung und Inspiration in seiner Religionsauffassung entfernen ihn hier von dem Typus eines religiösen Lebens, das zwar in einem Augenblick blendender Erkenntnis seinen Anfang nehmen kann, danach

¹⁰⁶ Wir teilen somit nicht jene Kritik an James, die ihm vorwirft, vor-kulturell und vor-kognitiv einer perennialistischen Ideologie das Wort zu reden (so etwa Dein 2011). Als Begründung für eine Lesart, die James diesbezüglich auch als kultursensitiven Denker auszeichnet, folgendes Zitat: „Kein Amerikaner wird je die Loyalität eines Briten zu seinem König verstehen, oder die eines Deutschen zu seinem Kaiser; andersherum kann ein Brite oder Deutscher niemals den Seelenfrieden verstehen, der für einen Amerikaner besteht, zwischen sich und dem gemeinsamen Gott aller Menschen keinen König, keinen Kaiser, keine sinnlose Nachahmung zu haben. Wenn derart simple Empfindungen schon Mysterien sind, die man in die Wiege gelegt bekommt, um wie viel mehr ist dies der Fall bei subtileren religiösen Empfindungen, mit denen wir uns hier beschäftigen! Man kann ein Gefühl nicht ergründen und seine Gebote nicht erahnen, wenn man außerhalb seiner steht. In den Glanzstunden der Verzückung aber werden alle Rätsel gelöst, und was von außen Dunkel erschien, wird nun durchsichtig und klar. Jedes Gefühl gehorcht einer eigenen Logik, zieht Schlüsse, die keine andere Logik ziehen würde. Frömmigkeit und Nächstenliebe leben in einem anderen Universum als weltliche Freuden und Ängste; sie bilden ein vollkommen anderes Energiezentrum.“ (James 1997 [1901], S. 355)

aber durch eine möglicherweise sehr anspruchsvolle spirituelle Disziplin weitergeführt werden wird.“ (a.a.O., S. 101)

Darüber hinaus lässt sich die Einbettung von spirituellen Erfahrungen in eine Sprachgemeinschaft von zwei Seiten her befragen, einerseits – wie James es tut – als spirituell bedeutsame Reflexion des Erlebens. Andererseits können „individuelle Erfahrungen“ aber auch durch das „Gefühl, daß sie geteilt werden, enorm verstärkt werden“ (a.a.O., S. 31). Manche Erfahrungen bekommen also erst dadurch, dass sie mit (signifikanten) Anderen geteilt werden, jene emotionale Relevanz, die ihnen spirituelle Bedeutsamkeit verleiht. Nicht zuletzt lässt sich mit Taylor fragen, ob die Differenzierung von spirituellen Empfindungen und Gefühlen nicht immer schon eine Konzeptualisierung voraussetzt, die über eine Privatsprache hinausgehen muss. Oder anders herum: Was eine spirituelle Erfahrung und eine Psychose unterscheidet, liegt nicht allein in den phänomenologischen Qualitäten des Erlebens, sondern darin, ob das Erlebte in sozial und kulturell stabilisierte Sprachspiele eingebettet werden kann, um hierdurch zu einer *bestimmten* Erfahrung zu werden. Spiritualität – so wäre also zu vermuten – setzt eine gewisse spirituelle Sprachfähigkeit voraus und diese ist wiederum an Kultur gebunden. In den „Varieties of Religious Experiences“ bezieht sich James vor allem auf Quellenmaterial, das sprachlich und symbolisch primär als durch die christliche Kultur formatiert zu sehen ist.

Mit Ernst Tugendhat stellt sich im folgenden Kapitel die Frage, wie über das Verhältnis von Spiritualität und Sprache in einer Weise gedacht werden kann, die nicht von vornherein der Symbolik einer monotheistischen Religion aufsitzt.

II.2 Die Reflexion – Ernst Tugendhat

Mit seiner Monografie „Egozentrik und Mystik“ gelingt es Ernst Tugendhat, die Frage der menschlichen Spiritualität aus einer anthropologischen und sprachphilosophischen Perspektive heraus zu entwickeln. Mystik und Religion können mit Tugendhat auf diese Weise als unterschiedliche, teilweise gar widersprechende und einander entgegengesetzte Orientierungen rekonstruiert werden. Letzterem entspricht eine Glaubenshaltung, die für Tugendhat unter modernen Verhältnissen intellektuell nicht mehr redlich ist, da diese an magische und übernatürliche Konzepte gebunden ist, die mit einer aufgeklärten Weltsicht nicht vereinbar sind. Das mystische Bedürfnis hingegen entspricht einem Leiden an sich selbst, das anthropologisch begründet ist und damit auch in der Moderne überdauert. Es folgt aus den Problemen, die ein Mensch mit sich selbst haben kann und die darauf beruhen, dass sich der Mensch als „Ich“-Sager in einer bestimmten, problematischen Weise zu sich selbst

ins Verhältnis setzt. Die mystische Erfahrung der Auflösung und Transzendenz erscheint damit vorrangig als Antwort auf die Unruhe und den Unfrieden, die Menschen mit sich selbst erleben:

„Ich glaube, dass alle Mystik von einem bestimmten Motiv her zu verstehen ist: das mystische Gefühl der All-Einheit überkommt einen nicht einfach, sondern es wird gesucht. Warum? Eine Antwort auf diese Frage ist: Menschen haben ein Bedürfnis nach Seelenfrieden.“

Diese Antwort führt natürlich zu weiteren Fragen. Wieso kann bei Menschen, im deutlichen Unterschied zu anderen Tieren, das Bedürfnis nach Seelenfrieden auftreten? Nicht weil sie, wie Buddha sagte, leiden, denn das tun auch die anderen Tiere, sondern weil ihre Seele sich in einer Unruhe befindet, die andere Tiere nicht kennen. Diese Unruhe hängt mit dem spezifisch menschlichen Selbstbezug zusammen. Vielleicht lässt sich sagen: alle Mystik hat zu ihrem Motiv, von der Sorge um sich loszukommen oder diese Sorge zu dämpfen. Wo Mystik in dem vorhin angesprochenen Gefühl des Einswerdens besteht, beruht dieses Gefühl auf dem Bedürfnis, sich vom Isoliertsein des menschlichen Selbstseins und von der eigentümlichen Weise, wie Menschen sich wichtig nehmen und um sich besorgt sind, auch wenn sie sich um anderes kümmern, zu befreien. Mit anderen Worten: Mystik besteht darin, die eigene *Egozentrität* zu transzendieren oder zu relativieren, eine Egozentrität, die andere Tiere, die nicht ‚ich‘ sagen, nicht haben. Will man die Motive der Mystik verstehen, muß man die besonderen Probleme verstehen, die ‚ich‘-Sager mit ihrer Egozentrik haben.“ (Tugendhat 2006, S. 7f.)

Tugendhats Ansatz kommt unserem Projekt aus verschiedenen Gründen entgegen. Zum einen beinhaltet er die Frage nach der Konstitution der typisch menschlichen Egozentrik. Damit eröffnet sich eine fruchtbare Perspektive auf die buddhistische Praxis, die beansprucht, die Fixierung auf das Ich überwinden zu helfen. Zum anderen gelingt es mit Tugendhat, wie bereits angedeutet, die Frage der menschlichen Spiritualität unabhängig vom Problem der Religion aus einer anthropologischen Perspektive zu entwickeln.

Die Motive, sich einem religiösen Glaubenssystem zuzuwenden, sind damit etwas anders gelagert, als das grundlegendere spirituelle Bedürfnis nach Selbsttranszendenz. Hiermit schärfen wir unsere Sensibilität für die Frage, ob die Hinwendung zum Buddhismus als eine besondere Form religiöser Praxis zu verstehen ist oder ob in der Zuwendung zu einem buddhistischen Pfad möglicherweise auch eine dem religiösen Glauben zuwiderlaufende Haltung zum Ausdruck kommt. Im Sinne einer gegenstandsorientierten Theoriebildung braucht also nicht von vornherein entschieden zu werden, ob „Buddhismus im Westen“ als Religion, als spirituelles System, als Psychologie, als ein philosophisches System oder möglicherweise als Kombination dieser praktiziert und verstanden wird.

Die Antworten hierauf können in konkreten Einzelfallanalysen der Empirie überlassen werden. Mit Tugendhat stehen uns jedenfalls nun Kriterien zur Verfügung, diese Entscheidungen in differenzierter und begründeter Form treffen zu können.

Ausschnitt aus dem Interview mit Herrn Platz (Rigpa), der hier von einem Meditationserlebnis berichtet, das er mit 18 Jahren hatte:

Herr Platz: „Es war eine sehr intensive Erfahrung für mich, eine Erfahrung von/ wirklich von großem Glück. Während dieser Erfahrung hatte ich auch wirklich nur einen Gedanken, und das war, ein anderes Ziel im Leben gibt es nicht, als dort/ da anzukommen. [...] Das Besondere war, dass es begleitet war wirklich von Einsichten, und zwar von mehreren Einsichten. Zum Beispiel, war eine der/ eine der wichtigsten Einsichten war direkt am Anfang, es/ als das kam, hatte ich direkt auch das Bedürfnis, mit meinem Bruder drüber zu sprechen, das heißt, mein Bruder kam mir in den Geist als jemand, mit dem ich gerne diese Erfahrung, die schon sehr intensiv war, teilen wollte. Und als ich an meinen Bruder dachte, war so was da wie eine Erkenntnis, das Gutsein bedeutet, gut zu jedem Menschen zu sein, also so was wie Liebe zu empfinden zu jedem Menschen. Und die/ was ich über meinen Bruder wusste bis dahin, war so eine Art gut bedeutet, besser zu sein als jemand anderes. Also, auch wenn ich möchte, dass man mich gut findet, dann muss ich besser sein als jemand anderes. Ja, das heißt, ich muss mich immer in Relation setzen zu jemandem anderen. Das ist immer/ hat/ kriegt immer so was von Konkurrenz. Und die erste Erkenntnis, die ich hatte, wo ich dachte, die muss ich mit meinem Bruder teilen, ich habe das leider bis heute so klar noch nicht getan, dass gut bedeutet, gut zu jedem zu sein, Liebe zu sein zu allen Individuen, Liebe zu haben zu allen Individuen in der Welt und/ bedeutet nicht, besser als sie zu sein.“

Interviewer: „Mhm. Ja. Mhm.“

Herr Platz: „Ja. Sie wissen, in unserem Gebrauchs/ in unserem Wortgebrauch/“

Interviewer: „Ja. Ja.“

Herr Platz: „hat das Wort gut etwas/ eine qualitative Aussage, gut in Relation zu etwas anderem, ja, es ist gut, es ist besser. Das ist sehr dicht beieinander in unserem Sprachgebrauch. Und da war so was plötzlich wie, ich habe auch eine Liebe gefühlt in dem Moment, als ich merkte, wie/ wie/ wie es mir besser geht, wie sich der Raum auftut, habe ich eine Liebe gefühlt für/ für alle Menschen. So. Und also das war eine der ersten Erkenntnisse, die ich da hatte, also deutlich auch an diese Erfahrung gekoppelt von eigenem Wohlbefinden im Geist, eine Glückserfahrung und dass in diesem Moment, zeitgleich irgendwie auch der Wunsch da ist, dass jeder es auch erfährt, ja, das kam also später noch mal. Ja, später war so was da, als ich merkte, wie/ was für eine Quelle der Weisheit dieser Zustand eigentlich ist, ja, so was/ Ich konnte ja immer noch denken und (..) wofür kann ich das nutzen in meinem Leben/ in meinem Leben, wie/ wie

kann ich eine Ausrichtung für mein Leben finden, was bedeutet das für mein Leben. Und da tauchte dann auch schon mal auf, dass es eigentlich keinen größeren Wunsch geben kann als, das zu teilen, also auch es mit anderen zu teilen. Dieses Glück, möchte ich gerne, dass jeder das hat.“

Spaltungen des Selbst

Der Ausgangspunkt der Tugendhatschen Analyse besteht in dem Befund, dass wir Menschen gewissermaßen sprechende Tiere sind, die – eingewoben in die propositionale Struktur unserer Sprache – ein „Ich“ aufbauen, das mit dem, was wir als leibliche biologische Form leben, in ein Spannungsverhältnis tritt. Man lebt und empfindet demnach nicht nur das, was man lebt, sondern kann und muss *sich* gegenüber der eigenen leiblichen Erfahrung handelnd oder erleidend als „Ich“ *verhalten*.

Zu dem, was man erlebt und empfindet, lässt sich also *denkend* etwas Zweites erleben und empfinden, was als Metakognition bezeichnet werden kann, die ihrerseits das menschliche Erleben und Handeln informiert und strukturiert.¹⁰⁷ Im Medium der Sprache lebend kann sich der Mensch damit von einem Teil seiner gelebten Praxis distanzieren. Möglich wird dies durch die Situationsunabhängigkeit der Sprache, die ein „Ich“ formulieren lässt, das reflexiv auf „sich“ selbst verweisen lässt. Hierdurch entstehen *Freiheitsgrade*, die es dem Mensch gestatten, Wünsche zu formulieren und selbst gesetzte Ziele zu verfolgen.

Der leibliche Vollzug und das Ich treten hiermit aber auch *nolens volens* in eine Spannungslage. Denn für einen Menschen als „Ich“-Sager wandelt sich „die rudimentäre Selbstzentrierung, die wohl zum Bewusstsein überhaupt gehört, zu einer Ego-Zentrität um: man hat nicht nur Gefühle, Wünsche usw., sondern man weiß sie als seine eigenen Wünsche“ (Tugendhat 2006, S. 28f.).¹⁰⁸ Man ist sich also der Spannung zwischen Wunsch und Wirklichkeit bewusst.

Mit dieser typisch menschlichen Disposition geht eine Reihe von Konsequenzen einher. Zunächst ergibt sich die banale, aber folgenschwere Konsequenz, dass die an sich selbst und an andere gestellten Wünsche und Erwartungen nicht immer erfüllt werden. Es ist weder sicher, dass es mit Hilfe der als „Ich“ ausgeflaggten sprachlichen Operationen gelingt,

¹⁰⁷ „Indem ich meine Meinungen, Wünsche, Absichten und Gefühle nicht nur habe, sondern sie prädikativ von mir als diesem einzelnen aussage, objektiviere ich sie. In diesem Aussagen erfolgt der erste Schritt vom vorpropositionalen Bewusstsein zum ‚ich‘-Bewusstsein. Selbstbewusstsein ist nicht ein innerer Reflektionsakt auf ein sog. Ich, sondern erfolgt, indem ich meine bewussten Zustände – die Absichten, Gefühle usw. – mittels Prädikaten mir und damit einer Person zuspreche, die innerhalb des realen, objektiven Universums unterscheidbare Gegenstände einer unter allen ist.“ (Tugendhat 2006, S. 28f.)

¹⁰⁸ Mit Plessner gesprochen: Der Mensch lebt in exzentrischer Positionalität (Plessner 1964).

brauchbare Modelle hinsichtlich der Umweltbeziehungen zu gewinnen, in welche der übergreifende leibliche Prozess eingebettet ist, noch ist garantiert, dass die auf die Selbststeuerung ausgerichteten Impulse des Ich im leiblichen Vollzug in einer Weise aufgegriffen werden, die dem Selbstbild entspricht.

In den typisch menschlichen Handlungsvollzügen tritt also nicht nur das Problem auf, dass unsere Wünsche und Projektionen nicht immer im Sinne einer Befriedigung oder zumindest einer Stimmigkeit aufgelöst werden können. Mit der propositionalen Struktur der Sprache wird eine weitergehende Spannungslage generiert, die darauf beruht, dass Widersprüche dem eigenen Selbst als *Scheitern* zugerechnet werden und damit *identitätswirksam* werden können: Wenn der Mensch „sich sagt „es liegt an mir“, konfrontiert er sich mit sich selbst. Und dieselbe Konfrontation mit sich erfolgt im Selbstvorwurf („ich hätte mich mehr bemühen können“)“ (Tugendhat 2006, S. 57). Solche selbstkritischen Impulse führen zu einer emotionalen Bewegung, die mit Veränderungsdruck einhergeht:

„In den Ermunterungen und im Vorwurf liegt ein affektiv-wertendes Moment, und es erscheint plausibel, daß das Motiviertwerden zu einem Ziel ohne diese Gefühls- und Wertungsmoment gar nicht in Gang kommen kann.“ (Tugendhat 2006, S. 58)

Als weitere Konsequenz der Sprachlichkeit kommen Menschen nicht umhin, sich in Bezug auf ihr Leben mit den Lebensentwürfen und der Praxis anderer „Ich“-Sager zu vergleichen, um hieraus Wertorientierungen zu gewinnen. Man reflektiert, dass man Dinge besser oder schlechter tun kann als andere, woraus unweigerlich eine normative Dimension erwächst, die wiederum auf das eigene Verhalten rückwirkt. In Folge erscheint es etwa bedeutsam, in bestimmten Aspekten *gut* zu sein. Da sich diese Prozesse nicht in einem abstrakten Zeichensystem abspielen, sondern als Konfigurationen des eigenen Lebens *gefühlt* werden, gehen sie mit Bedürfnissen einher, insbesondere mit dem Bedürfnis bestätigt zu werden bzw. „liebenswert und schätzenswert zu sein“. Nicht zuletzt münden sie schließlich in die Suche nach „Gefühl sich wichtig vorzukommen“ (Tugendhat 2006, S. 44).

Hieraus ergibt sich auf psychologischer Ebene eine Reihe von komplexen kognitiv-emotionalen Lagerungen, die darauf basieren, dass das vermeintlich gelebte Leben nicht mit den Bildern, Konzepten und Empfindungsprojektionen übereinstimmt, die das Selbst als propositionalen Entwurf seiner selbst hervorgebracht hat. Scham, Schuld, Neid, Eifersucht und Reue beruhen nach Tugendhat allesamt auf Diskrepanzen zwischen dem sprachlich entworfenen Ich-Selbst und dem leiblichen Vollzug.¹⁰⁹

¹⁰⁹ Vgl. zu den komplexen Emotionen Neid und Eifersucht auch Kettner (2007).

Darüber hinaus ist zu betonen, dass sich die geschilderten Spannungslagen auch in einer sozialen Dimension entfalten. Da die Werte und das Verhalten, aus denen sich der Vergleich der eigenen Ansprüche bestimmt, auch von anderen Menschen wahrgenommen werden, ergibt sich für den „Ich“-Sager das Problem, dass er nicht nur von sich selbst, sondern auch in den Augen der anderen „geschätzt“, d. h. als gut oder schlecht beurteilt, anerkannt und behandelt werden möchte. Der Mensch wird also nicht nur von sich selbst beurteilt. Die normative Dimension seines Weltbezuges ist vielmehr vollkommen ins Geflecht seiner sozialen Beziehungen eingelagert. Sozialen Akteuren wird innerhalb von *Kommunikation* ein *normativer Status* zugeschrieben, der sich aus der Diskrepanz von Rollenerwartungen und Verhaltensbeobachtungen bemisst.¹¹⁰ Es geht also nicht nur darum, gut und wichtig zu sein, sondern auch darum, entsprechend zu *erscheinen*. Dies erzwingt eine weitere Weichenstellung, nämlich die Unterscheidung zwischen einer sozialen Identität und einer psychologischen Identität.¹¹¹ Sich *als gut darzustellen* und *gut zu sein* sind vor diesem Hintergrund als zwei unterschiedliche Dinge zu betrachten. Diese Differenzierung spielt auch im Selbstverhältnis eine Rolle und wird hier als weitere identitätswirksame Spannungslage wahrgenommen, die nach Bearbeitung drängt.¹¹²

Folglich tritt *Authentizität* selbst als Wert in Erscheinung, den es zu erreichen gilt, was jedoch in Hinblick auf die Reflexionsverhältnisse wiederum problematisch ist. Denn die Aufforderung authentisch zu sein geht *nolens volens* mit der Paradoxie einher, Natürlichkeit absichtlich herstellen zu wollen, was zu Reflexionsschleifen führt, die zwischen Sein, Sollen und Darstellung oszillieren, ohne dabei zu einer stabilen Lösung zu gelangen.¹¹³

¹¹⁰ Robert Brandom (2000) spricht in diesem Zusammenhang von „deontischem Kontoführen“.

¹¹¹ An dieser Unterscheidung setzten viele der Arbeiten Erving Goffmans an (siehe etwa Goffman 1967; 2000).

¹¹² Eine schöne Form der Beobachtung einer solchen Diskrepanz ist die Diagnose der „Inkompetenzkompensationskompetenz“ (Marquard 1974).

¹¹³ Entsprechend kommt Austin (1979) in seiner Sprechaktheorie zu dem Schluss, dass die performativen und konstativen Aspekte einer Äußerung simultan auftreten, also streng genommen nicht getrennt werden können. Zudem geben unsere derzeitigen gesellschaftlichen Institutionen einen starken Anreiz, sich in einer Scheinwelt einzurichten, die in offensichtlichem Widerspruch zu unseren eigenen Verwirklichungs- und Realisierungsmöglichkeiten steht. Hiermit einhergehend entstehen die für die Postmoderne als typisch anzusehenden Lagerungen der Entfremdung und Sinnleere, denn Sinn ist und bleibt sozialer Sinn und dieser beruht auf einer Wertschätzung, die nicht nur simuliert ist, sondern ernsthaft gemeint und empfunden werden kann. Siehe aus einer sozialphilosophischen Perspektive etwa Taylor (1995; 2009), Bauman (2005) und Sennet (2004).

Kontingenz, Sterblichkeit und das Sinnproblem

Aus unserem In-der-Sprache-Sein erwächst nach Tugendhat noch eine andere Konsequenz: unser Bewusstsein der eigenen Sterblichkeit. In der Sprache können Zukünfte und Vergangenheiten entworfen, thematisiert und dem Hier und Jetzt der Gegenwart gegenübergestellt werden. Damit beginnt sich die Sinnfrage vom unmittelbaren Lebensvollzug zu lösen und kann in einer abstrakten, allgemeinen Form gestellt werden. Anstatt sich nur mit dem im konkreten Moment vorzufindenden Beziehungsgefüge zu beschäftigen, kann der Mensch dadurch seine Wichtigkeiten aus der Perspektive seines Lebens im ganzen betrachten, so wie sie durch die allgemeinen Aspekte des menschlichen Lebens wie Tod, Vergänglichkeit, Kontingenz usw. erscheinen.

„Die Menschen gehen einerseits in ihren jeweiligen Tätigkeiten und Einzelsorgen auf, andererseits beunruhigt sie die Frage, was sie im ganzen wollen, worauf es ihnen im Leben ankommt. Weil diese Frage aber wegen ihrer Dunkelheit belastend erscheint, ergibt sich auch eine entgegengesetzte Dynamik im Bedürfnis nach Zerstreuung. [...] Diese gegenläufige Tendenz zwischen Aufgehen im Einzelnen und der Frage nach einem Sinn des Lebens erscheint wie eine unvermeidliche Folge der Situationsunabhängigkeit des menschlichen Wollens: es kann sich viele Ziele setzen und bewegt sich doch innerhalb *eines* Lebens. Es liegt daher nahe, die Einheit nicht neben dem Vielen zu suchen, sondern in einem einheitlichen Wie im Verhalten zu diesem.“ (Tugendhat 2006, S. 97f.; Hervorhebung im Original)

Die Sinnfrage wird virulent und wirkt, sobald Menschen sich in sie verwickeln, beunruhigend, da sich im Angesicht der Kontingenz und Absurdität des Lebens keine Antwort ergibt, die in einer intellektuell redlichen Weise überzeugen kann.¹¹⁴

Fassen wir zusammen: Aufgrund seiner *conditio humana* ist der Mensch ein unruhiges Wesen, das von seinen Ansprüchen hin- und hergetrieben wird und dabei in Hinblick auf unterschiedliche Rollenanforderungen nach Authentizität sucht. Sobald es ein wenig zu Ruhe kommt, wird es von einer Sinnfrage aufgewühlt, die darin gründet, dass seine Fähigkeit zum abstrakten Denken, die Frage seines Lebens und seiner biografischen Verortung als Ganzes reflektieren lässt.¹¹⁵

¹¹⁴ Konsequent durchdacht hat dies nicht zuletzt Albert Camus (2013).

¹¹⁵ Siehe hierzu auch Oevermanns Strukturmodell der Religiosität, das einen ähnlichen Ausgangspunkt nimmt wie die anthropologische Problemlage, die Tugendhat hier nachzeichnet, jedoch zu anderen Schlussfolgerungen gelangt, da die Mystik an dieser Stelle nicht als eigenständige Perspektive rekonstruiert wird. Als Alternative zu den Bewährungsmythen einer Religion, die unter modernen Reflexionsverhältnissen nicht mehr geheuer sein kann, bleibt

Hieraus erwächst eine besondere Form des Leidens, die nur beim Menschen und nicht bei anderen Tieren zu finden ist: das Leiden an sich selbst. Mit Tugendhat ergibt sich als weitere Weichenstellung die Möglichkeit, dass der Mensch sich dieses Leidens an sich selbst, also seiner eigenen Egozentrik sowie der hieraus erwachsenden Formen seines psychischen und sozialen Leidens bewusst wird und nach Auswegen sucht.

Auf einer rudimentären Ebene und in noch nicht besonders ausgearbeiteter Form begegnet uns dieses Motiv in der Suche nach Zerstreuung oder Rausch. Auf einer subtileren Ebene zeigt es sich in der Hingabe an ein Ziel, das nicht unmittelbar im eigenen Egoismus gegründet ist.¹¹⁶ Hierin ist für Tugendhat im Keim schon eine Bewegung hin zur Spiritualität oder Mystik angelegt: „Wer in der Lage ist, innerhalb der zwischenmenschlichen Verhältnisse die Zinke des Zurücktretens zu akzeptieren, weil er einen Bezugspunkt hat, relativ zu dem es möglich ist, sich selbst nicht so wichtig zu nehmen, verhält sich zumindest partiell als Mystiker (so wie ich das Wort verstehe).“ (Tugendhat 2006, S. 87f.)

*Leiden an der eigenen Egozentrik und
der Versuch, diesem zu entkommen*

Stärker formuliert kann aus der benannten anthropologischen Perspektive ein „Ich“-Sager, der ein bestimmtes Reflexionsniveau erreicht hat, nur dann gut leben, wenn es ihm gelingt, Fähigkeiten auszubilden, die ihm helfen, seine Egozentrik ein wenig zurückzudrängen.

Während Zerstreuung und Rausch leicht gefunden werden können – man braucht sich nur in passiver Haltung bestimmten Reizen und Kulturangeboten auszusetzen –, kann das Sich-nicht-so-wichtig-Nehmen nur als aktiver Prozess gelingen. Es muss gesucht und angestrebt werden. Diese Anstrengung wiederum ist durch die Einsicht motiviert zu sehen, dass ein gutes Leben nur möglich ist, wenn das Leiden, das sich aus der dem Menschen typischen Egozentrik ergibt, wenngleich nicht vollkommen aufgehoben, so doch zumindest ein wenig zurückgedrängt werden kann.¹¹⁷

für Oevermann nur noch die ebenso problematische Suche nach Authentizität übrig (Oevermann 1995).

¹¹⁶ Um es mit Tugendhat zu formulieren: „Menschen sind offenbar Hingabebedürftig, sie brauchen normalerweise etwas, das nicht sie sind, auf das hin sie ihre Egozentrität ohne den Egoismus im engen Sinn ausleben können. In allen solchen Tätigkeiten ergeben sich Gabelungen, in welchen dem ‚ich‘-Sager auf verschiedenen Ebenen abverlangen wird, nicht nur sein Wohl, sondern seine Egozentrität zurückzustellen.“ (Tugendhat 2006, S. 87f.)

¹¹⁷ „Jedenfalls sollte so viel deutlich geworden sein, daß Egozentrität, die sich im objektivierenden-propositionalen Selbstverständnis ergibt, auf verschiedenen Ebenen das Ausbilden von Fähigkeiten erfordert, sie zu dämpfen. Egozentriker werden die Individuen dieser Spezies von selbst, aber sie können nur gut

Hiermit erschließt sich das eingangs angeführte Zitat von Tugendhat.¹¹⁸ Der Frieden mit sich selbst kann nur erreicht werden, wenn die typische Unruhe, die sich mit der sprachlichen Selbstzentrierung ergibt, aufhört oder zumindest auf ein weniger belastendes Ausmaß zurückgedrängt wird, wenn also Neid, Reue, Gefühle der Schuld und Unzulänglichkeit, Ängste vor der Zukunft und andere Zustände des Nicht-mit-sich-in-Ordnung-Seins in den Hintergrund treten.

Diese mystische Haltung kann als Sammlung verstanden werden, die einen von sich selbst weg führt. Die so entstehende Bewegung – und dies ist für die Auseinandersetzung mit buddhistischen Praktiken von erheblicher Bedeutung – ist ein aktiver Prozess, der von einem selbst gewollt ist. Tugendhat verdeutlicht diese auf den ersten Blick paradox anmutende Beziehung mit dem Verweis auf Meister Eckhart:

„Daß man den Willen aufgeben soll, ist natürlich eine missverständliche Ausdrucksweise: gemeint ist immer nur der ‚Eigenwille‘, d.h. das Insistieren darauf, daß die Dinge gerade so sein sollen, wie man es sich wünscht, und davon sich frei zu machen, erfordert gerade ein Wollen: dasjenige höhere Wollen, das ich oben als ‚zweite Reflexion‘ angesprochen habe. Das ist, was Eckhart einen ‚guten Willen‘ nennt, wenn er nämlich ‚ohne jede Ich-Bindung‘ ist [...] (§ 10). Naturgemäß lassen sich hier viele Ausdrücke mißverstehen, auch der der ‚Ich-Bindung‘, denn gewiß läßt sich auch der Schritt zurück des guten Willens nur als ein ‚ich will‘ verstehen. Was Eckhart mit dem Aufgeben der ‚Ich-Bindung‘ anspricht, also subjektbezogen, bezieht er an anderer Stelle in objektbezogener Wendung als ‚Bindungslosigkeit‘ hinsichtlich der Dinge, als ein ‚Freisein‘ gegenüber den Dingen (§ 6), ein ‚Nicht Haften‘ (§ 7), und erläutert das auch (§ 23) durch die bekannte Paulus-Stelle vom ‚Haben als hätte man nicht‘ (2 Kor. 6, 10).“ (Tugendhat 2006, S. 141)

Insbesondere der letztgenannte Aspekt ist im Zusammenhang unserer Studie von Interesse, denn mit Tugendhat eröffnet sich eine Möglichkeit, die buddhistische Lehre von der Unpersönlichkeit bzw. vom Nicht-Selbst anders als im Sinne einer ontologischen Aussage zu lesen, welche die Existenz eines subjektiv empfindenden Zentrums des Erlebens negiert. Die Rede vom Nicht-Ich und Nicht-Selbst ist vor diesem Hintergrund vielmehr als epistemische Haltung zu sehen, die im Sinne einer Praxisanwendung eingenommen werden kann. Ihre Quintessenz würde dementsprechend lauten: Erst wenn Du Dich von Dir und Deinen egozentrischen Bedürfnissen vollkommen abstrahierst, kannst Du zu einem wahrhaft

leben, wenn sie lernen, sich weniger egozentrisch zu verstehen.“ (Tugendhat 2006, S. 87f.)

118 Hier nochmals: „Das mystische Gefühl der All-Einheit überkommt einen nicht einfach, sondern es wird gesucht. Warum? Eine Antwort auf diese Frage ist: Menschen haben ein Bedürfnis nach Seelenfrieden.“ (Tugendhat 2006, S. 7f.)

befreiten Menschen werden (man achte auf die Selbstreferenz, die nur durch Zeit, also durch Praxis entparadoxiert werden kann).

Als idealtypische Figur ergibt sich hiermit im Sinne von James der Heilige als Mystiker, der einem absoluten „Gefühl von Freiheit“ folgt. Denn für ihn sind „die beschränkenden Grenzen des Ichs aufgehoben“, wodurch eine „Verlagerung“ seines „Gefühlszentrums zu Empfindungen von Liebe und Harmonie“ möglich wird, da ausschließlich „spirituelle Gefühle das Zentrum seiner persönlichen Energie darstellen“ (James 1997 [1901], S. 283f.).

Wir haben es hier mit recht komplizierten Reflexionsverhältnissen zu tun. Die Frage, wie jemand, der sich nur in einer sinnlichen Welt erleben und streben kann, etwas erleben können soll, das so abstrakt ist, dass es im sinnlichen Bereich nicht erfahrbar ist – nämlich das Nicht-Ich –, löst sich sinnlogisch im Vollzug einer individuell zu vollziehenden Praxis auf. Die Spannung zwischen dem konkreten, subjektiv zentrierten *Jemand* und dem verallgemeinerten Ideal der Selbstlosigkeit wird damit in den ständig zu vollziehenden Prozess des Sich-selbst-gegenüber-Stellens überführt. Nur eine konkrete Person kann die Arbeit leisten, sich in seiner verallgemeinerten *selbstlosen* Form projizierend zu erkennen und das Befreende dieser Erkenntnis zu genießen. Dies kann nur durch die autonome Handlung eines Subjekts geschehen, das sich einer Kultur und Struktur verdankt, deren Beziehungsgeflecht eben dieses Subjekt zu einer „zweiten Reflexion“, zu einer kontinuierlichen Selbsttranszendenz ermächtigt. Diese spirituelle Form kann sich also nur in einer konkreten Lebenspraxis, die als eine unmittelbare Auseinandersetzung mit sich selbst geführt wird, manifestieren. Der Mystiker ist damit als leibliche Person (einschließlich der hiermit verbundenen Subjektivität) zu verstehen, die sich sammelt, um die eigene Egozentrik zu überwinden.

Während also James die Seite des spirituellen, mystischen oder religiösen Erlebens pointiert, verweist Tugendhat auf die reflexiven Praxen, die mit der spirituellen Suche und den hieran anschließenden Antworten einhergehen. In unserem Projekt werden wir unser Augenmerk insbesondere auch auf die rekursive Beziehung von Erleben, Erfahrung und Reflexion lenken, um die buddhistische Schulung als besondere Form der Sozialisation in Richtung einer mystischen Lebenshaltung begreifen zu können.

Abschließend gehen wir auf eine weitere Differenzierung Tugendhats ein, die für unsere Studie von Relevanz ist, die Unterscheidung von Religion und Mystik. Beide gründen in dem Problem, dass sich der Mensch der Kontingenz seines Lebens bewusst ist, also darum weiß, dass seine Zukunft ungewiss ist, seine Wünsche nicht unbedingt in Erfüllung gehen und die eigenen Lebensvollzüge nur bedingt plan- und beherrschbar sind. Religion und Mystik versuchen beide, eine Antwort auf die hiermit ein-

hergehenden Leiden zu geben, entwickeln dabei jedoch Lösungsansätze, die sich in ihrer Form grundlegend unterscheiden.

Die Religion arbeitet mit Wunschprojektionen, während die Mystik den Wünschenden bzw. seine Egozentrik selbst als das zu überwindende Problem betrachtet:

„Um diesen leidvollen Zustand zu lindern, sind in der Geschichte der Menschheit zwei Wege beschritten worden, eben der der Religion und der der Mystik, und beide implizieren eine unterschiedliche, ja entgegengesetzte Deutung im Verhältnis zum numinosen Universum, in dem die Menschen sich vorfinden. Der Weg zur Mystik wird darin bestehen, daß man das Gewicht, das die eigenen Wünsche für einen haben, relativiert oder geradezu leugnet, also eine *Transformation des Selbstverständnisses*. Der Weg der Religion hingegen besteht darin, daß man die Wünsche läßt, wie sie sind, und statt dessen eine *Transformation der Welt* mittels einer Wunschprojektion vornimmt: 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. Ein solches Beeinflussen ist auch durch Riten und Magie denkbar, aber es ist naheliegend, sich diese machtvollen Wesen personalisiert vorzustellen, so daß man sich zu ihnen auf analoge Weise verhalten kann, wie zu mächtigen Mitmenschen: bittend, dankend, ihre Macht anerkennend und sich ihnen gegenüber für verantwortlich ansehend.“ (Tugendhat 2006, S. 122)¹¹⁹

Die Religion wird hier – wie bereits zuvor die Magie – als Versuch des Selbst beschrieben, die Kontrolle über die Kontingenzen des Lebens wiederzugewinnen. Die Mystik besteht demgegenüber auf der Problematierung des Selbst, um das Leiden am Selbst zu transzendieren. Während die Religion damit weiterhin als Fiktion zu betrachten ist, die auf dem ungedeckten Scheck des Glaubens beruht, erscheint die mystische Haltung als eine auch in intellektueller Hinsicht redliche Option,¹²⁰ da sie auf falsche Hoffnungsprojektionen verzichtet.

Gerade weil die Reflexionsformen Mystik und Religion Idealtypen darstellen, die sich in konkreten menschlichen Praxen vermischen und überlagern, können sie uns in Hinblick auf unsere empirischen Analysen helfen, den Blick dafür zu schärfen, in welcher Form sich die von uns untersuchten Akteure zu buddhistischen Ideen in Beziehung setzen. Auf der einen Seite treffen wir in Literatur und Empirie auf eine

¹¹⁹ Auf die frappierenden Ähnlichkeiten zu Marotzkis Vorschlag für die Analyse von „Bildungsprozessen“ als Transformation des Selbst- und Weltverhältnisses gehen die Kap. III.3 und III.6 näher ein.

¹²⁰ „Von intellektueller Redlichkeit spricht man, wenn eine Person nicht vorgibt, mehr zu wissen als sie weiß, und wenn sie bemüht ist, ihre Meinung nicht für begründeter zu halten als sie sind. Diese Haltung steht also, wie Nietzsche das vereinfachend formulierte, für den Willen zur Wahrheit.“ (Tugendhat 2006, S. 79f.)

vollkommen säkularisierte Variante der Rezeption, die im Sinne einer Mystik aber dennoch auf die Transformation des Selbst abzielt. Der Buddhismus wird hier allein als Praxisweg zur Schulung spiritueller und psychischer Gesundheit gesehen und die religiösen Momente der buddhistischen Lehre, insbesondere die Reinkarnationslehre werden als unzeitgemäßer Glaube zurückgewiesen.¹²¹ Auf der anderen Seite findet sich vor allem unter Anhängern des tibetischen Buddhismus oftmals die Vorstellung, dass mit der Befolgerung von Ritualen magische Konsequenzen einhergehen, ganz zu schweigen von dem häufig anzutreffenden Vertrauen in die übernatürlichen Kräfte des Lamas.¹²²

In der Praxis werden sich Mischformen zeigen, in denen je nach Schule in unterschiedlichem Ausmaß religiöse oder gar magische Formen angelaufen werden, die dann an anderer Stelle wieder zurückgewiesen werden, etwa indem sie in Bezug auf die eigentliche Bedeutung der Lehren als Missverständnis denunziert werden. Möglicherweise erweist sich auch das Oszillieren zwischen religiösen und mystischen Modi der Rezeption als eine gängige Praxis unter westlichen Adepts. Vielleicht werden die religiösen Sichtweisen wieder mit Fortschritten in der Schulungspraxis abgekühlt,¹²³ um mehr in Richtung einer mystischen Haltung zu lenken, entsprechend der es nicht mehr um das persönliche Erreichen spiritueller Ziele geht, sondern allein darum, von der eigenen Egozentrik Abstand zu gewinnen.¹²⁴

¹²¹ Siehe als prominentes Beispiel Stephen Batchelor (2012), der die Wiedergeburtslehre in der vorwissenschaftlichen Zeit des altindischen Denkens verortet und es intellektuell nicht mehr für redlich hält, sie heute weiterzuverfolgen.

¹²² Ein besonders tragischer Fall zeigt sich mit Ösel Tenzin, dem Nachfolger von Chögyam Trungpa als Leiter des Naropa Instituts. Der an AIDS Erkrankte war offen der festen Überzeugung, dass die Erkrankung beim Geschlechtsverkehr nicht übertragen werde, da er durch tibetische Mantren und die hiermit assoziierten Schutzgeister geschützt sei (vgl. Coleman 2002, S. 139ff.). Siehe die reflektierte Schilderung des Falles aus Perspektive des Schülers Butterfield (1994).

¹²³ So beschreibt der *Pāli*-Kanon als Frucht des Stromeintritts, als erstes Erleuchtungserlebnis den Wegfall des Hangs an Regeln und Riten. Siehe Nyanatiloka (1989a, S. 199f.).

¹²⁴ Auch Tugendhat entgeht dieses Spannungsfeld auf dem buddhistischen Schulungsweg nicht, wie folgende Schlussfolgerung deutlich werden lässt: „Nachdem jetzt der scheinbare Widerspruch in der mahayaniischen Kritik am Theravada-Ideal ausgeräumt ist, lässt sich diese Kritik auch auf alle anderen primär kontemplativen Mystiken, so auf das Vedanta, aber auch auf den Taoismus anwenden: solange Mystik in einer primären Ausrichtung auf den eigenen Seelenfrieden besteht, ist es dem ‚ich‘-Sager nicht gelungen, radikal von sich zurückzutreten. Das Bhodisattva-Ideal wäre also die letztlich einzige konsistente Form der mystischen Haltung.“ (Tugendhat 2006, S. 147ff.)

Kritische Würdigung von Tugendhat

Mit Tugendhat eröffnet sich uns ein analytischer Zugang zu wichtigen buddhistischen Motiven, insbesondere zu der Edlen Wahrheit vom Leiden und der Lehre vom Nicht-Selbst. Es wird deutlich – und dies kommt unserem praxeologischen Ansatz sehr entgegen –, dass Ichlosigkeit nur als aktiver Prozess, nämlich als Vollzug eines Von-sich-selbst-Abstand-Nehmens verständlich wird. Nicht zuletzt lässt sich mit Tugendhat würdigen, dass menschliche Erfahrung untrennbar mit Reflexion einhergeht und entsprechend Spiritualität und Mystik nicht als vorreflexive Einsicht zu haben sind, sondern ihrerseits immer schon auf einem reflexiven sich-in-Beziehung-Setzen beruhen. Ferner stellen spirituelle Lagerungen mit Tugendhat in dem Sinne eine *conditio humana* dar, als dass unser In-der-Sprache-Sein nolens volens mit Reflexionsüberschüssen einhergeht, die das eigene Selbst fraglich werden lassen. Zudem eröffnet die differenzierte sprachphilosophische Perspektive Tugendhats vielfältige Anschlüsse an eine wissenssoziologisch geschulte interpretative Sozialforschung.

Ein Forscher, der sich hierdurch schulen lässt, gewinnt eine sensible Wahrnehmung auf jene perspektivischen Differenzierungen, die für Akteure, welche einen spirituellen oder religiösen Pfad beschreiten, von hoher Relevanz sind. Im Interviewmaterial lassen sich diese im Sinne von Goffman als verschachteltes System von Referenzen und Einklammerungen rekonstruieren (Goffman 1996). Mit Brandom zeigt sich darüber hinaus die soziale Dimension dieser Prozesse als spezifisch linguistisches Muster aus *de dicto*- und *de re*-Spezifikationen, weil auch das, was die Lehre oder die Lehren sagen, als Teil der Reflexionsbeziehungen erscheint (Brandom 2000, S. 689ff.).

Allerdings spricht Tugendhat als analytischer Philosoph, der berufsmäßig eine begriffliche Reinheit präferiert, welche die Unschärfen in den Unterscheidungen von Religion und Mystik sowie die Verbindung von Kognition und Emotion in der Leiblichkeit realer Praxen übersehen lässt. *Doing spirituality* folgt demgegenüber einer anderen, einer „natürlichen Logik“ (Lakoff 1971). Diese beruht auf Metaphern, die nicht den strengen Kriterien der philosophischen Analyse gehorchen, sondern sich vor allem durch die Rückbindung an tief situierte Erfahrungskomplexe informieren lassen. Die Grenzen zwischen Glaube und Wissen, Begründung und Begründetem sowie zwischen Ontologie und Epistemologie müssen in einer menschlichen Praxis verschwimmen, weil sie auf nichts anderem gründen kann, als dass sich Handeln und Erkennen in einem rekursiven Prozess verweben.

Außerdem wird mit Tugendhat noch nicht herausgearbeitet, wie menschliche Institutionen (etwa in Form buddhistischer Lehren, Lehrer und Gemeinschaften) ihrerseits das Selbstverhältnis von Menschen konfigurieren bzw. moderieren und wie sich diesbezüglich das Verhältnis

von Religion und Mystik in der Praxis darstellt. Deshalb kehren wir in den folgenden Kapiteln nochmals zum Problemfeld der religiösen Erfahrung zurück, diesmal jedoch auch aus Perspektive einer neurowissenschaftlich informierten Reflexion. Sofern wir nicht in die Falle einer falsch verstandenen Naturalisierung spiritueller und religiöser Phänomene gehen, eröffnen sich hier eine Reihe von Einsichten in die Beziehung von Erfahrung, Reflexion und Emotion.

Aus dem in einem japanischen Zen-Kloster geführten Tagebuch der Zen-Schülerin Maura O'Halloran:

„Es war das beste *sesshin*, das ich je erlebt habe. Ich hatte zwei kleinere Durchbrüche. Am zweiten Tag, in der Schlange zum *dokusan*, realisierte ich die Erfahrung – „*ten ni mo chi ni mo tada hitorī*“. [„Im Himmel und auf der Erde bin nur ich.“] Dieses wahre *hitorī* [nur ich] schließt alles ein. Später beim *teishō* empfand ich eine so starke Dankbarkeit gegenüber dem *Rōshi*, daß ich nur weinen konnte. Ich weinte ungefähr anderthalb Stunden.

Am vierten Tag begann mein *Satori* im Korridor und verstärkte sich beim Essen. Alles ist vollkommen. Alles ist Erleuchtung kraft seines Daseins. Wie es ist, ist es *narikiteru* [Vollkommenheit], sogar *bonpu* [der irdische unerleuchtete Zustand] ist *narikiteru bonpu*. Es ist eine Offenbarung, die Vollkommenheit in der Unvollkommenheit. Viele Male drangen die mahnenden Worte des *Rōshi* bis in mein Innerstes vor. „Ist einer unter euch wahrhaft *narikiteru*?“ Ich bestimmt nicht.“ (O'Halloran 1994, S. 294; Hervorhebungen im Original)

II.3 Ich/Nicht-Ich – neurowissenschaftliche Perspektiven

Es gibt mittlerweile eine Fülle von neurowissenschaftlichen und kognitionswissenschaftlichen Untersuchungen zu den Auswirkungen von Meditation. Dass sich in Hinblick auf neurophysiologische und neuroelektrische Parameter Effekte zeigen lassen, ist zunächst nicht besonders verwunderlich, denn all das, was Menschen erleben und tun, geht mit spezifischen neuronalen Aktivitäten einher.¹²⁵

Neuronale Plastizität, Übung, Habitus und Kultur

Allerdings wird Meditation in den meisten Studien nicht als kulturunabhängiges Phänomen betrachtet und es wird entsprechend eher auf

¹²⁵ Siehe als Einführung in ältere kognitions- und neurowissenschaftliche Studien zu buddhistischen Meditationspraxen etwa Shapiro (1980; 1984), Engel (1995) und Lutz (2007).

kurzfristige therapeutische und psychologische Effekte fokussiert. Zudem erscheint Meditation in diesem Kontext dem unmittelbaren lebensweltlichen Kontext buddhistischer Gemeinschaften, der mit ihr verbundenen Lehrdogmatik sowie ihrem soteriologischen Anspruch entkleidet.¹²⁶ Aus diesem Grunde verwundert es kaum, dass Cahn und Pollich im Rahmen einer Metaanalyse zu dem Schluss kommen, dass sich unter den Forschern bislang kein Konsens darüber abgezeichnet hat, was Meditation eigentlich ist und wie sie wirkt. Ferner seien die Unterschiede zwischen den einzelnen Praktiken noch nicht angemessen reflektiert worden (Cahn/Pollich 2006). Im gleichen Sinne stellt auch Lutz fest, dass in der Regel nicht zwischen den unterschiedlichen Wirkungen verschiedener Meditationstechniken sowie deren Einbettung in die übergreifenden Schulungsziele der jeweiligen spirituellen Tradition differenziert werde (Lutz 2007). Erst in jüngerer Zeit wird vermehrt darüber reflektiert, dass unterschiedliche Meditationspraxen zu verschiedenen Ergebnissen und hiermit einhergehend auch zu anderen neuronalen Korrelaten und ggf. anderen hirnorganischen Veränderungen führen können.¹²⁷

Mit Ulrich Schnabel möchten wir am Beispiel von elektro-enzephalographischen (EEG) Studien an Meditationslehrern aus zwei unterschiedlichen buddhistischen Traditionen verdeutlichen, auf welch unterschiedliche Weise sich die Praxen manifestieren können: Bei dem deutschen Zen-Meister Kei Ko Sensei mit dem bürgerlichen Namen Michael Sabaß verstärkten sich während einer Meditationssitzung „zunächst die Ausschläge der Alpha-Wellen und – je länger er meditierte – auch jene der langsameren Theta-Frequenzen. Letztere betragen am Ende der Meditation – je nach Hirnbereich – das Doppelte bis zu Zwanzigfache des normalen Werts“ (Schnabel 2008, S. 241f.). Bei den Meditationssitzungen des tibetischen Meditationslehrers Matthieu Ricard „schlug das EEG ebenfalls dramatisch aus. Doch bei ihm – wie auch bei sieben anderen tibetischen Mönchen – stiegen vor allem die hochfrequenten Gamma-Wellen kräftig an, bei den Alpha- und Theta-Wellen, die bei Sabaß so auffällig verändert waren, zeigten sich dagegen keine Besonderheiten“ (ebd.).

Beide Akteure zeigen während ihrer Praxis hirnelektrische Aktivitäten, die sich deutlich von denen einer nicht meditierenden Vergleichsgruppe abheben, aber untereinander weisen die beiden ein recht unterschiedliches neuronales Aktivitätsmuster auf. Der Unterschied erklärt sich durch ihre unterschiedliche Praxis:

„Wenn Michael Sabaß die Erfahrung der Zen-Meditation beschreibt, spricht er zunächst davon, wie er seine Denkgewohnheiten außer Kraft setzt. Statt seinen Gedanken wie gewöhnlich zu folgen, beobachte er ‚wie ein Zuschauer im Kino‘, dass sein Geist ‚mehr oder minder wirre

¹²⁶ Siehe zur Kritik Shapiro (1994) und als Ausnahme etwa Brown (1983; 1977).

¹²⁷ Siehe etwa Grant (2010), Klimecki et al. (2013) oder Lutz et al. (2004; 2008).

Wort- oder Satzfetzen, Bilder und Videoclips auf die Leinwand projiziert'. Allmählich wachse der Eindruck, 'dass ich alles das eigentlich gar nicht brauche'. Der Geist werde klar und wach und entfalte unabhängig von äußerem Eindrücken sein volles Potential. Am Ende habe er einen 'Grundzustand des Geistes' erreicht, der aus 'Stille und reinem Gewahrsein' bestehe. Da könnten zwar auch mal Gedanken auftauchen, aber die seien dann 'wie eine vorbeiziehende Wolke, als würde ein Spruchband vor meinen Augen vorbeigezogen', sagt Sabaß. " (a.a.O., S. 243)

„Das vollständige Erleben der Gegenwart sei eine ‚unglaublich intensive‘ Erfahrung. [...] Genau diese Erfahrung sei es auch, die Menschen beim Fallschirmspringen oder Bungee-Jumping suchen, beim Sex oder beim schnellen Autofahren. ‚Man ist so hoch konzentriert, dass alles andere, was mich sonst im Leben bewegt oder mir Sorgen macht, weg ist.‘“ (ebd.)

Demgegenüber geht es in der Meditation „über ‚unbegrenzte Liebe‘ und ‚Mitgefühl‘“, die Matthieu Ricard praktiziert, „vor allem darum, den gesamten Geist von Liebe und Mitgefühl durchdringen zu lassen und damit die bedingungslose Bereitschaft zu erzeugen, anderen zu helfen“ (a.a.O., S. 243f.). Anfänger und Meditationsschüler, die bislang noch nicht über eine langjährige Übungspraxis zurückblicken können, sind demgegenüber nicht in der Lage, eines der beiden Muster zu reproduzieren.

Solche und ähnliche Studien zur Wirkung von Meditation verweisen zunächst auf die neuronale Plastizität des menschlichen Gehirns. Langjähriges Üben einer bestimmten Praxis führt demnach zu einer veränderten Gehirnstruktur, welche die Zustände, die mit der Praxis einhergehen, leichter anlaufen lassen. Zudem lässt sich mittlerweile zeigen, dass bei fokussierten Meditationen das Aktivitätsniveau in Hinblick auf bestimmte Hirnparameter mit zunehmender Erfahrung zunächst kontinuierlich ansteigt, wobei es bei Praktizierenden, die diese Übung schon seit Jahrzehnten durchführen, im Sinne einer U-Kurve schließlich wieder abnimmt. Dieser Befund lässt sich dahingehend deuten, dass jemand, der eine bestimmte Übung in seinem Leben bereits sehr lange praktiziert hat, nur noch eine geringe Aufmerksamkeitsfokussierung benötigt, um den entsprechenden mentalen Zustand anzulaufen (s. hierzu Singer/Lutz 2008).

Aus einer praxistheoretischen Sicht sind solche Befunde zunächst nicht besonders verwunderlich. Sie bestätigen letztlich nur, dass das Üben einer Technik das Gehirn in einer für die Praxis typischen Weise verändert und dass hier mit einem qualitativen Übungsfortschritt zu rechnen ist, entsprechend dem das Geübte so habitualisiert ist, dass es nahezu ohne Anstrengung reproduziert werden kann. Homolog hierzu bildet ein professioneller Pianist andere Hirnstrukturen aus als ein professioneller Saxophonist und im Gegensatz zum Laienmusiker kann bei den der Übergang zu einer Meisterschaft gelingen, die es ihnen nahezu anstrengungslos erscheinen lässt, Musik auf hohem Niveau aufzuführen.

Interessanter sind in unserem Zusammenhang die Studien, die im Rahmen der *cultural neuroscience* zur Ausbildung der Ich- und Selbstrepräsentation durchgeführt wurden. Viele neurowissenschaftliche Befunde sprechen dafür, dass es im Gehirn keine zentrale Integrationsstelle gibt, die sich als Selbst identifizieren ließe. Vielmehr hat man sich mit Wolf Singer das Gehirn als ein „distributiv organisiertes, hochdynamisches System vorzustellen, das sich selbst organisiert, anstatt seine Funktionen einer zentralistischen Bewertungs- und Entscheidungsinstanz unterzuordnen“.¹²⁸

Auch darf die Koordination der Hirnprozesse – im Gegensatz zu früheren Auffassungen – nicht mehr so gesehen werden, dass ein Areal seine aufgearbeitete Information zur Weiterverarbeitung an das nächste Rechenzentrum weiterleitet. Stattdessen bildet nun die Idee der *Resonanz* das entscheidende Konzept zum Verständnis der neuronalen Informationsverarbeitung. Kognitionen sind aus dieser Perspektive per se hochgradig instabile Phänomene. Die einzelnen neuronalen Ensembles oszillieren üblicherweise zwischen verschiedenen Möglichkeiten, wie ein gegebener Input verstanden werden kann. Erst die Resonanz mit anderen neuronalen Ensembles lässt die bistabilen Prozesse zumindest für eine etwas längere Zeitspanne in ein beständigeres Muster einrasten. Kognition ist damit auf neuronaler Ebene als ein sich überlagerndes, interferierendes, in Hinblick auf seine einzelnen Schwingungen sich entweder wechselseitig verstärkendes oder auslöschendes Wellenmuster zu verstehen, das in seiner Gesamtheit eine ebenso dynamische wie vielfältige innere Welt projiziert.

Eine solche Konzeption birgt erhebliche erkenntnistheoretische Konsequenzen. Sobald man nämlich Kognition als dynamischen Selbstorganisationsprozess versteht, der auf Resonanzvorgängen beruht, sind Erkennen und Handeln, Körper und Geist, aber auch In- und Umwelt in funktionaler Hinsicht nicht mehr trennscharf voneinander zu unterscheiden. Ein von seinem Körper, seiner Umwelt und den sich hieraus ergebenden senso-motorischen Input-Output-Schleifen isoliertes Gehirn wäre in diesem Modell nicht in der Lage, ein kohärentes Muster auszubilden, da all die strukturierten und strukturierenden Reize fehlen, mit denen das Nervensystem in Resonanz treten könnte, um seine Eigenzustände zu stabilisieren (vgl. Cosmelli/Thompson 2010).

¹²⁸ Und weiter: „[...] als System, das sich seine Koordinierungsräume gleichsam in der Topologie seiner Verschaltung und in der zeitlichen Struktur seiner Aktivitätsmuster erschließt, das Relationen nicht nur über Konvergenz anatomischer Verbindungen, sondern auch durch zeitliche Koordination von Entladungsmustern auszudrücken weiß, das Inhalte nicht nur explizit in hochspezialisierten Neuronen, sondern auch implizit in dynamisch organisierten Ensembles repräsentieren kann und das schließlich auf der Basis seines Vorwissens unentwegt Hypothesen über die es ihm umgebende Welt formuliert, also die Initiative hat, anstatt lediglich auf Reize zu reagieren.“ (Singer 2002, S. 111)

Handeln und Erkennen sowie System und Umwelt bilden also eine untrennbare Einheit. So kann beispielsweise gezeigt werden, dass sich die visuelle Mustererkennung bei Säugetieren nur in Verbindung mit aktivem Handeln und Erkunden der Umwelt ausbilden kann, was aber wiederum eine hinreichend komplexe strukturierte Umwelt voraussetzt, mit der sich interagieren lässt.¹²⁹ Zudem ist das Gehirn bei der Realisation intentionaler Entwürfe darauf angewiesen, potentielle Handlungsvarianten in den Körper zu projizieren, um über das Feedback aus dem muskulären System in stabile Handlungsoptionen einrasten zu können. Wie insbesondere Antonio Damasio gezeigt hat, würde eine Unterbrechung dieser Schleifen zur Entscheidungsunfähigkeit des Systems führen (vgl. Damasio et al. 1996).

Erkenntnis ist also immer verkörperte und weltlich situierte Erkenntnis. Wahrnehmen, Denken und Planen beinhalten immer auch die Projektion von Erlebtem in den Körper, der wiederum über Empfindungen sein Feedback mittels der hierdurch erzeugten neuronalen Zustände an das Gehirn zurückspiegelt. Der Körper ist an Lernerfahrungen aktiv beteiligt, indem er diese durch entsprechende Konditionierungen – Damasio spricht hier von somatischen Markern – verinnerlicht und bei entsprechenden Resonanzlagen hervorrufen kann. Somit lässt sich eine habitustheoretische Perspektive auch neurowissenschaftlich gut begründen. Für die Untersuchung buddhistischer Praxen ist dies nicht zuletzt deshalb relevant, weil es hier oftmals um das Training von Haltungen geht, die auch körperlich eingenommen werden, um den mit ihnen assoziierten Geisteszustand hervorzurufen.

Die aufgezeichnete Erste-Person-Perspektive von Matthieu Ricard, einem Mönch der tibetischen Gelug-Schule, der an einem neurowissenschaftlichen Versuch teilnimmt:

„Als Tania Singer mich bat, mich in einen Zustand der reinen Empathie ohne ein Mitgefühl oder altruistische Liebe zu versenken, beschloss ich, mich empathisch in das Leid von Kindern in einem rumänischen Waisenhaus zu versetzen. Ich hatte am Abend vorher eine BBC-Dokumentation über diese extrem vernachlässigten Waisenkinder gesehen und war sehr berührt von ihrem Schicksal. Obwohl diese Kinder jeden Tag zu essen bekommen und gewaschen werden, waren sie vollständig ausgemergelt und emotional verwaist. Der Mangel an Zuwendung hatte bereits schwerwiegende Apathie- und Vulnerabilitätsymptome verursacht. Viele Kinder bewegten stundenlang ihren Oberkörper vor und zurück und ihr Gesundheitszustand war so schlecht, dass in diesem Waisenhaus Todesfälle auf der Tagesordnung standen. Selbst beim Waschen zuckten viele dieser Kinder vor Schmerzen zusammen, denn selbst die kleinste Kollision konnte schon zu einem gebrochenen Arm oder Bein führen. Als ich

¹²⁹ Siehe hierzu bereits die Experimente von Held und Hein (1963).

mich in empathische Resonanz versenkte, visualisierte ich das Leiden dieser Waisenkinder so lebendig wie möglich. Das empathische Teilhaben an ihrem Schmerz wurde für mich sehr schnell unerträglich. Ich fühlte mich emotional erschöpft, sehr ähnlich dem Gefühl des Ausgebranntsseins. Nach ungefähr einer Stunde empathischer Resonanz wurde ich vor die Wahl gestellt, mich in Mitgefühl zu versenken oder den Vorgang zu beenden. Und weil ich mich nach der empathischen Resonanz so ausgelaugt fühlte, willigte ich ohne Zögern in einen Wechsel zur Mitgefühlsmeditation unter Fortsetzung des Gehirnscannens ein. Beim nachfolgenden Versenken in die Mitgefühlsmeditation veränderte sich mein seelischer Zustand dann völlig. Obwohl die Bilder der leidenden Kinder noch genauso lebendig vor mir standen wie vorher, lösten sie keine Qual mehr aus. Stattdessen fühlte ich eine natürliche und grenzenlose Liebe für diese Kinder und den Mut, mich ihnen zu nähern und ihnen Trost zu spenden. Außerdem war die Distanz zwischen den Kindern und mir vollständig verschwunden. Und in diesem Moment erkannten wir das immense Potenzial des Mitgefühls als Gegenspieler zu empathischem Leid und Burn-out.“ (Klimecki et al. 2013, S. 289)

Nicht zuletzt ist insbesondere für das menschliche Gehirn ein weiteres Feld rekursiver Koppelung konstitutiv für die Entwicklung seiner neuronalen Prozesse – die *soziale Welt*. Bereits Primaten koppeln als soziale Tiere ihre Kognitionen auf basaler Ebene aneinander, indem emotionale und andere kognitive Zustände wechselseitig gespiegelt werden (s. Rizzolatti et al. 2006; Singer 2006). Beim Menschen wird die Koppelung durch Sprache, als Verhalten, das Verhalten koordiniert, gar zur primären Form seines sozialen Seins.¹³⁰ Deshalb kann das (personale) Selbst des Menschen – des Tieres, das in der Sprache lebt – nicht unabhängig von seiner jeweiligen sozialen Situiertheit gesehen werden. Im Extremfall starker sozialer Deprivation kann gar die Kohärenz dessen, was im Alltag als Selbst erlebt wird, zerfallen.¹³¹

Unsere Sprache, die Art zu denken und zu differenzieren, das komplettete Erleben des *In-der-Sprache-Seins* ist uns durch unsere Mitmenschen, unsere Kultur gegeben. Es gehört dem Bereich der sozialen Koppelung an, findet jedoch Ausdruck in den verkörperten Reflexionsprozessen, die unser Erleben und Empfinden gestalten. Der Neurowissenschaftler Wolf Singer beschreibt vor diesem Hintergrund die Ich-Erfahrung als Zurechnungskonstrukt, das einerseits seinen Ursprung in der kulturellen Evolution hat, das andererseits aber in Hinblick auf die empfundene Qualität einen für das Alltagsleben unhintergehbaren Wirklichkeitsstatus bekommt. Die „subjektiven Konnotationen von Bewußtsein“ sind

¹³⁰ Siehe hierzu ausführlich die Monografie „Gehirn und Gesellschaft“ (Vogd 2010), insbesondere Kap. IV und V.

¹³¹ Siehe hierzu etwa die Schilderung des Entführungsopfers Jan Philipp Reemtsma über sein Erleben im Keller (Reemtsma 1998).

demnach ein „kulturelles Konstrukt“, welches mit der Akquise einer *theory of mind* in der frühen Kindheit erworben wird.¹³²

Da sich, wie bereits geschildert, im Gehirn keine zentrale Integrationsstelle ausmachen lässt, die als übergeordnetes „Ich“ oder „Selbst“ identifizierbar ist, lässt sich fragen, inwieweit *Selbstkonzepte* in ihrer Ausformung *kulturabhängig* sind. Antworten hierzu geben etwa Studien, in denen vergleichend untersucht wurde, wie sich bei Chinesen und Nordamerikanern *Selbstkonzepte* in bildgebenden Verfahren als neuronale Repräsentation darstellen lassen (Han/Northoff 2008; 2009). Dabei zeigte sich unter anderem, dass Chinesen, wenn sie sich selbst thematisieren, immer auch Regionen im Gehirn aktivieren, die beteiligt sind, wenn sie an ihre Mutter denken. Bei Amerikanern ist dies nicht der Fall, sie verbinden die Idee des Selbst nicht mit ihrer Mutter. Ebenso zeigen sich unterschiedliche Muster neuronaler Repräsentation, je nachdem, ob sich die Probanden Atheisten, Buddhisten oder Christen vorstellen. All dies zeigt, dass das, was wir üblicherweise als unser Selbst bezeichnen, ein komplexes kulturelles, soziales und semantisches Geflecht ist, das innerhalb von Sozialisationsprozessen angeeignet werden kann.

Für den westlichen Adepten, der nicht in einer buddhistischen Kultur aufgewachsen ist, kann die buddhistische Schulungspraxis somit als Bildungsprozess im Sinne einer Tertiärsozialisation angesehen werden, die das Verhältnis eines Menschen zu sich selbst – sein *Selbstkonzept* – neu zu konfigurieren beansprucht.

Dekonstruktion des Ich-Selbst

Den meisten der im Westen vertretenen Schulungswege unterliegen nach deren *Selbstverständnis* didaktische Konzeptionen, die auf eine Balance

¹³² So formuliert es Singer (2002, S. 73): „Mir scheint hingegen, daß die Ich-Erfahrung bzw. die subjektiven Konnotationen von Bewußtsein kulturelle Konstrukte sind, soziale Zuschreibungen, die dem Dialog zwischen Gehirnen erwachsen und deshalb aus der Betrachtung einzelner Gehirne nicht erkläbar sind. Die Hypothese, die ich diskutieren möchte, ist, daß die Erfahrung, ein autonomes, subjektives Ich zu sein, auf Konstrukten beruht, die im Laufe unserer kulturellen Evolution entwickelt wurden. *Selbstkonzepte* hätten dann den ontologischen Status einer sozialen Realität. In die Welt kämen diese, wie die sie ermöglichen Kulturen erst, nachdem die Evolution Gehirne hervorgebracht hatte, die zwei Eigenschaften aufwiesen: erstens, ein inneres Auge zu haben, also über die Möglichkeit zu verfügen, Protokoll zu führen über hirninterne Prozesse, diese in Metapräsentationen zu fassen und deren Inhalt über Gestik, Mimik und Sprache anderen Gehirnen mitzuteilen; und, zweitens, die Fähigkeit, mentale Modelle von den Zuständen der je anderen Gehirne zu erstellen, eine ‚theory of mind‘ aufzubauen, wie die Angelsachsen sagen. Diese Fähigkeit ist dem Menschen vorbehalten und fehlt dem Tier. Allenfalls Schimpansen haben eine wenn auch sehr begrenzte Möglichkeit, sich vorzustellen, was in anderen vorgeht, wenn er bestimmten Situationen ausgesetzt ist.“

von geistiger Stabilisierung und Dekonstruktion von Identitäts- und Selbstkonzepten abzielen. Vom theoretischen Anspruch her streben viele Schulungswege buddhistischer Erkenntnispraxis also weniger angenehme Bewusstseinszustände an, sondern vielmehr einen übergreifenden Weg der „*Bewusstseinstransformation*“ mittels gezielter Induktion von Identitätskrisen, die in einer heilsamen Weise in die Auflösung von Ich- und Selbstkonzepten münden sollten (s. etwa Young 1994).

An dieser Stelle lohnt es daher, sich etwas ausführlicher damit zu beschäftigen, was aus neurowissenschaftlicher Perspektive zu nicht-pathologischen Erfahrungen der Ich-Auflösung gesagt werden kann.¹³³ In der populär gewordenen Variante begegnen wir beispielsweise einer Neurotheologie, die die Erfahrung religiöser Verzückung als hirndynamisch erklärbaren Prozess erklärt, der prinzipiell auch mittels einer chemischen oder elektrischen Manipulation stimuliert werden könne (so Persinger 1999). Die mystische Erfahrung erscheint aus dieser reduktionistischen Perspektive allein als Produkt der Projektionen unserer neuronalen Zustände.¹³⁴

Aus einer religiös gefärbten Perspektive ließe sich demgegenüber argumentieren, dass jene Erfahrungen zwar auch vom Gehirn konstruiert zu sehen seien, dass sich im religiösen Erleben aber dennoch eine übergreifende transzendentale Wirklichkeit widerspiegeln. Insbesondere Andrew Newberg, Eugene d'Aquili und Vince Rause verweisen dabei auf das Erlebnis der mystischen Einheit und vermuten, dass die Aufhebung der Subjekt-Dichotomie einer tiefer liegenden Realitätsebene entspricht, deren Gesetzmäßigkeit das Gehirn im gesetzten Fall in gleichem Maße abbilden würde, ebenso wie das tägliche Erleben die normale Wirklichkeit durchaus realitätsnah darstellen könne.¹³⁵

¹³³ An dieser Stelle erfolgt bewusst die Abgrenzung zu psychiatrischen und neurologischen Krankheitsbildern, die mit Ich- und Selbststörungen einhergehen, wohl wissend, dass grade auch in Auseinandersetzung mit diesen viel über die neurobiologischen Prozesse gelernt werden kann, die das Selbst konstituieren. Siehe etwa Ramachandran (2005) und im Versuch diese Erkenntnisse philosophisch nutzbar zu machen Metzinger (2004; 2009).

¹³⁴ „Wo Gott wohnt“ übertitelt Ulrich Kraft (2006) folgerichtig seinen Beitrag zum Dossier „Angriff auf das Menschenbild“ der Zeitschrift „Gehirn und Geist“.

¹³⁵ „Nach der Logik muß das, was weniger real ist, in dem enthalten sein, was realer ist, so wie der Traum im Geist des Träumenden enthalten ist. Wenn also das Absolute Einsein wahrhaftig realer ist als die subjektive oder objektive Realität – das heißt, realer als die äußere Welt und das subjektive Bewußtsein des Selbst –, dann müssen das Selbst und die Welt in der Realität des Absoluten Einseins enthalten und vielleicht aus dieser entstanden sein. [...] Nach der Erfahrung der Mystiker – der die Neurologie in keiner Weise widerpricht – liegt unter der Wahrnehmung von Gedanken, Gefühlen, Gegenständen und Erinnerungen, unterhalb des subjektiven Bewusstseins, das wir als Selbst ansehen, ein tieferer Zustand reinen Bewusstseins, der über die Grenzen von Subjekt und Objekt hinwegblickt und in einem Universum ruht, in dem alles eins

Ob es ein universales, vom konkreten Inhalt unabhängiges Bewusstsein gibt, das aufleuchtet und erfahrbar ist, wenn bestimmte Konstruktionsleistungen des Gehirns blockiert sind, oder nicht, ist eine ontologische Frage, die hier nicht (und wohl von niemandem abschließend) beantwortet werden kann.¹³⁶ Was in unserem Zusammenhang jedoch interessiert, ist eine epistemische Perspektive auf das Selbst, die in der Möglichkeit gründet, die Dekonstruktion des Selbst zu erfahren, also sich auf einer erfahrungsmäßigen Ebene gewahr werden zu können, wie das Ich-Selbst seinerseits konstruiert erscheint.

Ausgangspunkt einer solchen Perspektive ist der Befund des neurobiologischen Konstruktivismus, dass Nervenimpulse weder zwischen innen und außen noch zwischen Zukunft und Vergangenheit unterscheiden können. Nervenimpulse können streng genommen überhaupt nichts unterscheiden. Kognitive Unterscheidungen entstehen erst als aktive Konstruktionsleistungen, in denen in einem improvisierenden Orchester neuronaler Aktivitäten übergreifende Muster generiert werden, die in einer solchen Weise differenziert sind, dass Unterscheidungen ausflaggen, die zeitliche und räumliche Verortungen repräsentieren lassen. Für ein neuronales System existiert auf operativer Ebene nur die Gegenwart seiner Operationen. In diesem Sinne gibt es für dieses System weder Zeit noch Raum noch ein Selbst, das zwischen „Ich“, „Mich“ und „Mein“ differenzieren könnte – es sei denn es konstituiert durch seinen Prozess Unterscheidungen, die als solche erscheinen. Das Selbst, der Raum und die Zeit sind aus neurokonstruktivistischer Perspektive also „gemacht“.¹³⁷

In Umkehrung dieser Konstruktionsprozesse lässt sich mittlerweile auch die Dekonstruktion der raumzeitlichen Verortung des Selbst – zumindest in rudimentärer Form – auf neurophysiologischer Ebene nachzeichnen. So wie der Tiefschlaf als neuronal vermittelter Vorgang zu verstehen ist, lässt sich auch der Verlust der Selbstrepräsentation als sukzessive Suspendierung unterschiedlicher Konstruktionsleistungen nachzeichnen. „Raumunendlichkeit“ kann empfunden werden, wenn die Konstruktion der Innen-äußen-Unterscheidung blockiert wird. „Zeitlosigkeit“ (oder um es pathetischer zu formulieren: Ewigkeit) kann erfahren werden, wenn jene Prozesse unterdrückt werden, die Zukunft und Vergangenheit als Horizonte aufspannen.

ist. [...] Die Weisheit der Mystiker, so scheint es, hat bereits seit Jahrhunderten vorausgesagt, was die Neurologie inzwischen als wahr bestätigt: Im Absoluten Einssein verschmilzt das Selbst mit dem Anderen; Geist und Materie sind ein und dasselbe.“ (Newberg et al. 2004, S. 211ff.)

¹³⁶ Auch die buddhistische Philosophie ist sich hier uneinig. Man denke etwa an die Kontroverse um die Nur-Geist-Schule in der *Mahāyāna*-Philosophie (siehe etwa Conze 1983, S. 36ff.).

¹³⁷ In diesem Sinne hat Austin recht, wenn er in Hinblick auf die Konstruktion von Zeit von „doing time“ spricht (Austin 2000, S. 219).

Die Konstruktionsleistungen einer Hirndynamik, die im normalen Wachzustand darauf angelegt ist, Zeit, Raum und Ich-Zentrierung in Form körperlicher Selbstrepräsentationen aufzubauen, lassen sich also unter bestimmten Voraussetzung suspendieren. Das, was konstruiert ist, lässt sich also auch wieder dekonstruieren.¹³⁸

Ohne vorschnell einer falschen Naturalisierung des Bewusstseins das Wort zu reden,¹³⁹ zeigen sich mit James H. Austin hier einige interessante Parallelen zu phänomenologischen Erfahrungen, wie sie etwa Zen-Buddhisten mit *kenshō* und *satori* umschreiben. Austin formuliert ein abgestuftes System der Auflösung der mit dem Selbstprozess assoziierten Kernprozesse, entsprechend dem *I*, *Me* und *Mine* abgeschwächt werden oder gar ganz entschwinden. Auf der untersten Ebene verschwinden die mit „Selbst“ assoziierten Bindungen an Dinge und Personen (*Mine*). Als Konsequenz erscheint die Welt „so wie sie ist“ in klarer und frischer Wahrnehmung, nämlich ohne die Färbung selbstbezogener emotionaler Bindungen.¹⁴⁰ Dies bedeutet jedoch nicht, dass hiermit auch die Konstruktionsleistungen des Wahrnehmungsprozesses verschwinden.¹⁴¹ Es heißt nur, dass das Erlebte nicht mehr automatisch im Sinne einer emotional getönten „Objektbindung“ mit dem Selbstprozess assoziiert wird. Auf der zweiten Ebene entschwindet die Sorge um sich selbst (*Me*) und damit einhergehend all die im Alltagsbewusstsein wahrgenommenen Ängste und Bedrohungen. Es kann tiefer Frieden und Entspannung erlebt werden.

Auf der dritten Ebene löst sich schließlich das Selbst als Projektion in Vergangenheit und Zukunft auf. Es wird Zeitlosigkeit erfahren und hiermit einhergehend verschwindet das Streben nach etwas anderem als dem, was ist. Ebenso lösen sich schuldbeladene Gedanken der Form „ich

¹³⁸ In diesem Sinne vermutet auch Patricia Sharp (2011), dass die buddhistische Erleuchtungserfahrung mit einer temporären Destruktion neuronaler Attraktor-Netzwerke einhergeht.

¹³⁹ Die neurophänomenologische Forschung kann hier auf unterschiedlicher Ebene in überzeugender Weise erhebliche strukturelle Parallelen und Synchronizitäten zwischen Berichten aus der Erste-Person-Erfahrung und entsprechend monitorierter Hirnaktivität feststellen (vgl. Petitot et al. 1999). Das Problem zu wissen, was Qualia und Bewusstsein eigentlich ist, lässt sich auf diese Weise jedoch nicht lösen.

¹⁴⁰ Beispielsweise sieht man seine vertraute und bekannte Lebensgefährtin, sieht sie aber nicht als *meine* Frau, die in bestimmter Weise *meine* Erwartungen bestätigt oder enttäuscht. Oder um ein anderes Beispiel zu geben, man sieht und riecht Objekte (z.B. ein Schweineschnitzel in der Bratpfanne), ohne hiermit den Impuls zu verbinden, sie einzuverleiben oder von sich zu weisen.

¹⁴¹ Auch dies kann in Phasen tiefer meditativer Versenkung oder auch im Rahmen psycho-pathologischer Prozesse geschehen. Die Sinneswahrnehmung beginnt sich dann in gewisser Weise aufzulösen, bis „nichts“ mehr da ist.

sollte“ oder „hätte ich doch“ auf.¹⁴² Anders als im Tiefschlaf geht die Ich-Auflösung nicht mit Bewusstlosigkeit einher, sondern beruht auf Kognitionen, die erinnert werden und dementsprechend Bedeutung für eine konkrete Lebenspraxis gewinnen können. Sie werden also von *jemandem* erfahren, der (zumindest noch partiell) als Subjekt vorhanden ist.

An dieser Stelle zeigen sich sowohl Bezüge zu Tugendhat, der die spirituelle Suche als eine Bewegung begriffen hat, die darauf zielt, Frieden zu finden, indem man von seiner eigenen Egozentrik Abstand nimmt, wie auch zu den Jamesschen Arbeiten zur transformatorischen Qualität mystischer Erfahrungen. Unabhängig davon, wie man den ontologischen Status solcher Erfahrungen bewerten mag, führt die Erfahrung der Auflösung von Selbstaspekten bei Menschen nicht selten zu einer Neuausrichtung in Bezug auf ihre Einstellung zum Leben und hiermit einhergehend zu einer veränderten Persönlichkeit (s. Austin 1999, S. 314f., 615ff.). Da diese Erfahrungen die Art und Weise beeinflussen, wie das eigene Selbst und die Welt wahrgenommen wird, haben sie einen *epistemischen* Charakter. Sie geben der Beziehung von Selbst und Welt gewissermaßen spontan eine neue Bedeutung, indem sie die Gesamtszenerie neu konfigurieren.¹⁴³

Wie bereits angedeutet macht es aus einer neurokonstruktivistischen Perspektive wenig Sinn, nach einem ontologischen Kern zu fragen, der den auf diese Weise gewonnenen Einsichten zugrunde liegen könnte.

¹⁴² Austin (2000, S. 228) erstellt hierzu folgende Tabelle:

<i>The Dissolution of</i>	<i>Means Subtracting</i>	<i>And is Experienced As</i>
<i>I</i>	The aggressive ‚doing self‘	Freedom from compulsive doing, from ‚shoulds‘ and ‚oughts‘
	Self concepts in time	Timelessness
<i>Me</i>	The besieged and fearful self	Fearlessness Deep Peace
	The clutching self that: 1. Had possessed other persons and things 2. Had been captured by its own dualistic attitudes	The world as <i>it</i> really is, without self-referent attachements. The world’s original diversity, coherence and Unity
<i>Mine</i>		

¹⁴³ Austin verdeutlicht den Überraschungscharakter solcher Perspektivenwechsel am Beispiel des Entstehens dreidimensionaler Figuren auf Basis flacher Bilder: „A novel sense of meaning next transfigured the scene. Some readers can appreciate, how it feels when a similar kind of a delayed realization breaks into consciousness: those who have experienced being able to see directly into ‚Magic Eye‘ pictures. This mental shift happens automatically. Instantly, incoherent fragments assemble themselves. A flat, two-dimensional scene transforms itself. The astonished observer beholds meaningful, textured Gestalt image – in three dimensions.“ (Austin 2000, S. 228)

Selbst wenn in Folge der Auflösung des Selbst in mystische Alleinheit ein grenzenloses, allumfassendes und zeitloses Bewusstsein erlebt wird, lässt sich der ontologische Status der hiermit verbundenen Erfahrungsinhalte nicht feststellen oder beweisen. Ob es ein solches allumfassendes Bewusstsein wirklich gibt, oder ob es sich hierbei um eine weitere, besonders raffinierte Projektion neuronaler Prozesse handelt, kann durch die Erfahrung selbst nicht beantwortet werden.¹⁴⁴

Dass solche Erfahrungen aber eine epistemische Qualität haben und dementsprechend die Art und Weise, wie Welt gesehen und verstanden wird, verändern können, ist eine andere Sache. Erkenntnis bedeutet aus der Perspektive eines lebendigen Organismus zunächst, dass die Modi des Erkennens im Lebensvollzug mitproduziert werden. Aus Perspektive des neurobiologischen Konstruktivismus gilt folglich, dass der Mensch das erkennt, was er in seinem Erleben – also innerhalb der Selbstorganisation seines Lebensprozesses – hervorbringt.

Antworten auf die Frage der Natur des Seins, die Natur des Geistes oder die Frage, ob und wie Subjekt und Objekt in einer nicht-dualen Weise verbunden sind, verweisen also insbesondere auch aus neurowissenschaftlicher Perspektive nicht auf eine absolute, beobachterunabhängige Wahrheit. Im Sinne einer pragmatischen Wendung können solche Antworten vielmehr als Teil einer Lebenshaltung – sozusagen einer besonderen Form der Orientierung – gesehen werden, die ein menschliches Wesen einnehmen kann, wobei mit der Einnahme einer bestimmten epistemischen Perspektive nolens volens lebenspraktische Konsequenzen einhergehen.

Für unser Forschungsprojekt folgt daraus, dass wir einerseits den Gelungsscharakter metaphysischer Aussagen einklammern können und dennoch diese Erfahrungen als konstitutiv für die Lebenspraxis betrachten dürfen. Auf diesem Wege gelangen wir zu einer *empirischen Metaphysik* (s. auch Kap. II.7.), die untersuchen kann, wie Akteure durch die Verbindung von Erleben und Reflexion zu epistemischen Haltungen gelangen, die keinen absoluten, sondern vielmehr relationalen Ontologien folgen, und die für ihre Lebenspraxis instruktiv werden.

¹⁴⁴ So wie Metzinger (1998, S. 361) vom „Ich“ als einem „naiv-realistischen Selbstmissverständnis“ spricht, lässt sich ebenso argumentieren, dass das Bewusstsein keine Essenz hat und damit streng genommen aus einer seinslogischen Perspektive nicht existiert. Von der anderen Seite lässt sich aber aus Perspektive des „stream of consciousness“ (James 1890) argumentieren, dass letztlich *nur* das Bewusstsein existiert. Wir begegnen hier metaphysischen Fragen, die letztlich nicht zu beantworten sind, wie auch der Streit innerhalb der buddhistischen Philosophie um die Nur-Geist-Schule (*Cittamātra* bzw. *Yogācāra*) zeigt. Vgl. Conze (1983, S. 361ff.).

II.4 Gruppe und Ritual

– anthropologische Perspektiven

Insbesondere mit William James wurde deutlich, dass spirituelle Erfahrungen nur dann epistemisch bedeutsam werden, wenn sie sowohl emotional berühren, als auch mit Einsichten und Einstellungen einhergehen, die reflexiv und kognitiv zugänglich und erinnerbar sind. Auch auf Basis von neurowissenschaftlichen Studien ist mittlerweile der Zusammenhang von Kognition und Emotion im spirituellen und religiösen Erleben nachvollzogen worden. Demnach darf die religiöse Erfahrung nicht allein als vorkonzeptioneller, emotional geprägter Erlebensmodus begriffen werden, sondern ist nach Nina Azari vielmehr hochgradig mit Reflexion durchsetzt (s. Azari et al. 2001; 2004). Wir begegnen hier also einer speziellen Form kognitiver Prozesse, die aufgrund einer besonderen emotionalen Tönung als außerordentlich real, wirklich und überzeugend erscheinen.

Wenn man nicht das Ergebnis, sondern den Prozess betrachtet, der zu diesen Kognitionen führt, ergibt sich eine wissenschaftliche Perspektive, mit der sich über klassische religiöse Phänomene hinausgehend die *Genese von epistemischen Haltungen* in den Blick nehmen lässt.¹⁴⁵ Hieraus lässt sich mit dem Anthropologen und Religionswissenschaftler Pascal Boyer eine Theorie entwickeln, die religiöse und magische Denk- und Erlebnisformen als Spezialfall der Arbeit übergreifender anthropologisch fundierter Erkenntnissysteme darstellt. Religiöse Evidenzen würden in diesem Sinne also etwas Natürliches sein, weil ihr Auftreten aufgrund unserer kognitiven Systeme sehr wahrscheinlich ist.¹⁴⁶ Das religiöse und magische Erleben, so die eigentliche Pointe, würde damit sozusagen als

¹⁴⁵ Um die übergreifende Bedeutung dieser Forschung zu bezeichnen, wurde der Neologismus *Credition* kreiert (Angel 2013). Hinter dem Begriff der Credition stehen emotional geformte Propositionen, die als stark wertbesetzte *mind-sets* fungieren und in diesem Sinne gleichsam als Metaprogrammierung von Verhalten wirken. Ein Beispiel hierzu, das außerhalb des religiösen Bereichs liegt, ist die Befolgung von kulturell etablierten Hygienevorstellungen. Üblicherweise sind diese auch emotional in einer Weise formatiert, dass ihre Übertretung in einem starken Sinne als falsch erlebt wird und Menschen, die diese Regeln nicht befolgen, als unanständig bewertet werden. Die Befolgung solcher Vorstellungen erscheint unmittelbar evident und lässt sich üblicherweise auch argumentativ nicht aushebeln (etwa indem man darauf verweist, dass die Anlässe, die den Ausschlag für die Errichtung einer bestimmten Hygieneregel gegeben haben mögen, längst nicht mehr aktuell sind). Wie in vielen religiösen Phänomenen begegnen wir auch hier einer starken Verbindung von Emotion und Kognition, die eine unmittelbare Evidenz erzeugt und deshalb nicht ohne weiteres bezweifelt werden kann.

¹⁴⁶ Im Gegensatz zur wissenschaftlichen Haltung des Skeptizismus, die gesellschaftlich eher unwahrscheinlich ist und besonderer Institutionen bedarf, um stabil und rein gehalten zu werden.

Parasit erscheinen, der einer besonderen Gruppe von Kognitionen und Handlungsweisen aufsitzt, die für Menschen entweder mit existenzieller Bedeutsamkeit einhergehen oder sich in anderer Weise an intuitiv selbst bestätigende Wahrnehmungen anschmiegen.¹⁴⁷

Im Folgenden gehen wir auf einige in unserem Zusammenhang besonders relevante kognitive Systeme ein.

*Personenerkennungssystem –
die unabhängige Seele als Parasit kognitiver Dissonanzen*

Es ist für Menschen existenziell zu erkennen, wem sie gegenüberstehen, also mit was für einer Art von Person oder Charakter sie es zu tun bekommen. Konstitutionslogisch treffen wir hierbei zunächst auf das Problem, dass die Du-Perspektive, also das subjektive Erleben des Anderen, aus der Ich-Perspektive unzugänglich ist. Man kann prinzipiell nicht einmal wissen, ob man es beim Gegenüber mit einem anderen Subjekt zu tun hat, das über ein Ich-Bewusstsein mit entsprechenden phänomenologischen Qualitäten verfügt, oder ob man einem strukturdeterminierten, bewusstlosen Automaten begegnet. Die Du-Perspektive kann nicht erschaut, sondern nur durch *Reflexion* – Soziologen würden hier üblicherweise von *Zurechnung* sprechen – erschlossen werden. Menschen verfügen über unterschiedliche kognitive Prozesse bzw. Systeme, die genutzt werden können, um hier zu einem Ergebnis zu gelangen.

Das erste System erkennt die Belebtheit bzw. Lebendigkeit eines Körpers aufgrund seiner Eigenaktivität. Wenn sich etwas so bewegt, als ob es von innen, also durch sich selbst gesteuert wird, erscheint es lebendig. Als Konsequenz ergibt sich die Möglichkeit, zwischen *lebendig* und *tot* zu unterscheiden, denn das, was vorher gelebt hat, kann seine Eigenaktivität irreversibel verlieren. Diese Unterscheidung beruht auf elementaren Erfahrungen, die jeder Mensch im Rahmen seines Lebens gemacht hat. Man denke etwa an die Mischung von Überraschung und Bestürzung bei einem Kind, das zum ersten Mal einem Käfer begegnet, der plötzlich anfängt sich zu bewegen, und erfährt, was passiert, wenn es auf das Insekt tritt.

Ein weiteres System entdeckt ggf. Indizien, die den anderen Körper als „beseelt“ erscheinen lassen. Man sieht, dass man von einem anderen Wesen mit seinen Augen fixiert wird, und schließt im empathischen Analogieschluss, dass das Gegenüber eine Kreatur ist, die einen bewusst und intentional anschaut. Hieraus entfalten sich weitere Reflexionen, die zunächst insbesondere um die Frage kreisen, wie sich das andere

¹⁴⁷ „Religiöse Vorstellungen [...] greifen stets auf die Dienste von mentalen Systemen zurück, die es auch ohne Religion gibt“ (Boyer 2004, S. 387), oder anders herum ausgedrückt: über „unsere mentale Strukturen“ lässt „sich tatsächlich viel lernen, wenn man herausfindet, wie sie es fertig bringen, einem unwirklichen Nichts Wohnstatt und Namen zu geben“ (a.a.O., S. 398).

Wesen zu mir in Beziehung setzt (erscheint es mir etwa gefährlich oder nützlich als Spielpartner). Die Fähigkeit, hier zu brauchbaren Schlüssen zu kommen, ist überlebensnotwendig. Dementsprechend sind bei uns Menschen die Systeme, welche ein Bild über den mentalen Zustand des Gegenübers konstruieren lassen, gut ausgeprägt und eng mit handlungswirksamen Emotionen verbunden. Die Begegnung mit dem Anderen geht mit Gefühlen einher (z.B. Neugierde, Angst, Depression, Aggression oder Begehr).

Schließlich verfügen wir drittens über kognitive Systeme, die Erinnerungen an ein konkretes Gegenüber zu kognitiv und gefühlsmäßig verdichteten Erwartungen kondensieren. Bei uns Menschen als soziale Tiere betrifft dies vor allem unsere Mitmenschen: Ein solches „Personenregistriesystem“ funktioniert, wie Boyer formuliert, als „eine Art von mentalem Register oder Who's Who des sozialen Milieus, in dem wir leben. Dieses System führt eine ‚Akte‘ über jede einzelne Person, mit der wir interagieren, und speichert Erinnerungen an frühere Interaktionsepisoden. In dem System sind auch Informationen über den allgemeinen Charakter und biografische Details abgespeichert“ (Boyer 2004, S. 270). Solche Erinnerungen werden unwillkürlich und spontan abgerufen. Man sieht einen anderen Leib und rutscht automatisch in die hiermit assoziierten Geschichten und Emotionen.¹⁴⁸

Was geschieht jedoch, wenn die unterschiedlichen Systeme zu divergierenden Schlussfolgerungen führen und in welchen Situationen treten solche kognitiven Dissonanzen besonders intensiv hervor?

Insbesondere der Anblick von Verstorbenen, die einem gut bekannt waren, ergibt einen Widerstreit zwischen den unterschiedlichen Wahrnehmungssystemen. Ein Teil der Wahrnehmungsprozesse erkennt das Gegenüber als unbelebt, da es sich nicht mehr bewegen kann. Ein anderer Teil erkennt den Leib als sozial signifikante Person, dementsprechend laufen spontan die hiermit verbundenen gefühlsmäßig aufgeladenen Repräsentationen an. Der hiermit aufscheinende Konflikt ist nicht abstrakter Natur, etwa der Form einer Glaubensvorstellung, dass die Person nach ihrem Tod weiterexistiert, sondern ergibt sich nach Boyer aus „unseren intuitiven Gewissheiten und aus der besonderen Funktionsweise unserer Erkenntnissysteme. Man kann durchaus Dualist sein und trotzdem akzeptieren, dass der Geist ausgelöscht wird, wenn der Körper aufhört zu atmen. Das eigentliche Problem entsteht nicht aus der Annahme einer Weiterexistenz der Person, sondern aus dem Konflikt zwischen den intuitiven Gewissheiten, die von beiden personenbezogenen Systemen – Belebtheit und Identifikation von Personen – bereitgestellt werden“ (Boyer

¹⁴⁸ Da Personalität nicht direkt erfahren werden kann, sondern auf der Basis sinnlich evidenten Erlebens erschlossen werden muss, können auch computergesteuerte Spielpartner zumindest temporär unter dem Blickwinkel eines personalen Gegenübers erscheinen, wie die Untersuchung von Jonathan Harth (2014) zeigt.

2004, S. 276). Wenn gleich tot, erscheint die Präsenz des Anderen als Person evident, weil sie als solche unmittelbar *gefühlt* und erkannt wird.

Aus der Divergenz in den Evaluationen der unterschiedlichen Erkenntnissysteme und den hieraus zu ziehenden Schlüssen ergibt sich eine Vierermatrix der Zurechnung von Lebendigkeit:

	lebendig	tot
beseelt	Mensch	Geist
seelenlos	Zombie/Bessenheit	Leiche

Neben der epistemischen Eindeutigkeit eines Gegenübers als Mensch oder Leiche, müssten also auch Geister (als Seelen ohne Körper) und Zombies (als seelenlose Tote) zumindest in dem Sinne *evident* erscheinen, als sie im Erleben eine sinnliche Repräsentation finden können. Die Genese von Geistern würde sich dadurch erklären lassen, dass die Präsenz einer von einem lebenden Körper unabhängigen Wesenheit zunächst gefühlt wird, um dann erst in einem zweiten Schritt als abstrakte Entität essentialisiert zu werden. Darüber hinaus sind weitere Varianten denkbar. Ein Mensch kann beispielsweise als besessen gesehen werden, wenn er zwar lebendig ist, seine leibliche Expression jedoch stark davon abweicht, was im Personenregister in Bezug auf ihn erinnert wird.¹⁴⁹

Auch hier spricht einiges für Boyers These, dass „religiöse Ideen parasitären Nutzen aus einer intuitiven Ontologie ziehen“ (Boyer 2004, S. 250), die in den Eigenarten unserer kognitiven Systeme begründet ist und hochgradig durch Erfahrungen aktiviert und modifiziert wird.

¹⁴⁹ Solche Dualitäten im Verhältnis von Geist und Körper können nicht nur in der Begegnung mit Anderen, sondern auch in Bezug auf das eigene Selbst erfahren werden. Angelegt ist dies in der Erfahrungsmöglichkeit der Out-of-Body-Experience (OBE). OBEs werden erlebt, wenn die sinnliche Repräsentation des eigenen Körpers auf zwei Sinnesmodalitäten verteilt wird und sich diese voneinander dissoziieren. In rudimentärer Form werden OBEs beispielsweise erfahren, wenn man am Bahnhof in einem stehenden Zug sitzt, während der Zug auf dem gegenüberliegenden Gleis langsam anzufahren beginnt. Die körperliche Selbstrepräsentation verschiebt sich räumlich, um die visuelle Erfahrung mit der Körperposition abzugleichen, wodurch die Illusion des Fahrens entsteht. In Folge spürt man im Widerspruch zur Realität, dass der eigene Zug bereits fährt. Intensivere OBEs können in psychologischen Experimenten evoziert werden, in denen die visuelle Körperrepräsentation gezielt manipuliert wird. Nicht zuletzt können sie in traumatischen Situationen entstehen, werden bei vielen Menschen aber auch an der Grenze zwischen Wachbewusstsein und Schlaf erlebt. Da die sinnliche Evidenz der OBEs den Dualismus von Körper und Seele nahe legt, erscheint sie mit Thomas Metzinger als der Ausgangspunkt, von dem aus sich die in vielen Religionen verbreiteten Vorstellungen der Existenz einer unabhängigen Seele entwickeln konnten (vgl. Metzinger 2005).

„Die einschneidende Erfahrung ihres Lebens machte Eleanor Rosch, als sie ans Totenbett ihres tibetischen Meisters gerufen wurde. Kaum hatte die Psychologin den Raum betreten, in dem der wenige Tage zuvor gestorbene Lama aufgebahrt wurde, spürte sie eine intensive geistige Präsenz, die von dem Toten, in Meditationshaltung sitzenden Körper ausging. „Es war, als ob der Geist von seiner leiblichen Hülle befreit gewesen wäre und unmittelbar zu mir sprach“, erinnert sich Rosch. Sie hätte die Gegenwart ihres Lehrers stärker als je zuvor gespürt – „als sei der Körper nur ein Filter gewesen, der plötzlich weggefallen ist.“

Eine Esoterikerin kann man Eleanor Rosch kaum nennen. Die zierliche Dame ist Professorin an der University of California in Berkely, hat dort das Programm für Kognitionsforschung mitbegründet und ein viel beachtetes Buch über Hirnforschung geschrieben.“ (Schnabel 2008, S. 231)

Rituale, Gruppenbindung und „Magie“

Dass Rituale mit Gruppenbindungen einhergehen, erscheint zunächst naheliegend. Rituale fokussieren die Aufmerksamkeit und kommunizieren, dass man nicht weiter nachfragen darf, bzw. dass man besser zu schweigen hat, da es gerade um Wichtiges geht. Sie führen zu einer besonderen Stimmung und Konzentration und konfigurieren die soziale Beziehung der am Ritual Beteiligten in einer spezifischen Weise. All jene, die vom Ritual infiziert worden sind, teilen miteinander, an etwas Wichtigem teilgenommen zu haben. In Reinform, d. h. von realen Gefahrensituationen losgelöst, handeln Rituale von nichts und haben auch keine Sinnreferenz, wenn man unter Sinn versteht, dass kommunikative Anschlüsse erwartet werden. Rituale können gewissermaßen als Kommunikationsvermeidungskommunikation erfasst werden. Sie teilen performativ mit, dass ihr Sinn nicht weiter befragt werden soll.

Menschliche Rituale, so die These Boyers, reiten also auf dem Dringlichkeitsgefühl existenzieller Bedeutsamkeiten, das Menschen in bedrohlichen Kontexten empfinden, und machen dies für andere Zwecke nutzbar:

„Das Besondere am Ritual besteht darin, dass es die Arbeits- ebenso wie die Spielanteile mit einem Gefühl der Dringlichkeit verbindet, mit einem intuitiven Empfinden, dass die betreffenden Anteile des Handlungsablaufs absolut korrekt ausgeführt werden müssen, weil sonst etwas Schreckliches geschehen könnte; auf welche Weise aber die korrekte Ausführung eine solche Gefahr abwendet (oder um welche Gefahr es sich eigentlich handelt), wird in den meisten Fällen nicht erklärt.“ (Boyer 2004, S. 290f.)

Eine besondere Form des Rituals ist der Initiationsritus. Gemeint sind hiermit bestimmte Einweihungen, die ein Mensch durchleben kann und muss, um in einem bestimmten Kreis als vollständiges Mitglied anerkannt zu werden. Oftmals verlaufen diese in einer Kette von Schritten, die vermeintlich sukzessive in ein Geheimnis einweihen. Aus der

ethnologischen Forschung wissen wir allerdings mittlerweile, dass es in der Regel „kein Geheimnis gibt“ oder man es erst erfährt, wenn man „ein weiteres Stadium der Initiation erreicht“ hat. Diejenigen, die schließlich am Ende des Initiationszyklus angekommen sind, erfahren in der Regel auf inhaltlicher Ebene nicht viel mehr als die „Tatsache, dass Geheimwissen in einer Abfolge rekursiver Geheimnisse besteht, die wahrscheinlich niemals eindeutig zu Ende ist“ (Boyer 2004, S. 299f.).

Der Sinn solcher Rituale liegt damit vor allem in ihrer Funktion für die Gemeinschaft, welche diese durchführt. Auf unmittelbarer Ebene generieren sie eine Haltung des Geheimnisvollen, man vollzieht sie und richtet sich nach ihnen aus, auch wenn man den mit ihnen verbundenen Sinn nicht versteht. Auf einer weiteren Ebene, bzw. hiermit einhergehend, verändert das „Ritual“, die „sozialen Beziehungen in einer Weise, die den Beteiligten nicht ganz klar ist“ (a.a.O., S. 299). Es werden Loyalitäten zur Gemeinschaft enaktiert und ein sozialer Raum aufgespannt, der zwischen den Insidern und den Außenstehenden unterscheiden lässt (vgl. Bourdieu 2005, S. 111ff.).¹⁵⁰

Rituale, so die für unseren Zusammenhang relevante Pointe, docken an Gefühle der Dringlichkeit und existenziellen Bedeutsamkeit an, um ein Bündnisdenken zu aktivieren, ohne dabei jedoch selbst sinnhaft konfiguriert zu sein.¹⁵¹ Rituale können auf Formen und Phrasen zurückgreifen, die keine semantische Bedeutung mehr haben, sondern nur noch aufgrund des Vollzugs der rituellen Praxis verbinden.¹⁵²

Stephen Batchelor berichtet von einer Szene, die er 1973 in Dharamsala erlebte:

„Und dann gab es plötzlich einen mordmäßigen Krach. Der Regen hämmerte auf die Wellblechdächer der anderen Seite der Library und übertönte die Worte des Dalai Lama. Der Lärm hielt mehrere Minuten an. Der Lama am Berghang stampfte mit seinen Füßen, blies in seinen Hüftknochen und bimmelte immer heftiger mit seiner Glocke. Die schweren Regentropfen,

¹⁵⁰ Siehe für die Konzeption institutioneller Initiationsriten auch Bourdieu (1998).

¹⁵¹ „Rituale erzeugen keine sozialen Resultate; das Einzige, was sie erzeugen, ist die Illusion, sie täten es. Wenn Menschen Rituale vollziehen, verbinden sie einen rituellen Trick (der leicht angeeignet wird, weil er das Vorbeugungs- und das Ansteckungssystem aktiviert) mit einem bestimmten sozialen Resultat (für das sie zwar intuitive Gewissheiten, aber keine brauchbaren Begriffe haben) und schnüren beides zu einem Paket zusammen. Möglich wird das, weil alle beteiligten Gedanken demselben Ergebnis gelten. So entsteht der selbstverständliche Eindruck, Rituale brächten soziale Resultate hervor.“ (Boyer 2004, S. 312f.)

¹⁵² Siehe hierzu die illustre Studie zur sozialen Bedeutung und Bedeutungslosigkeit religiöser Rituale von Daniel B. Lee (2004). Am Beispiel der Mennoniten wird gezeigt, dass die Ritualform auch dann eine soziale Wirksamkeit hat, wenn die Phrasen der religiösen Anrufung in der Evolution der religiösen Gruppe längst zu einem bedeutungslosen Gebrabbel mutiert sind.

die auf die Würdenträger und die Menschenmenge herabfielen, hörten abrupt auf.

Nachdem der Dalai Lama gegangen war und die Menge sich zerstreut hatte, gesellte ich mich zu einer kleinen Gruppe Mitinjis. In ehrfurchtsvollem Ton diskutierten wir darüber, wie der Lama namens Yeshe Dorje den Sturm daran gehindert hatte, uns alle zu durchnässen. Ich hörte mich sagen: „Und man konnte den Regen rings um uns herum weiter hören: drüben bei der Library und auch dahinter bei den Regierungsgebäuden“. Die anderen nickten und lächelten in ehrfürchtigem Einverständnis.

Schon während ich sprach, wusste ich, dass ich nicht die Wahrheit sagte. Ich hatte keinen Regen auf den Dächern hinter mir gehört. Nicht einen Tropfen. Doch um überzeugt zu sein, dass der Lama den Regen mit seinen Ritualen und Sprüchen verhindert hatte, musste ich glauben, dass er einen magischen Schirm errichtet hatte, um die Menschenmenge vor dem Sturm zu schützen. Sonst wäre das, was geschehen war, nicht so außergewöhnlich gewesen. Wer hat noch nicht erlebt, wie in kurzer Distanz Regen fällt, während man selbst auf trockenem Boden steht? Vielleicht hatte sich nur ein lokaler Regenguss auf den nahen Berghang entladen. Aber niemand von uns hätte es gewagt, eine solche Möglichkeit anzudeuten. Denn das hätte uns gefährlich nah daran gebracht, die Macht des Lama in Frage zu stellen und damit gewissermaßen das ganze ausgeklügelte Glaubenssystem des tibetischen Buddhismus.

Noch mehrere Jahre lang ging ich mit dieser Lüge hausieren. Es war mein Lieblingsbeispiel (das einzige) für die übernatürlichen Kräfte der tibetischen Lamas, das ich selbst miterlebt hatte. Aber wann immer ich es erzählte, fühlte es sich seltsamerweise nicht wie eine Lüge an. [...] In anderen Situationen vermeid ich peinlichst, fast schon neurotisch, die kleinste Unwahrheit zu sagen. Doch irgendwie zählte das hier nicht. [...] Ich vermute, dass meine Lüge sich nicht wie eine Lüge anfühlte, weil sie dazu diente, eine größere Wahrheit zu bestätigen, an die ich glaubte. Meine Worte kamen spontan aus meinem Herzen aufgrund der leidenschaftlichen Überzeugungen, die wir miteinander teilten. Auf sonderbare Weise fühlte es sich nicht so an, als hätte ‚ich‘ sie ausgesprochen. Es war, als ob etwas viel Größeres, etwas, das uns alle überragte, durch mich sprach.“ (Batchelor 2012, S. 16f.)

Existenzielle Abhängigkeit von anderen und die Magie der Sprache

Menschliche Wesen, die in Gemeinschaften leben, müssen erfahren, dass andere Menschen ihnen helfen und sie unterstützen, aber auch schaden können. Erfolg und Wohlergehen eines Menschen sind in hohem Maße davon abhängig, ob andere ihm gegenüber Wohlwollen oder Missgunst empfinden. Da wir wissen, dass andere uns täuschen und gegen uns Intrigen spinnen können, tasten wir unsere sozialen Verhältnisse in hohem Maße dahingehend ab, ob uns jemand Schaden zufügen will. Umgekehrt wissen wir unserseits um unser eigenes, strategisches Verhalten und fürchten eine entsprechende moralische Antwort derjenigen, die wir

instrumentalisieren oder denen wir Schaden zugefügt haben. Auf diese Weise spinnt sich ein emotional hochgradig aufgeladenes Netz aus Vermutungen und Unterstellungen, die allesamt davon handeln, wie andere das eigene Schicksal positiv oder negativ zu beeinflussen trachten.

Wer aus einer Gruppe verbal oder in Form von Gesten ausgegrenzt oder von einem relevanten Menschen in Form entsprechender Worte abgewiesen wird, erfährt nicht nur in einem metaphorischen Sinne eine Verletzung. Vielmehr werden in seinem Gehirn ähnliche Prozesse anlaufen, die auch beim physischen Schmerzerleben aktiviert werden (s. Eisenberger et al. 2003; Panksepp 2003). Dies entspricht unserem Alltagserleben, wonach man dem Sinn von Worten, die man hört, zwar widersprechen mag, ihrer Wirkung damit aber nicht entkommen kann, da die durch sie ausgelösten Verhaltenskoppelungen aufgrund der eigenen Interaktionsgeschichte bereits neurophysiologisch verkörpert sind.

Interessant erscheint auch hier, dass sich soziale Erfahrungen und die sich hieraus ergebenden Kognitionen *autokatalytisch* verstärken, wodurch die soziale Deklassifizierung über eine gesteigerte Sensitivität für unangenehme Erfahrungen nochmals pointiert wird. So weisen etwa die Befunde von Eisenberger et al. (2003) darauf hin, dass die Erfahrung sozialer Ausgrenzung die Empfindlichkeit für körperliche Schmerzen erhöht und somit eine habituelle Disposition zur Vermeidung weiterer potentiell schmerhafter Erfahrungen enaktiert. Da hiermit auch neurophysiologisch verständlich wird, dass Worte und Symbole heilen oder verletzen können (s. hierzu auch Herrmann et al. 2007), gewinnt Bourdieus Begriff der *illusio* auch auf psychophysiologischer Ebene Sinn. Die an sozialen Prozessen beteiligten Akteure *fühlen* und erleben auch auf körperlicher Ebene, dass sie an dem, was von außen als Spiel erscheinen mag, existenziell beteiligt sind, dass allein die Nennung ihres Namens kognitive Prozesse hin zum Positiven wie auch zum Negativen beeinflussen kann.¹⁵³

Sprachliche Bilder wirken also nicht, wie man zunächst meinen könnte, als abstrakte Als-Ob-Fiktion, sondern – wie Andreas Weber herausstellt – im Sinne einer konkreten Analogie, welche die *reale* Identität betrifft und *reale* Beziehungen konfiguriert.¹⁵⁴ Worte und die mit ihnen

¹⁵³ Ein schönes Beispiel für die Relevanz dieser Prozesse zeigen Hoffs und Pandeys Untersuchungen zur Bedrohung durch Stereotype und Kasten in Indien: „Die Probanden wurden gebeten, Labyrinthrätsel zu lösen und erhielten für jedes gelöste Rätsel eine beträchtliche Geldsumme. In Indien ist die Kaste am Nachnamen erkennbar. Wenn durch Aufruf per Nachnamen eine Bekanntgabe der Kaste stattfand, lösten die Mitglieder der niederen Kasten 23 Prozent weniger Rätsel. Das schlichte Vorlesen ihrer Nachnamen in der Öffentlichkeit reichte aus, um ihre Leistung zu vermindern, obwohl sie einen beträchtlichen materiellen Erfolgsanreiz hatten.“ (Akerlof/Krankton 2010, S. 38) Siehe zur Originalstudie Hoff/Pandey (2006).

¹⁵⁴ Hier hat ein „scharfes“ Geräusch dieselbe Bedeutung wie ein geschliffenes Messer oder ein „tödliches“ Wort. Beides zerschneidet das Gelingen des Lebensvollzugs.

verbundenen Konzepte sind also nicht nur Bezeichnungen für etwas, sondern zugleich inkorporierte Handlungsprogramme, die anlaufen, sobald sie aufgerufen wurden.¹⁵⁵

Hierdurch eröffnet sich ein Verständnis für „Magie“ als sich verselbstständigende Praxis des Bezeichnens, die in ihren Wirkungen für denjenigen, der sie ausübt oder hört als *real* gefühlt werden kann. Auf der einfachsten Ebene stehen Worte, die auf nichts anderes zielen als darauf, anderen zu schaden oder anderen wohl zu tun. Dies geschieht, wenn wir jemanden *verfluchen* oder *segnen*. Flüche und Segnungen wirken, weil sie – wie alle Worte – mit einer gefühlten Konfiguration sozialer Beziehungen einhergehen. Ihre Bedeutung wird in der Regel von den Betroffenen automatisch verstanden.

Als weitere Ebene der Verselbstständigung von Worten erscheint die Essenzialisierung von Konzepten zu Entitäten, die gleichsam als *Persönlichkeit* empfunden werden können. Auch hier gilt, dass sich die Evidenz der Erfahrung aus den für den Menschen typischen kognitiven Systemen speisen muss. Ein einfaches Beispiel ist die gefühlte Präsenz eines Verstorbenen, etwa der Großmutter oder eines wichtigen Lehrers aufgrund der Weiterführung der personenbezogenen Systeme nach dessen Tode.

Da Menschen der Zugehörigkeit zu einer Gruppe oftmals eine existentielle Bedeutung beimessen, kann sie als Ganzes als soziale Wesenheit erscheinen und empfunden werden. In gleichem Sinne können auch andere soziale Institutionen (etwa Organisationen, Staaten oder Religionsgemeinschaften) als personal erscheinende Entitäten erlebt werden – und zwar umso mehr und intensiver je mehr die Beziehung zu ihnen existenziell erfahren wird. Auf diese Weise kann es zu einer *magischen* Aufladung von kollektiven Konzepten und Begriffen kommen, nämlich in dem Sinne, dass Gemeinschaften und anderen Aggregationen Eigenschaften zugerechnet werden, die sie gar nicht haben können.

Wenn der Schritt zur Personalisierung abstrakter Konzepte erst einmal vollzogen worden ist, scheint es nur noch ein kurzer Weg zu einer umfassenderen Metaphysik geistiger Entitäten zu sein. Neben Ahnen, Familien, Dörfern und Organisationen können dann auch Götter, Dämonen, Engel und andere Wesenheiten den menschlichen Erfahrungsräum bevölkern und zum gefühlten Moment sozialer Beziehungen werden, das dementsprechend auch kommunikativ adressiert werden kann.

Für den Körper müssen zwei auf diese Weise analoge Dinge identisch sein. Identität heißt hier: Sie müssen die gleiche organische Wirksamkeit haben, die gleiche existentielle Bedeutung für den Organismus. Das heißt folglich, dass sie aus dessen Perspektive das gleiche sind und damit, dass nichtdiskursive (präsentative) Symbole sind, was sie bedeuten. Physisches und Psychisches ist auf dieser Ebene eins: zwei Perspektiven auf die eine autopoietische Fortexistenz des Lebewesens – einmal betrachtet unter dem Aspekt der materiellen Homöostase und einmal unter dem der subjektiven Perspektive.“ (Weber 2003, S. 120)

¹⁵⁵ Siehe zu den sozialpsychologischen Prozessen ausführlicher Ridley (1997).

Wie bereits angedeutet bauen all diese Prozesse auf dem Gefühl auf, in der eigenen Identität existenziell von personalisierten sozialen Beziehungen abhängig zu sein. Aus diesem Grunde können sich in Gruppenprozessen leicht symbolische Signifikationen einnisten,¹⁵⁶ die es notwendig oder tugendhaft erscheinen lassen, zu lügen oder Schlimmeres zu tun, um die Würde der Institution aufrechtzuerhalten, mit der man sich existenziell verbunden fühlt (sei es die Familie, die Religion, die Nation oder schlichtweg die Organisation,¹⁵⁷ für die man arbeitet). Ebenso reiten auf diesen Prozessen jene geistigen Autoritäten auf, welche die Ganzheit vermeintlich repräsentieren, um vom Einzelnen in konkreter (gedanklicher) Ansprache adressiert werden zu können.¹⁵⁸

Hieran anschließende religiöse Konzepte nisten sich gleichsam als Parasiten in die menschliche Sprache ein, indem sie daran andocken, dass der Mensch nur mit Hilfe der Sprache mit der ihn bedrohenden sozialen Komplexität zurechtkommen kann:

„Betet man, so wird das mentale System aktiviert, das mit dem intuitiven Wissen über sprachliche Kommunikation zu tun hat. Verspricht man Gott korrektes Verhalten für die Zukunft, so liefert das System des sozialen Austauschs die intuitive Gewissheit, man werde den gewünschten Vorteil (etwa Schutz) nur dann erhalten, wenn man einen bestimmten Preis bezahlt (etwa in Form von Gehorsam).“ (Boyer 2004, S. 378)

Eine kognitions- und neurowissenschaftlich informierte Anthropologie lenkt den Blick auf die Unvermeidlichkeit solcher Prozesse. Dies hat für unser Projekt Konsequenzen. Selbst wenn wir die buddhistischen Lehren primär als philosophisches oder psychologisches System betrachten würden, kämen wir in der Analyse der Praxen buddhistischer Schüler nicht umhin anzuerkennen, dass magische und religiöse Aneignungsformen auch hier eine nicht unerhebliche Rolle spielen können. Möglicherweise

¹⁵⁶ Um es nochmals mit Boyer zu reformulieren: „Um jeden Preis versucht man sich einer Gruppe anzuschließen und dort seine Loyalität unter Beweis zu stellen. Aber aus den Befunden geht auch hervor, wie leicht es ist eine essenzialistische Auffassung von Gruppen zu erzeugen und diese Auffassung in reales Verhalten im Bündniskontext umzusetzen. [...] Binnen kurzem entwickeln sie Emotionen und intuitive Gewissheiten, in denen Vertrauen und Verlässlichkeit eng mit der Gruppenzugehörigkeit assoziiert sind und die sich als unverzichtbar für jede Koalitionsbildung erweisen.“ (Boyer 2004, S. 248)

¹⁵⁷ Es verwundert dann auch nicht, dass vieles, was in Organisationen geschieht, an religiöse Formen erinnert, man denke etwa an die Vermeidung von Tests und die stabilen Kulturen institutioneller Tabus. Siehe Weick (1998, S. 218f.).

¹⁵⁸ Angefangen beim Totemismus der Stammesgesellschaften bis hin zu den säkularen Religionen der Moderne begegnen wir Durkheims Einsicht, dass die Religion die Gesellschaft repräsentiert (Durkheim 1994). Indem Autoritätsbeziehungen als Sonderzweig der Sprachmagie begriffen werden, eröffnen sich Wege, sie durch abstrus anmutende Rituale zu heilen. Siehe etwa die „Psychomagie“ von Alejandro Jodorowsky (2011).

– dies wird sich je nach Tradition anders darstellen – werden solche Prozesse bereits in der Schulung mehr oder weniger gezielt adressiert, etwa um bei den Schülern bestimmte Motivationen, Haltungen und Gruppen aufzubauen.

Darüber hinausgehend zielt die buddhistische Schulung immer auch auf eine Änderung epistemischer Haltungen, d. h. auf die Entwicklung einer veränderten Sichtweise auf die Beziehung zwischen Selbst und Welt. In diesem Sinne ist zu erwarten, dass die jeweiligen Praktiken auch die oben benannten Mechanismen aufgreifen, denn eine spirituelle Praxis wird für ihre Adepten nur dann bedeutsam erscheinen, wenn sie als *wirklich* erlebt wird.¹⁵⁹

Eine Schülerin Ole Nydahls berichtet im Interview über die Intensivierung ihrer Praxis nach dem Tode ihres Freundes:

Schülerin: „Für mich war/ gab es ein persönlich einschneidendes Erlebnis, das mich, ja, wo mir die Verbeugungen wirklich so die einzige/ nicht die einzige. Ich habe ja meine Familie und ich habe auch Freunde, aber es war für mich eine große Rettung irgendwie, das machen zu können. Weil mein Freund nämlich gestorben ist und (räuspert sich) ich, ja, mich hat das wirklich/ Das war wie so ein Anker ganz eindeutig. Ich konnte das jeden/ Das habe ich das auch sehr, sehr intensiv gemacht nach seinem Tod. [...]“

Interviewer: „Und abgesehen von den Verbeugungen, war Ihr Umgang mit dem Tod Ihres Freundes aufgrund der buddhistischen Praxis [...]“

Schülerin: „Ja, ich konnte es natürlich besser, weil auch gerade zu der Zeit kam ja auch das Buch von Lama Ole raus, ‚Tod und Wiedergeburt‘. Und ja, da habe ich natürlich dann auch einfach ganz viel Hoffnung gehabt und dass es für ihn gut weitergeht. Wie auch immer. Weiß ich ja nicht. Aber es gibt natürlich so eine gewisse Gewissheit/ Also wir/ Ich weiß nicht, ob Ihnen *Phowa*-Meditation haben Sie sicherlich auch schon mal gehört von anderen. Machen wir ja auch und habe ich dann ja auch schon ziemlich bald gemacht. Ich bin nicht ganz sicher, ob schon 2009 oder 2010 dann aber auf jeden Fall. Und das haben meine Schwester und ich auch für ihn gemacht. Und ich weiß auch, dass Lama Ole das für ihn gemacht hat. Und indem meine Schwester und ich das auch für ihn gemacht haben, habe ich auch ganz viel gespürt, dass das auch angekommen ist. Und das, ja, das sind alles für mich so Momente, die mir einfach dann so eine Gewissheit geben. Was ich früher vielleicht nicht für möglich

¹⁵⁹ Die hier vorgestellte kognitionswissenschaftlich unterfütterte Anthropologie erscheint übrigens nicht weit entfernt von Clifford Geertz' kultursemiotischem Zugang. Zur Erinnerung: „Eine Religion ist (1) ein Symbolsystem, das darauf zielt, (2) starke, umfassende und dauerhafte Stimmungen und Motivationen in den Menschen zu schaffen, (3) indem es Vorstellungen einer allgemeinen Seinsordnung formuliert und (4) diese Vorstellungen mit einer solchen Aura von Faktizität umgibt, daß (5) die Stimmungen und Motivationen völlig der Wirklichkeit zu entsprechen scheinen.“ (Geertz 1983, S. 48)

gehalten hätte, dass so was bei anderen Menschen ankommt. Und da habe ich es aber ganz doll gespürt. Ja. Und das ist dann eben auch ein Ansporn gewesen dann noch.“

II.5 Mimesis – René Girard

Keine religionsanthropologische Auseinandersetzung kommt umhin, sich mit dem Phänomen der Mimesis zu beschäftigen. Unter Mimesis verstehen wir die Aneignung von Verhaltensweisen über die Nachahmung eines (signifikanten) Anderen. Dieser Prozess kann unbewusst und vorreflexiv ablaufen, aber auch bewusst gesucht werden, indem man sich ein Vorbild nimmt, mit dem man sich in Haltung und Verhalten zu identifizieren sucht.¹⁶⁰

Aus neurowissenschaftlicher Perspektive sind mimetische Prozesse mittlerweile recht gut nachvollziehbar. Entdeckt wurde das Phänomen der neuronalen Resonanz zunächst von Giacomo Rizzolatti in Experimenten mit Makaken-Affen. Inzwischen sind solche sogenannten Spiegelungsaktivitäten auch bei Menschen in einer Vielzahl von Experimenten nachgewiesen worden, wobei sich zeigen lässt, dass hier unterschiedliche Sinnesmodalitäten und emotional-affektive Prozesse in komplexer Weise miteinander verwickelt sind (s. Rizzolatti 2008).¹⁶¹ Die Entdeckung der Spiegelneuronen und die hieran anschließenden Untersuchungen berühren in besondere Weise unsere Sicht auf die Natur intentionaler Zustände – und damit auch die Frage nach der Natur sozialen Handelns.¹⁶²

Um hier zu einem differenzierteren Bild zu gelangen, lohnt sich ein entwicklungspsychologischer Blick darauf, wie sich die Fähigkeit, Zustände von Anderen zu repräsentieren, über die Zeit hinweg entfaltet. Schon Neugeborene sind durch den emotionalen Status ihrer Mutter affizierbar. Die Fähigkeit, die Blickrichtung zu spiegeln, also die Aufmerksamkeit auf denselben Gegenstand wie das Gegenüber zu richten, entsteht demgegenüber erst im Alter von zwölf bis achtzehn Monaten. Tania Singer kommt mit Blick auf die aktuellen Studien zur Ontogenese von Empathie und *mind reading* zu dem Schluss, dass es sich hierbei um unterschiedliche, jedoch ineinander verwickelte Prozesse handelt (Singer 2006, S. 7). Erstere beruhen maßgeblich auf der Beteiligung des

¹⁶⁰ Siehe zur Einführung in das Konzept der Mimesis aus anthropologischer und bildungstheoretischer Sicht Wulf (2005).

¹⁶¹ Vgl. zur Einführung in die Konzeption der Spiegelneuronen mit einem Rekurs auf George Herbert Mead Bayram/Zaboura (2006).

¹⁶² Siehe zum Problem der Intentionalität und ihrer neurobiologischen Modellierung ausführlich Kap. V „Neuropähenomenologie – oder das Bewusstsein als soziales Organ“ in Vogd (2010).

limbischen Systems, also jener Funktionseinheit des Gehirns, die der Verarbeitung von Emotionen dient. An letzteren sind auch der praefrontale Kortex und der Temporallappen beteiligt, also jene Strukturen, die für die höheren kognitiven Funktionen verantwortlich sind. Interessant an diesem Befund ist vor allem die Entwicklungsperspektive, also dass aufeinander aufbauend komplexere Möglichkeiten der Spiegelung erlernt werden können, indem verschiedene Areale und Projektionsmöglichkeiten mit dem Kernprozess assoziiert werden. Beispielsweise eröffnet die Emergenz einer stabilen bewussten Selbstrepräsentation die Möglichkeit, mit anderen Akteuren auf eine spezielle Weise in Resonanz zu treten, nämlich als „Ich“ und „Du“.

Der Befund, dass beim Sehen der Aktivität eines Anderen dieselben neuronalen Bahnen aktiviert werden, wie wenn man selbst diese Aktivität ausführen würde, lässt sich mit Keysers und Gazzola so verstehen (Keysers/Gazzola 2006, S. 383), dass ein Hebb'scher Assoziationskomplex angelaufen wird.¹⁶³ Man hat beispielsweise in der eigenen Interaktionsgeschichte bereits gelernt, wie es sich anfühlt *und* wie es mit Blick auf das anderen Gesicht und Hände aussieht, gestreichelt und zärtlich berührt zu werden. Sobald sich eine entsprechende synästhetische Gestalt als neuronaler Assoziationskomplex stabilisiert hat, reicht schon ein Bruchstück dieser Erfahrung aus, um denselben Erfahrungseindruck als Gestalt zu evozieren. Der Anblick einer anderen Person, die gestreichelt wird, kann dementsprechend einen hinreichenden Reiz darstellen, um diesen Komplex auf Grundlage der gelernten Erfahrungsbereitschaft selbst zu erleben (vgl. Keysers/Gazzola 2006, S. 383, 396). Für diese These der synästhetischen, assoziativen Reizergänzung spricht außerdem der Befund, dass die Spiegelung emotionaler Zustände bei einer erwachsenen Persönlichkeit auf multimodale Weise erfolgt. Sowohl durch visuelle als auch auditive und olfaktorische Reize können entsprechende *Perspektivenübernahmen* hervorruften werden (vgl. Gazzola 2006).

In gewisser Weise ergibt sich auf diesem Weg eine Naturalisierung und damit auch eine Entmystifizierung des Spiegelneuronen-Konzepts. Denn die beachtenswerte Leistung der Resonanz intentionaler Zustände beruht demnach nicht etwa auf einem speziellen Hirnaggregat, das die Evolution erfunden hat, damit der Mensch sich besser in den Anderen hineinversetzen kann, sondern ist grundlegend in die Operationsweise

¹⁶³ Nach der Hebb'schen Regel verbinden sich Nervenzellen in ihren Aktivitätsmustern vor allem dann, wenn sie gemeinsam feuern. Kognition wäre in diesem Sinne als neuronales Netzwerk zu verstehen, in dem neue Assoziationen die Verbindungen zwischen den an diesen Prozessen beteiligten Neuronen verstärken, sodass in Zukunft schon bei schwachen oder verrauschten Reizen der gesamte Assoziationskomplex erneut aufgerufen werden kann. Bildhaft kann man sich dies etwa so vorstellen, dass sobald man eine Gestalt zu erkennen gelernt hat, schon ein unscharfes Bruchstück ausreicht, um die gesamte Figur zu evozieren.

einer Kognition eingelagert, die sich nur in einer Einheit von Erkennen und Handeln zur Geltung bringen kann.¹⁶⁴

Von hier aus ist es nur ein kleiner Schritt zu der These, dass die komplexe Konnektivität der neuronalen Zustände von Primatengehirnen über jene Resonanzphänomene den fruchtbaren Boden bereitete, auf dessen Basis unsere Sprache als eigenständiger Assoziationskontext entstehen konnte. In diesem Sinne argumentiert auch Emrich, dass die „Sprache der unmittelbarste Ausdruck einer mimetischen Koppelung zwischen Subjekten“ ist (Emrich 2004, S. 86).

Spiegelprozesse scheinen damit gleichsam die natürliche Folge eines Gehirns zu sein, das sich ab einer gewissen Komplexitätsstufe gewissermaßen auf natürliche Weise *sozial* verhalten würde, da es *nolens volens* auch in Resonanz mit Sinneswahrnehmungen tritt, die eine Verschmelzung von Ego/Alter-Perspektiven mit sich bringen. Dass in einem weiteren Schritt zugleich eine Differenzierung zwischen Ego und Alter initiiert wird, da Wahrnehmungsunterschiede auch dafür genutzt werden können, um zwischen Selbst- und Fremdreferenz zu pendeln, wäre eine weitere, jedoch nicht mehr allzu unwahrscheinliche Folge.¹⁶⁵

¹⁶⁴ Hierzu ausführlicher Rizzolatti und Sinigaglia: „Es sind ihre visuomotorischen Eigenschaften, welche die Spiegelneurone in die Lage versetzen, die visuelle Information mit dem motorischen Wissen des Beobachters zu koordinieren. Was die Aktivierung der Spiegelneurone als motorische Neurone während einer Handlung auszeichnet, ist nicht nur die Tatsache, daß sie deren Typus, deren Ausführungsformen und -zeiten kodieren, sondern auch, daß sie ihre Durchführung kontrollieren. Nun gibt es keinen Kontrollvorgang, der nicht einen Mechanismus der Antizipation enthielte und der folglich nicht einen Zusammenhang zwischen einer bestimmten neuralen Aktivität und deren eventuellen Auswirkungen herstellen würde. [...] Die Aktivierung desselben neuralen Musters verrät somit, daß das Verstehen der Handlungen anderer Beobachter dasselbe motorische Wissen voraussetzt, das die Ausführung der eigenen Handlungen reguliert.“ (Rizzolatti/Sinigaglia 2008, S. 109)

¹⁶⁵ Interessant ist an dieser Stelle der Verweis auf bestimmte Erkrankungen aus dem schizophrenen Formenkreis, in denen ein Akteur sich zwar von einer Reihe sozialer Zustände affizieren lässt, diese aber nicht mehr mit dem Index selbst/fremd bearbeiten und so dann auch – beispielsweise über imperative Stimmen – die Grenzen zwischen Fremd- und Selbstkontrolle nicht mehr ziehen kann, wodurch sein Personkonzept verschwimmt. Siehe hierzu die Beispiele von Thomas Fuchs: „Die sozialen Beziehungen können für den Schizophrenen deshalb so prekär werden, weil die Unterscheidung von Selbst- und Fremdwahrnehmung auf dem Spiel steht. Denn wenn ich mich in den Anderen hineinversetze, ohne dieser Bewegung selbst innezusein – es fehlt ihre Selbstbezüglichkeit – dann werde ich plötzlich selbst der Andere. Ich kann die ‚alsob‘-Perspektive des Überstiegs nicht mehr durchhalten und verliere mich selbst. So kommt es zu den bedrohlichsten Passivierungserlebnissen in der Schizophrenie, die Patienten so schildern: ‚Wenn ich andere sehe oder sprechen höre, so kann es geschehen, dass ich ebenso spreche und mich bewege – und Angst habe, dass ich die anderen bin‘ [...] In die gleiche Richtung weist das sogenannte Spiegelzeichen in beginnenden Psychosen,

Auf dem Schulungsweg von Rigpa wird häufig mit Aufzeichnungsmedien gearbeitet. Früher waren dies Tonbandaufnahmen, heute in der Regel Videos. Wie eine Schülerin uns berichtet, macht es für sie und andere jedoch einen großen Unterschied, ob ihr Lehrer Sogyal Rinpoche via Bildschirm oder Tonband zu ihnen spricht:

Interviewer: „Und das ist dann unwichtig, ob das jetzt persönlich ist, ob Sie jetzt persönlich Sogyal gegenüber sitzen, also im Retreat, oder ob das jetzt von einem Tonband oder von einem Video ist? Also, das/“

Frau Fischer: „Ja. Ja, also auf jeden Fall. Also, vom Video ist es noch hilfreicher, weil ich dann auch sehe.“

Interviewer: „Ja. Und/“

Frau Fischer: „Und das ist/ Ja.“

Interviewer: „Und ist das mit dem Sehen/ Weil, das habe ich ja auch bei Sogyal erlebt, dass es diese Übung ist, auch die Haltung einzunehmen. Also, das ist ja auch/“

Frau Fischer: „Ja.“

Interviewer: „eine direkte Aufforderung, Sogyal praktisch zu sehen und/ Also, ich glaube, spiegeln sagt er nicht direkt. Aber dass, wenn man ihn ja ganz bewusst sieht, geschieht das ja automatisch, würde ich fast (lacht) sagen.“

Frau Fischer: „Ja. Ja, ja, klar. Ja, klar. Da geht es eben auch um die Spiegelneuronen. Da geht es eben auch darum, also dass er für uns dann die Haltung, die er wiederspiegelt. Mhm.

Interviewer: „Ja. Und das ist ein bestimmtes Gefühl auch? Oder ist es ein/ oder wie kann man das fassen? Also, ist/“

Frau Fischer: „Ja, das ist/ Also, das ist also eine bestimmte Wachheit. So würde ich das mal beschreiben, eine bestimmte Präsenz, die sich auch bei mir dann einstellt.“

In Zusammenhang mit unserer Studie erscheinen derartige Prozesse der mimetischen Spiegelung aus verschiedenen Gründen von hoher Relevanz. Zunächst ist davon auszugehen, dass – wie jeder Sozialisationsprozess – auch die buddhistische Schulung in hohem Maße in Form mimetischer Auseinandersetzung mit anderen Schülern oder im Versuch

bei dem die Kranken sich im Spiegel nicht mehr eindeutig identifizieren können [...]: „Wenn ich in den Spiegel sehe, weiß ich nicht mehr, ob ich hier mich dort im Spiegel sehe, oder ich dort im Spiegel mich hier sehe. Sehe ich einen anderen im Spiegel, so vermag ich ihn nicht mehr von mir zu unterscheiden. In einem noch schlechteren Befinden geht auch der Unterschied zwischen mir selbst und einem wirklichen anderen verloren [...] Ich weiß nicht mehr, ob sich das Innere nach außen kehrt oder das Äußere nach innen. Ob es nicht zwei Ichs gibt?“ (Fuchs 2002, S. 244f.).

des mimetischen Abgleichs mit den Lehrern verläuft. Darüber hinaus ergibt sich in Anschluss an René Girards Theorie der mimetischen Rivalität ein fruchtbare Zugang, die Dilemmata und Widersprüche der mimetischen Identifikation aus einer sozialanthropologischen Perspektive nachzuzeichnen.

Beim Menschen führen die biologisch angelegten Mechanismen der Orientierung an Anderen zunächst zur Übernahme von Sprache und anderer Verhaltensweisen. Nahezu alle Aspekte unseres Habitus können auf diese Weise unbewusst angeeignet werden. Zudem sehen viele Neurowissenschaftler in den spontanen Spiegelaktivitäten den Ursprung der positiv bewerteten Charaktereigenschaft Mitgefühl (so auch Rizzolatti/Sinigaglia 2008).

Die mimetische Orientierung am Anderen birgt jedoch ein krisenhafes Moment, denn sie geht mit dem Problem einher, sich mit dem Anderen vergleichen und in Konkurrenz treten zu müssen. Sie führt unweigerlich zu einer Individuation, die allein schon deshalb konflikthaft ist, weil die Identifikation mit dem Anderen immer schon eine Spur von Neid oder Rivalität beinhaltet. Die empathische Nachahmung des Anderen bildet zwar einerseits einen gelungenen Ansporn für die eigene Individuation. Andererseits entsteht aber auf Basis der Identifikation eine prekäre Egostruktur, entsprechend der die Existenz der signifikanten Anderen sowohl nährend wie auch bedrohend wirken muss.

Es kommt zu Krisen und hiermit einhergehend zu Gewaltmomenten, die nach einer kollektiven Bearbeitung verlangen, worin schließlich die zentralen Elemente der Mythen, Riten und Tabus ihren Ausgangspunkt finden, nämlich als Versuch, Neid und Konkurrenz auf ein sozial akzeptables Niveau abzusenken.¹⁶⁶ Wenngleich Religion historisch gesehen

166 Die gewalttätige Eskalation des Konflikts erscheint mit Girard (1987) vorprogrammiert und prägt die Mythen aller Kulturen. Girard verweist etwa auf den Ödipuskomplex, aber auch auf die Söhne Evas und Adams. Kain bringt Abel um, weil er ihn um die Gunst seines Vaters beneidet. Da der Mechanismus und damit auch die destruktiven Emotionen der mimetischen Rivalität nicht grundsätzlich suspendiert werden können, müssen die Riten und Mythen selbst Gewaltmomente beinhalten. In der Stammesgesellschaft ist das Blutopfer die klassische Form, das allerdings immer wieder wiederholt werden muss. Die monotheistischen Religionen setzen demgegenüber auf einen dramatischen gewaltvollen Exzess im Gründungsakt, der in Folge eine dauerhaftere hierarchische Ordnung etablieren lässt. Hier werden moralische Grenzen und Tabus, etwa im Umgang zwischen den Geschlechtern und Ständen eingezogen, über die sich die Konkurrenzdynamik auf ein sozial verträglicheres Maß eindämmen lässt. Das alttestamentarische Paradebeispiel liefert der Tanz der Israeliten um das goldene Kalb (2. Mose 32). Aaron der ältere Bruder von Moses führt in Abwesenheit Moses ein Opferritual durch. Nach der Rückkehr Moses kommt es zum Bruderkonflikt, der zu einem Massenmassaker führt („Die Kinder Levi taten, wie ihnen Mose gesagt hatte; und fielen des Tages vom Volk dreitausend Mann“). Moses nutzt die noch frische Erinnerung an das Grauen der Schlacht, um eine Gott gegebene Ordnung zu

vielfach mit kollektiver Gewalt einherging, würde nach Girard ihr eigentliches Motiv also darin bestehen, Gewaltmomente, die aufgrund mimetischer Rivalität entstehen, zu kanalisieren und zu dämpfen.

Wenn wir das Hauptaugenmerk mimetischer Prozesse auf den Spracherwerb legen, erscheint diese auf den ersten Blick befremdlich anmutende Perspektive auf die Geschichte der Religionen gar nicht so weit entfernt von den bereits zuvor vorgestellten Analysen des Philosophen Tugendhat. Auch hier begegnen wir einem Menschen, der erst in Auseinandersetzung mit anderen sprechenden Akteuren jene Egozentrik entwickelt, die zu den typisch menschlichen Leiden führt. Über Tugendhat hinausgehend verweist Girard auf die Funktion des Opfers des Menschen für den Erhalt der sozialen Gemeinschaft. Es muss ein Opfer erbracht werden, um das gefährliche Begehr in der mimetischen Rivalität zu besänftigen, die das Ich-Selbst zugleich nährt als auch über die Gefahr der Gewalteskalation bedroht.

Wie bereits in der Ritualtheorie von Boyer erscheint hiermit die Gemeinschaft als unhintergehbarer Reflexionsperspektive für das Verstehen religiöser Dynamiken. Religion – und möglicherweise auch Spiritualität – entstehen damit nicht mehr nur als Projekt, das persönlichem Heil oder individueller Befreiung dient, sondern sind darüber hinaus als kulturelle Formation zu verstehen, die darauf zielt, eben jene Körper wieder zu disziplinieren, die sie zuvor als autonome Subjekte individualisiert hat.

Die auf dieses Bezugsproblem antwortenden spirituellen und religiösen Lehren haben vor diesem Hintergrund nolens volens mit einer eigentümlichen Dichotomie von „Struktur und Antistruktur“ zu arbeiten (Turner 1989), denn sie zielen zugleich auf Differenzierung und Entdifferenzierung, auf Ich-Auflösung und Autonomisierung zu einer neuen Freiheit, die alte kulturelle Konditionierungen überwinden lässt.

Da sich das mimetische Begehr in Inhalt und Form nur an der Kultur, d. h. am immer schon einsozialisierten Verhalten Anderer orientieren kann, mutet das Begehr selbst als Zwang an, denn die Bedürfnisse die angestrebten werden, entspringen nicht einem im Menschen lokalisierten Zentrum, sondern liegen gewissermaßen außerhalb in kulturell verkörperten Mustern und Modellen. Der Neid, die Missgunst und die Gewalt, die aus dem Konkurrenzkampf mit dem Anderen erwachsen, können damit nicht als Eigenschaft *meines* Selbst gelten, sondern entstehen sozusagen als Systemqualität einer Individuierung, die vergessen lässt, dass es nicht das freie Selbst ist, das das Begehr kanalisiert, sondern die Kultur im Allgemeinen und die Sprache im Besonderen. Freiheit wird erst wieder im „schöpferischen Verzicht“ (Girard 1999, S. 314), in

erlassen, die durch jene zerbrochenen Tafeln legitimiert ist, von denen nur Moses weiß, was ursprünglich darauf stand, auf denen also nichts (mehr) zu lesen ist, deren Botschaft jedoch als grundloser Grund vor dem Hintergrund vergangener und möglicher künftiger Gewalt umso evidenter erscheint.

einer gewissen Askese gegenüber den kulturellen Versprechungen möglich. Spiritualität und insbesondere die Mystik sind dementsprechend als eigentümliche kulturelle und gesellschaftliche Bewegungen zu verstehen, die in Kultur und Gesellschaft die Werte derselben missbilligen lassen.¹⁶⁷ Denn wenn sich das Begehr von der Gesellschaft abwendet, von der es zugerichtet wird, löst sich auch die Identifikation mit den Trägern der Kultur.

Mit Illwaen Chung (2009) eröffnet sich auf diese Weise eine in unserem Zusammenhang interessante Perspektive auf die buddhistische Lehre vom Nicht-Selbst (*anattā*). Wenn man nämlich das Nicht-Selbst nicht mehr substanzial, sondern sozialanthropologisch begreift, braucht die Unpersönlichkeit nicht mehr als ontologische Tatsache (etwa in dem Sinne, dass die Existenz eines subjektiv empfindenden Zentrums logisch zu negieren ist) verstanden werden. Sie ist demnach vielmehr eine Wertvorstellung, die den Menschen in Bezug zu seiner Kultur in einer veränderten Form ausrichten lässt. Die Lehre des Nicht-Selbst zu praktizieren darf aus dieser Perspektive also nicht in der Weise missverstanden werden, dass hiermit Subjektivität ausgelöscht würde. Vielmehr bedeutet es, eine Haltung einzunehmen, die sich von den kulturellen Konditionierungen abwendet, welche mit dem mimetischen Begehr einhergehen,¹⁶⁸ um auf diese Weise *subjektiv* mehr Freiheit erleben zu können.

Dieser Prozess lässt sich in Referenz auf Girards mimetische Theorie nur in paradoxiser Form reformulieren, nämlich „als Paradoxie der weltgestaltenden Weltentsagung“ (Chung 2009, S. 143ff.). Die buddhistischen Schulen erscheinen zu Beginn ihrer Entstehung wie auch in Form des westlichen Buddhismus als Institution der Negation von Gesellschaft in der Gesellschaft. Ursprünglich traten sie als Bewegung auf, die sich gegen den Opferkult und das Kastensystem des Hinduismus wandte. Heutzutage sind sie immer auch als Versuch anzusehen, der mimetischen Rivalität eines marktförmig entfesselten Individualismus zu entkommen.

Wenn man ihre paradoxe Funktion für die Gesellschaft betont, sind die buddhistischen Lehren gleichsam ein „Reservoir der Kreativität und Differenz“ im Medium der „Weltentsagung“ (Chung 2009, S. 9ff.). Wenn man sie aber selbst als Ausdruck von Kultur ansieht, erscheinen sie gleichsam als „Gift gegen Gift“ (a.a.O., S. 8ff.).

Eine spirituelle Schulung, die sich gegen das mimetische Begehr wendet, kann dies letztlich nur auf Basis der gleichen sozialpsychologischen

¹⁶⁷ Dies erklärt auch die Ambivalenz und Ablehnung des religiösen Establishments gegenüber Mystikern aus ihren eigenen Reihen, was seitens der Mystiker zu Versuchen führt, ihre Einsichten wieder in die Symbolik der vorherrschenden Kultur zu übersetzen. Siehe am Beispiel der jüdischen Mystik Scholem (1973).

¹⁶⁸ Um es mit Girard zu formulieren: „Ich behaupte nicht, dass es kein autonomes Selbst gibt. Ich sage, dass die Möglichkeiten eines autonomen Selbst in irgend-einer Weise fast immer von der mimetischen Begierde verdeckt sind.“ (Girard 1997, S. 28)

Mechanismen tun, welche dieses Begehr hervorrufen und kanalisieren. Die Motivation zur Abwendung von der Welt lässt sich nur aufbauen, indem eine Möglichkeit zur Identifikation mit jemanden angeboten wird, der das zu erreichende Ziel bereits verkörpert. Auch Spiritualität und Mystik finden folglich in Gemeinschaft und damit immer auch im Kontext mimetischer Rivalität statt.

Mit den Ansätzen von Chung und Girard wird vor diesem Hintergrund auch die prekäre Figur des buddhistischen Lehrmeisters deutlich. Einerseits wird die (moralisch immer auch zweifelhafte) Willkür des „vollkommen Befreiten“ strukturell im System gebraucht, anderseits ist eben dies problematisch, wenn deutlich wird (was unvermeidlich ist), dass auch der vermeintlich befreite Mensch nur mit Wasser kochen kann. Ebenso werden Konflikte zwischen Lehrern einer Traditionslinie oder zwischen den verschiedenen Schulen als unvermeidliche Konkurrenzbeziehung verständlich.

Nicht zuletzt erhellt das Verständnis mimetischer Vorgänge auch jene interkulturellen Prozesse, die mit der Diffusion des Buddhismus in den Westen einhergehen. Dabei ist festzustellen, dass sich buddhistische Lehrer und Schüler sowohl an westlichen wie auch an östlichen Vorbildern orientieren. Da aus mimetischer Perspektive Lernen und Sozialisation in Referenz auf ein konkretes Gegenüber geschehen, kann es streng genommen keinen vollkommen dekontextualisierten Buddhismus geben, denn ein solcher hätte keine kulturelle Kraft. Buddhistische Praxen sind in diesem Sinne immer schon als konkret aufgeführte und von konkreten Personen verkörperte Praxen zu verstehen. Sie stellen also im wörtlichen Sinne Übertragungslinien dar, in deren Schnittpunkten sich unterschiedliche kulturelle Formationen vereinen und arrangieren.

Die in allen buddhistischen Schulen geforderte Authentizität des Lehrers lässt sich aus der mimetischen Perspektive nicht als „Reinheit der Lehre“ verstehen, sondern meint hier eher die gelungene Verkörperung einer Praxis, die auch von anderen als nachahmenswert gesehen wird. Das heißt aber auch, dass damit bestimmte kulturelle Dilemmata einer Traditionslinie in die Gemeinschaft der Praktizierenden hineinkopiert werden, da auch sie mimetisch übernommen werden. Aus Perspektive der mimetischen Theorie kann deshalb im wörtlichen Sinne von einer Schule gesprochen werden.

Aus dem Interview mit Herrn Altmann, einem langjährigen Mitglied eines Vereins der Gelugpa-Tradition:

Herr Altmann: „[...] also ich bin dann, nachdem ich da ja [Name] Rinpoche kennengelernt habe, da bin ich, da muss ich jetzt ein bisschen nach vorne springen, bin ich ein paar Jahre noch Vorsitzender des Trägervereins gewesen. [...] Ja, und dann war, zum Beispiel, da ging eine Debatte, eine Frau,

eine sehr verdienstvolle Frau, eine Hauptschülerin, also der [Name] Rinpoche konnte nicht so gut Deutsch und sie hat praktisch seine Bücher mit geschrieben und es war praktisch wie so eine Symbiose zwischen den beiden. Er war allerdings verheiratet, war kein Mönch, auch nie gewesen. Und die Frau kam dann mit einem Modell, mit einem Mal in den Vorstand, auch zu mir, dass sie also sie wollte so eine Struktur aufbauen, ich habe das immer barockes Gebilde genannt, also der Rinpoche ist sozusagen die Sonne und sie hatte den Anspruch, die Dharma-Vertreterin von ihm zu sein. Sie war sozusagen der Mond, der die Sonne umkreist, der Satellit, und wir waren praktisch die Peripherie, das waren die Schüler und ganz draußen waren die normalen Sterblichen. Und da habe ich zu [Name] gesagt, bei aller Liebe, aus meiner Sicht war der Buddha ein wandernder Bettelmönch und ich glaube nicht, dass er mit so einer barocken Struktur einverstanden wäre. Und dann hat es richtig Zoff gegeben innerhalb der Organisation. Und [Name] Rinpoche hat dann sich öffentlich von diesem Anspruch distanziert, dass sie seine Dharma-Vertreterin werden wollte. Er sagte, er ist unheimlich dankbar, aber das ist nicht der Fall. Danach hat die Frau die Sangha verlassen und ist sozusagen zum Gegenangriff übergegangen dann und hat den ganzen tibetischen Buddhismus also heftig kritisiert. War eine schwere Zeit.“

Interviewer: „Kritisiert, in was für einer Form?“

Herr Altmann: „Erst mal die Guru-Verehrung, die sie selber also massiv betrieben hatte und ich glaube auch, das hat sie aber nicht offen gesagt, das habe ich aber mit [Name] später mal besprochen, ich glaube, das ist auch wegen Tantra. Weil es war ja so in unserer Gruppe, was auch vom Lehrer höchstwahrscheinlich nie so beabsichtigt war, dass also ein Unterschied gemacht wurde zwischen den normalen *Mahājāna*-Praktizierenden und den Tantrikern. Und die Tantriker waren was Besonderes, weil die nun den Schlüssel für den Fahrstuhl zur Erleuchtung sozusagen in der Hand hatten, die schnelle Lösung, auch so eine Degradierung des *Mahāyāna* und der *Hinayāna* nun mal sowieso. Und [Name] Rinpoche hat Einweihung gegeben.“

II.6 Kommunikation – Niklas Luhmann

Bevor wir die unterschiedlichen konzeptionellen Stränge in einer übergreifenden Perspektive zusammenführen können, fehlt noch ein weiterer theoretischer Baustein: die Kommunikation. Insbesondere Niklas Luhmann hat aufgezeigt (s. grundlegend Luhmann 1993, S. 191ff.), welch analytischer Zugewinn entsteht, wenn wir Bewusstsein und Kommunikation als zwei verschiedene Reproduktionszusammenhänge unterscheiden. Das Bewusstsein bzw. die Psyche ist aus dieser Perspektive als in sich geschlossene Erlebnissphäre zu sehen, die sich allein dadurch perpetuiert, dass fortwährend Gedanken, Sinneswahrnehmungen und Handlungsintentionen miteinander verkettet werden. Dabei bleibt das fremde Bewusstsein unzugänglich, ist bestenfalls über einen empathischen

Analogieschluss deduzierbar. Das Sein eines anderen Bewusstseins ist nicht erfahrbar – oder um mit Lévinas zu sprechen: Der Andere ist „Jenseits des Seins“ (Lévinas 1998).

Kommunikation reproduziert sich demgegenüber als anderer, gleichsam transpersonaler Zusammenhang. Kommunikation entsteht, indem sinnhafte *Äußerungen* (sei es in schriftlicher, gesprochener oder anderer Form) an andere sinnhafte Äußerungen anschließen. Da prinzipiell keine Kontrolle darüber möglich ist, was der jeweils Andere als sinnhaft versteht – die fremde Psyche ist und bleibt unzugänglich – lässt sich Kommunikation aus dieser Perspektive nicht als Übertragung von Information von einem zum anderen Bewusstsein zur Einheit bringen. Kommunikation kann und darf somit nur noch differenztheoretisch, nämlich als Möglichkeit (und Wahrscheinlichkeit) divergierender, jedoch sich aufeinander beziehender Verstehensperspektiven gefasst werden.¹⁶⁹ Ihre systemische Einheit besteht allein in der Verkettung eines fortschreitenden Sinnprozederes, in dem Sinnangebote an andere Sinnangebote anschließen, ohne dass kontrolliert werden kann, was subjektiv verstanden wird bzw. ob und in welcher Weise die Sinnüberschüsse, welche die Kommunikation bereitstellt, von einem Bewusstsein nachvollzogen werden. In diesem Verständnis können Kommunikation und Bewusstsein als zwei unterschiedliche Sinnspären gefasst werden, die zwar über die Sprache miteinander verbunden sind, jedoch allein schon deshalb zu unterscheiden sind, weil das Sinnverstehen eines individuellen Bewusstseins nicht durch Kommunikation kontrolliert werden kann.

Die Kommunikation „reitet“ (vgl. Fuchs 2005) zwar mit ihrer Fähigkeit, Sinn zu prozessieren auf den Bewusstseinssystemen, doch analytisch gesehen arbeitet sie bewusstseinsfrei. Sie geht also gerade nicht darin auf, dass sich unterschiedliche Einzelbewusstseine zu einem Superbewusstsein vereinen. Ihr Sinnprozedere beruht auf einem transpersonalen Differenzgeschehen, das nicht von der phänomenologischen Repräsentation ihrer Inhalte abhängt.

Verdeutlichen lässt sich dieser zunächst kontraintuitiv erscheinende Sachverhalt etwa am Beispiel eines dreijährigen Kindes, das von seinen Eltern aufgefordert wird, sich in Hinblick auf sein Essverhalten zu beherrschen. Das Kind möchte von einem Kuchen probieren, den die Mutter auf den Küchentisch gestellt hat. Als es sich mit hungrigem Blick dem Gebäck nähert, weist die Mutter das Kind schroff darauf hin, das es doch wisse, dass es nicht von dem Kuchen naschen dürfe, weil dieser erst zum Nachmittagskaffee angeschnitten werde. Es ist nicht zu erwarten, dass ein dreijähriges Kind die Motivation oder Beweggründe des

¹⁶⁹ Wir folgen hier also Gadamers Einsicht, dass die „Bemühung des Verstehens“ überall dort stattfindet, „wo sich kein unmittelbares Verstehen ergibt, bzw. wo mit der Möglichkeit eines Mißverstehens gerechnet werden muß“ (Gadamer 1972, S. 167).

Gebots der Mutter nachvollziehen kann. Dennoch wird es irgendwie auf ihre Äußerung reagieren müssen, was wiederum die Mutter zu weiteren Reaktionen veranlassen wird. Auf diese Weise entstehen kommunikative Muster und Sinnzusammenhänge, die jedoch nicht mit dem jeweiligen Sinnverstehen der beteiligten Akteure identisch sein müssen. Das Kind mag sich zunächst aus Angst zurückhalten, während die Mutter sein Zögern als einsichtsvolles Verstehen deutet. Später, wenn die Mutter die Küche verlassen hat, wird sich das Kind möglicherweise doch an den Kuchen heranmachen und wenn es von der Mutter diesbezüglich gefragt wird, vielleicht antworten, dass es der große Bruder gewesen sei.

Wie auch immer, individuelles psychisches Verstehen und der Sinn, der sich in der kommunikativen Verkettung zeigt, brauchen nicht übereinzustimmen, sie verzahnen sich jedoch unweigerlich zu einer sich wechselseitig stimulierenden Geschichte.

Vor allem im tibetischen Buddhismus treffen wir auf kommunikative Settings, in denen die buddhistischen Lehren in der Regel im Modus des Vortrags vermittelt werden. Hören wir zwei unterschiedliche Stimmen, die auf die Wirkung von Vorträgen des Lehrers Sogyal Rinpoche eingehen:

Herr Schneider: „Also Rinpoche hat über Leerheit gelehrt und er hat das so gelehrt, dass ich sozusagen in dem Moment auf einer bestimmten Ebene mir der Boden unter den Füßen weggezogen wurde.“

Herr Platz: „Nee. Nein, also das ist/ Für mich ist *Dzogchen*, wenn er darüber spricht, immer ein Mysterium, also ich kriege das nie wirklich so sehr zu packen, was/ was er damit meint, aber es ist/ was es in jedem Fall immer ist, es ist ein direkter Ansatz, [...] Und das/ das *Dzogchen* sozusagen einfach, wie soll ich sagen, also das ist für mich immer wieder, wenn ich/ wenn ich seinen Ausführungen zuhöre, dann/ dann geht es im *Dzogchen* immer darüber, mit ganz wenigen Worten die Essenz zu beschreiben und vor allem auch darauf zu vertrauen, dass eine *Dzogchen*-Belehrung in ihrer Knappeit tatsächlich ins Herz, ins Zentrum der Dinge führt und wirklich auch darauf zu vertrauen, dass diese wenigen Sätze, die da manchmal einfach sind, die Kraft haben, einen vollständig in die Erfahrung der Natur des Geistes zu führen und damit in die Buddha-Natur zu führen. Also, *Dzogchen* zeichnet sich für mich durch seine Direktheit, in seiner Einfachheit aus. Das ist das/ das Außerordentliche, Besondere daran.“

Religiöse Kommunikation und Negativsprache

Bedeutsam wird die Divergenz zwischen diesen beiden Sinnebenen insbesondere in der religiösen bzw. spirituellen Kommunikation. Denn auch die religiöse Verkündung formuliert Sinnzumutungen, die von der Psyche nicht unbedingt nachvollzogen oder verstanden werden können, die aber dennoch in Hinblick auf ihre Implikationen beantwortet bzw. verantwortet werden müssen. Die Divergenz zwischen kommunikativer

Sinnstruktur und psychischem Erleben bildet auch die Grundfolie für Oevermanns Strukturmodell der Religiosität (s. Oevermann 1995). Paradigmatisch hierfür ist die biblische Geschichte von der Vertreibung aus dem Paradies. Adam und Eva, denen das Gebot auferlegt wird, nicht vom Baum der Erkenntnis zu essen, verfügen nämlich noch nicht über die Erkenntnisfähigkeit, zwischen den Worten der Schlange und dem Wert der Worte Gottes, also zwischen Gut und Böse zu unterscheiden. Erst mit der Übertretung des Verbots werden die Konsequenzen begreiflich, die von nun an zu verantworten sind. Hiermit ist jedoch noch nicht festgelegt, was dies auf psychischer Ebene bedeutet. Denn der hiermit einhergehende Erkenntnisakt kann in unterschiedlicher Weise erfahren und gedeutet werden. Er kann als befreiend (nämlich als Erlangung von Autonomie im Angesicht des Wissens um den Tod), als quälende Zutat (die durch religiöse Hoffnungen auf die Rückkehr ins Paradies kompensiert wird) oder anders erlebt werden.

In der religiösen Rede treten Psyche und Kommunikation also in ein produktives Wechselseitverhältnis, ohne jedoch dabei ineinander aufzugehen. Allein die Sprache bildet das Bindeglied zwischen diesen beiden Sphären. Als individuell erlebbares sinnliches Phänomen (hörbar, sichtbar, fühlbar, leiblich expressiv ausdrückbar und in mimetischer Identifikation aneigbar) ist sie Teil des psychischen Prozesses. Als überindividuelles Prozedere von Zitaten und Interpretationen, die an Zitate und Interpretationen anschließen, erscheint die Sprache demgegenüber als Umwelt des individuellen Bewusstseins.

Für eine religionswissenschaftliche Untersuchung, welche die Bedeutung einer auf Befreiung ziellenden soteriologischen Rede rekonstruieren will, ist es daher unabdingbar, zwischen diesen beiden Ebenen zu differenzieren. Der Grund hierfür liegt darin, dass Kommunikation per se unsinnlich, also allein auf Basis von Differenzen operiert und dementsprechend etwas zum Gegenstand nehmen kann, das nicht von dieser Welt ist, Kommunikation hat kein Bewusstsein und nimmt deshalb nichts wahr. Während die Psyche bzw. das Bewusstsein nur seinslogisch fassbare Inhalte zum Gegenstand nehmen kann, nämlich das, was das Bewusstsein als Gegenstand erlebt (in diesem Sinne stellen auch Gedanken oder Phantasien etwas dar, was in einem positiven Sinne *ist*), kann Kommunikation Nicht-Seiendes in ihr Prozedere mit einfließen lassen – sei es die *Leere*, das *Nichts* oder *Gott*. In der Kommunikation können Gegenstände auftreten und einen Informationswert bekommen, die nur *negativsprachlich* formulierbar sind, also nicht mit einer positivsprachlichen Repräsentation einhergehen. Oder anders formuliert: Etwas, das durch das Sein nicht erreichbar ist, kann hier instruktiv werden.

Nur weil Kommunikation bewusstseinsfrei operiert, kann mit ihr etwas aus einer anderen Welt in die Sprache eindringen, das auch für die mit der Kommunikation verschränkten Bewusstseinsprozesse relevant

werden kann. Auf diese Weise eröffnet sich die Möglichkeit einer Transzendenz, indem das absolute Andere – das, was durch Bewusstsein nicht erreichbar ist – in den Bereich des Seins der Phänomene eintritt und immanent mit einer Wirkung einhergeht.

Im Sinne der Arbeiten von Emmanuel Lévinas beginnt diese Überschreitung der Grenzen des Seins bereits mit der Perspektive der zweiten Person, der Begegnung mit der Alterität eines anderen Ichs, das – ebenso wie der jüdisch-christliche Gott oder die buddhistische Leere – durch das Bewusstsein phänomenologisch nicht erreicht werden kann. Im gleichen Sinne formuliert Gotthard Günther, der die Konzeption der Negativsprache entwickelt hat (s. ausführlicher das anschließende Kapitel):

„Was jenseits des Abbruchs liegt, ist schlechterdings unzugänglich. Was hiermit gemeint ist, muß jedem sofort deutlich werden, wenn wir auf eine ganz alltägliche Erfahrung hinweisen. Für jedes erlebende Ich ist die innerste Privatheit der Du-Subjektivität ein ebenso unzulänglicher Raum wie die mythologischen Dimensionen, in denen die himmlischen Heerscharen schweben. In beiden Fällen stehen wir am Rande eines Kontexturabbruches, der in keinem Fall größer oder geringer ist als in dem anderen.“ (Günther 1975, S. 61f.)

Nochmals pointiert wird die Differenz zwischen Psyche und Kommunikation durch die Schrift, denn sie ermöglicht es, Kommunikation von der Interaktion unter Anwesenden zu lösen. Auf diese Weise wird eine Alterität formuliert, die so abstrakt ist, dass sie nicht einmal die leibliche Repräsentanz benötigt. Im verschrifteten Text wird eine Information möglich, die von den sinnlichen und körperlichen Konnotationen eines konkreten Sprechers und den Einbindungen in einen spezifischen situativen Kontext befreit ist. Erst über die Schriftsprache kann Kommunikation negativsprachlich zu sich selbst kommen, denn nur hier lässt sich kontextfrei operieren. Die Schrift der heiligen Texte lässt die weltlichen Bedingungen ihres Entstehens vergessen. Ebenso operiert sie unter Absehung der Zeit – ob ein Text unmittelbar nach seiner Entstehung oder erst (tausend Jahre) später einen Anschluss im Verstehen findet, spielt für die Kommunikation keine Rolle.

Nur im hochgradig voraussetzungsvollen Setting einer wissenschaftlichen Hermeneutik mag versucht werden, die historischen Kontexte der Textentstehung oder aber die symbolischen Aspekte des Textverständens zu rekonstruieren – doch die hier entstehenden Einsichten folgen den Regeln einer wissenschaftlichen Kommunikation.¹⁷⁰ Diese wird sich nicht durch religiöse oder soteriologische Kommunikation beeindrucken lassen, sondern weiterhin an dem negativsprachlichen Potential der Texte

¹⁷⁰ Siehe zur christlichen Theologie etwa die Arbeiten von Rudolf Bultmann, zum Buddhismus und den gängigen indologischen Arbeiten exemplarisch etwa Schuhmann (1994) und Conze (1983).

andocken. Sie zielt nicht auf ein Kontextualisieren, das den Sinn der Texte als historisch bedingt und contingent erscheinen lässt, sondern auf das Unaussprechliche, auf Transzendenz. Da Transzendenz aber nicht in Immanenz zu finden ist, bedarf es der Abstraktionsleistung von Kommunikation, die sich von allen sinnlichen und historischen Kontexten zu lösen vermag. Nur dadurch kann letztlich von Transzendenz gesprochen werden, die Immanenz informiert.

In diesen Sinne gilt für spirituelle Fragen in Ergänzung zu Wittgensteins Diktum „Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen“ (Wittgenstein 1990, Proposition 7): Man muss hierüber kommunizieren (und Wittgenstein tut genau dies). Oder anders herum gesagt: Nur wenn das Bewusstsein still ist und aufhört nach Sinn zu fragen, kann eine Art Kommunikation stattfinden, die von nichts redet und gerade deshalb das Bewusstsein überraschen kann, weil Worte für das Bewusstsein immer auch eine sinnliche Seite haben. Dann werden die Worte der religiösen Rede in ihrem Klang *gehört* und in mimetischer Identifikation mit dem Sprecher in Hinblick auf die mit ihnen zum Ausdruck kommenden Formen *gefühlt*. Gleiches gilt für die heiligen Texte, sofern sie gelesen werden. Ihre Zeichen werden gesehen und lösen Assoziationsketten zu anderen sinnlich repräsentierten Erfahrungen aus.

Wenn sich also das Bewusstsein durch soteriologische Sprache affizieren lässt, geht mit dieser eine empfundene Leiblichkeit einher, die einen Unterschied zum vorherigen Empfinden macht und gerade deshalb als fleischgewordenes Symbol erscheint, das eine Erfahrung repräsentiert, die zugleich ist und nicht ist, was sie ist. Der empfundene Gott oder die gefühlte buddhistische Leere ist natürlich nicht Gott oder die Leere, sondern vielmehr eine leibliche Empfindung. Zugleich steht die sprachlich-symbolisch vermittelte Empfindung jedoch für das Unaussprechliche, gibt ihm also eine leibliche Repräsentation, wodurch Transzendenz – das, was jenseits von Welt ist – in Immanenz erscheinen kann. Man könnte also sagen, dass der sozial angelieferte und zunächst höchst unwahrscheinliche Sinn körpereigen intern *gehärtet* wird.

Transzendenz lässt sich nur mit Hilfe von Kommunikation in Immanenz einführen. Dass die hiermit einhergehenden sprachlichen Formen auch für das Bewusstsein attraktiv sind, liegt einerseits an der Sinnlichkeit ihrer Vermittlung und andererseits an den Sinnproblemen der Psyche. Denn das menschliche Bewusstsein ist immer schon durch Sprache und die hiermit einhergehenden Konsequenzen affiziert. Es weiß im Tugendhatschen Sinne längst um die Unterscheidung von Zukunft und Vergangenheit, Gut und Böse und vor allem weiß es um die eigene Sterblichkeit (vgl. Kap. II.2).¹⁷¹

¹⁷¹ Siehe Oevermann (1995), der hieraus ein Bewährungsproblem ableitet, das nur durch eine charismatisch abgesicherte Religiosität balanciert werden kann.

Das menschliche Bewusstsein, das immer schon durch die Sprache gegangen ist, erfährt hiermit die eigentümliche Diskrepanz zwischen der reinen Operativität der unmittelbaren phänomenalen Erfahrungsqualität, zwischen einem *stream of consciousness*, der nur die Gegenwart kennt und damit gewissermaßen unzeitlich also ewig erscheint¹⁷² und dem kommunikativ vermittelten Wissen um die eigene Endlichkeit. Oder um es mit Luhmann zu formulieren: „Im Begreifen des Todes tritt das Medium Sinn in Widerstand zu sich selbst“ (Luhmann 2000, S. 51).¹⁷³ Daraus folgend stellt sich für Psyche und Kommunikation die prinzipiell unbeantwortbare Frage nach dem Sinn hinter dem Sinn, also nach dem, was jenseits der mit der Sprache gewonnenen Sinnoperationen stehen könnte.

Wenngleich auch die Kommunikation hier letztlich nicht weiter weiß, so kann sie doch Antworten geben, die das Bewusstsein gewissermaßen einlullen, etwa indem sie mit der Verwechselbarkeit von sinnlosem Sinn und sinnvoller Sinnlosigkeit spielt. Genau hier, an der grundsätzlichen Unbeantwortbarkeit der aufgeworfenen Fragen setzt religiöse Kommunikation an. „Die Replik der Religion, die das Arrangement dieser Formen ist“, so Peter Fuchs, besteht also „darin, ihre Narrationen und ihre Rituale gegen Negation abzudichten, die Narrationen durch die unabtastbare Heiligkeit der grundlegenden Bücher, die Rituale durch Verfahren, die verhindern, dass Rituale als contingent beobachtet oder gar in *actu* negiert werden können“ (Fuchs 2012, S. 247).

Religion bietet gleichsam Antworten an, die keine sind, und dichtet die hiermit einhergehenden Projektionen gegenüber Zweifeln ab, was

¹⁷² In diesem Sinne formuliert Wittgenstein (1990, Proposition 6.4311): „Der Tod ist kein Ereignis des Lebens. Den Tod erlebt man nicht. Wenn man unter Ewigkeit nicht unendliche Zeitdauer, sondern Unzeitlichkeit versteht, dann lebt der ewig, der in der Gegenwart lebt.“

¹⁷³ Bzw. ausführlicher: „Den eigenen Tod kann man sich als Ende des Lebens vorstellen, nicht aber als Ende des Bewußtseins. [...] Alle Elemente des Bewußtseins sind auf die Reproduktion des Bewußtseins hin angelegt, und dieses Undsowieser kann ihnen nicht abgesprochen werden, ohne daß sie ihren Charakter als Element des autopoietischen Reproduktionszusammenhangs verlören. In diesem System kann kein zukunftsloses Element, kein Ende der Gesamtserie produziert werden, weil ein solches Element nicht die Funktion eines autopoietischen Elements übernehmen, also nicht Einheit sein, also nicht bestimmbar sein könnte. [...] Der Tod ist kein Ziel. Das Bewußtsein kann nicht an ein Ende gelangen, es hört einfach auf.“ (Luhmann 1993, S. 374) Doch: „Das Bewußtsein kann keinen letzten Gedanken denken und sich deshalb auch nicht vorstellen, wie ein letzter Gedanke sich gleichsam anfühlen würde. Und erst recht versteht es sich, daß über jeden Todesfall danach immer noch kommuniziert werden kann; und das, was geschehen ist, zumindest soweit verstanden werden kann, daß weiter kommuniziert werden kann. Für psychische wie für soziale Systeme (und beide, weil es um Sinn als Medium der Beobachtung ihrer Operationen geht), ist der Tod sicheres Wissen und sicheres Nichtwissen zugleich.“ (Luhmann 2000, S. 51; Hervorhebung im Original)

wiederum voraussetzt, dass sich an ein Erleben anknüpfen lässt, für das dieser (Un-)Sinn bedeutsam ist. Transzendenz hat also wirklich zu berühren. Die Gnade Gottes, der Segen in der Begegnung mit dem Lama, die befriedende Qualität der meditativen Vertiefung oder die erlösende Qualität der Leere muss bewusst und damit körperlich – also in der Immanenz – erfahren werden.

Transzendenz, die als Sphäre jenseits des Sinns indifferent gegenüber dem menschlichen Erleben wäre, hätte keine soteriologische Qualität. Die kommunikative Rückführung von Transzendenz als Sphäre, die seinslogisch nicht ist, in Immanenz, würde dann nicht mehr gelingen. Damit wäre auch die religiöse Kommunikation „als Reaktion auf die Frage nach dem Sinn von Sinn mit der darauf bezogenen immanenten Praxis der Negationsblockaden, im genauesten Sinne: sinnlos“ (Fuchs 2012, S. 247).

Kommunikation der Nicht-Kommunikation

Im Folgenden schauen wir etwas genauer auf die Spezifika der soteriologischen Kommunikation, welche die buddhistischen Lehren anbieten. Auch hier gilt, dass sich diese Prozesse nur über Negativsprache verstehen lassen, also über eine kommunikative Sphäre, die „anders als Sein geschieht“ (Lévinas 1998), sich also über den Umweg des Nichtseins dem Bewusstsein nähert, das all dies nicht verstehen, aber fühlen kann.¹⁷⁴ In dieser Hinsicht unterscheiden sich die buddhistischen Kommunikationsofferten zunächst nicht von anderen religiösen Angeboten. Auch der christlich-jüdische oder der islamische Gott ist nicht von dieser Welt – er ist nicht im Bereich des Seins zu finden –, sondern tritt erst über Kommunikation in die menschliche Welt ein.

Was die buddhistischen Lehren jedoch im Gegensatz dazu auszeichnet, ist die kompromisslose Radikalität, mit der sie die Beziehung zwischen Welthaftigkeit und Weltlosigkeit konzeptualisieren. Ihre soteriologischen

¹⁷⁴ Es stellt sich allerdings die Frage, ob man die buddhistischen Lehren, sofern man sie in dieser radikalen Form, also jenseits aller Projektion versteht, noch als Religion betrachten kann, oder ob man nicht im Sinne der Tugendhatschen Unterscheidung von Religion und Mystik hier den Fokus auf letzteres zu legen hat, denn eine Negativsprache, die zu sich selbst gekommen ist, benötigt keine Projektionen oder andere Illusionen. Sie kann sich damit begnügen, sich von sich selbst überraschen zu lassen. „Der Weg zur Mystik wird darin bestehen, daß man das Gewicht, das die eigenen Wünsche für einen haben, relativiert oder geradezu leugnet, also eine Transformation des Selbstverständnisses. Der Weg der Religion hingegen besteht darin, daß man die Wünsche läßt, wie sie sind, und statt dessen eine Transformation der Welt mittels einer Wunschprojektion vornimmt: 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. 121f.)

Schüsselkonzepte – *nibbāna*, die Leerheit aller Phänomene, sowie die Lehre von *anattā*, der Unpersönlichkeit oder der Nicht-Ichheit – sind auf solch hohem Abstraktionsniveau formuliert, dass sich kaum noch positivsprachliche Deutungen daran anschließen lassen. Während sich der jüdische Gott noch dialogisch als Person denken lässt und sich mit dem islamischen oder christlichen Himmel noch Vorstellungen weltlicher Ekstasen verbinden lassen, scheint die Negativsprache in den buddhistischen Konzeptionen gleichsam zu sich selbst zu kommen.¹⁷⁵

Hier stellt sich die Frage, wie einer solch radikalen Konzeption die Rückbindung an die Psyche gelingt, bzw. wie vermittelt werden kann, dass es sich bei diesen Lehren um etwas handelt, das für den empfindenden Menschen in hohem Maße bedeutsam ist. Denn eine Lehre, die indifferent gegenüber den Leiden und Bedürfnissen der Menschen ist, würde allenfalls nihilistische Einstellungen nähren, jedoch kaum ein soteriologisches Potential entfalten können. Anders lässt sich fragen, wie sich in den buddhistischen Lehren Kommunikation und Psyche so verschränken, dass es möglich wird, den „Sinn des Lebens“ darin zu sehen, „zu einer Weltsicht zu gelangen, in der die Frage nach dem Sinn verschwindet“ (Ferry 1997, S. 32). Möglich ist dies nur mit Hilfe einer „Kommunikationstechnik“, welche „die Kommunikation auf der Basis ihrer eigenen Funktionsgrundlagen ad absurdum führt“ und das Ergebnis als Befreiung fühlen lässt (Fuchs 1997a).

Gleichsam ins Zentrum des Negativsprachlichen zielend sind die buddhistischen Lehren also – anders als man zunächst denken könnte – vor allem mit „Kommunikation und nicht mit dem Schweigen“ beschäftigt (Fuchs 1997b, S. 83). Die Suspension von Sinn erscheint hier also wiederum in sinnhafte Arrangements eingewoben, wodurch für den Adepten der buddhistischen Lehren die Frage des „richtigen Nichtverständens“ virulent wird (Fuchs 1997a, S. 64). Denn es geht schließlich darum zu vermitteln, dass es *nichts* zu verstehen gibt, dass die Sinnsuche also sinnlos ist *und* dass genau dies als in Ordnung erlebt, gefühlt und verstanden wird.

¹⁷⁵ Freilich zeigen sich in den verschiedenen buddhistischen Traditionen immer wieder Varianten, welche die abstrakte Radikalität der soteriologischen Vision abschwächen. Man denke etwa an die Nur-Geist-Deutung in einigen Schullen des *Mahāyāna*-Buddhismus, welche die Idee der Leerheit zu einem universellen Superbewusstsein verdinglicht, oder an das Pantheon der buddhistischen Gottheiten im tibetischen Buddhismus, die als konkretes sinnliches Gegenüber erscheinen und adressiert werden können. Die kaum auszuhaltende Spannung zwischen einer individuellen und sterblichen Psyche und der überweltlichen Reflexion des unsinnlichen todlosen Nichts wird hier durch entsprechende religiöse Projektionen abgemildert, wenngleich üblicherweise weiterhin mitgeführt wird, dass die eigentliche Befreiung nur möglich ist, wenn „die Bedeutung der Leerheit wirklich erkannt“ wird (Gampopa 1996, S. 245f.), also begriffen wird, dass die Projektionen eben nur Projektionen darstellen.

All dies kulminiert mit *nibbāna* in einer soteriologischen Vision, mit der immanent Transzendenz beansprucht wird, die also „unterstellt, daß es ein immanentes Pendant der Transzendenz“, sozusagen „Unort und Unzeit in Raum und Zeit“ gibt (Fuchs 1997b, S. 77). Dabei wird zugleich kommuniziert, dass sich über Erleuchtung nichts sagen lässt: „Man erhält eine Information, die besagt, daß sie an der Stelle einer eigentlichen (aber unmöglichen Information) steht: Sie informiert darüber, daß nicht informiert werden kann. Zugleich wird die Nichtmarginalität dieser Information via Mitteilung demonstriert.“ (a.a.O., S. 87) Denn sie wird schließlich von einer signifikanten Person mitgeteilt und ist daher – insbesondere in der Lehrer-Schüler-Interaktion – unhintergehbar, sie erhält hiermit eine fühlbare Qualität – eine *Beziehungsqualität*. Das Sinnlose, die Leere, erscheint dadurch gerade nicht mehr als leer, sondern als gefühltes Leben im Netzwerk lebendiger Beziehungen. In diesem Sinne würde die soteriologische Vision des Buddhismus also auf eine Rückkehr in die Immanenz innerweltlicher Beziehungen zielen, die darauf beruht, dass alle kommunikativ vermittelten sinnhaften Projektionen – also Gesellschaft schlechthin – durchschnitten bzw. überwunden werden.

Aus Perspektive der mimetischen Identifikation könnte man dies folgendermaßen formulieren: Wir begegnen hier der „Paradoxie der weltgestaltenden Weltentsagung“ (Chung 2009, S. 143ff.), die darauf beruht, „dass die Möglichkeiten eines autonomen Selbst in irgendeiner Weise fast immer von der mimetischen Begierde verdeckt sind“ (Girard 1997, S. 28), also durch das gemeinschaftliche In-der-Sprache-Sein, mit dem all die Konditionierungen entstehen, mittels der der Mensch für sich selbst und für andere problematisch erscheint.

Zen-Meister Sloterdijk über die Begegnung auf Augenhöhe zwischen Lehrer und Schüler:

„Ich sitze da und er kommt rein, muss hier Niederwerfung machen an der Tür, nicht, hier noch mal und sich dann hier hinsetzen und seine Lösung präsentieren, ne. Und einen Punkt für die/ in der Ausbildung ist dann ja auch, und das dauert mindestens im Schnitt zehn, acht bis zehn Jahre, dass dieses Hierarchie-Gefälle, was hier ist, ne, dass das sich aufhebt. Das ist eigentlich ein ganz entscheidender Punkt, dass die Ausbildung dahin kommen muss, nicht, dass ein Schüler (atmet hörbar ein) dem Lehrer wirklich auf Augenhöhe begegnet, ja, so. Oder, zum Beispiel, auch kein/ wenn er, zum Beispiel, reinkommt und hat keine Lösung, sich hinsetzt und den Mut hat, nichts zu machen. Und das muss ich als Lehrer auch spüren, ist das jetzt konstruiert oder ist es echt, ja, der sitzt da und hat überhaupt kein Problem damit, zu sitzen und nichts zu tun, ja, so. [...] Und die Lösung liegt immer da, wo nichts mehr dahin/ wo nichts dahinter steckt, gell? Kein Sinn, keine Bedeutung, keine Interpretation. In dem Moment, wo man etwas interpretiert, ist schon vorbei. Also, es geht immer nur um die Augenblickswirklichkeit hier, ne.“

II.7 Leib, Reflexion und Transzendenz – metatheoretische und methodologische Integration

Die vorangehenden Kapitel verweisen mit den Themen Verkörperung, spirituelle Erfahrung, Reflexion, Ritual, Gruppenprozesse, Mimesis und dem Verhältnis von Psyche und Kommunikation auf wichtige Dimensionen, die in unserer Untersuchung zu berücksichtigen sind. Auch wenn sich an der einen oder anderen Stelle bereits Beziehungen zwischen den einzelnen Zugängen zeigen, fehlt bislang noch ein übergreifendes Paradigma, mittels dessen sich die bisherigen, aus recht heterogenen Theorietraditionen stammenden Überlegungen integrieren lassen.

Wir benötigen eine Perspektive, über die sich Erfahrung und Reflexion, Leiblichkeit und Kommunikation, individuelles Erleben und soziale Konstitution sinnvoll in Beziehung bringen lassen. Mit Blick auf die bisherigen Ausführungen sind dabei folgende Aspekte zu beachten:

- a) Wir haben unsere Leiblichkeit zu berücksichtigen, dürfen dabei aber nicht in Fällen einer Handlungs- oder Akteurstheorie laufen, die vorempirisch beansprucht zu wissen, wie die Grenzen zwischen Subjekt und Objekt zu ziehen sind.
- b) Es ist zu beachten, dass sich die Konzepte von „Ich“ und „Du“ vor allem der sprachlichen Gemeinschaft entlehnen und dass dementsprechend auch die zugehörigen Empfindungen von Selbstwert in hohem Maße von den symbolischen Handlungen Anderer abhängen.
- c) Wir haben davon auszugehen, dass sich die Bedürfnisse, die unser individuelles Begehrten anleiten, nicht einem invarianten Persönlichkeitskern entspringen, sondern überwiegend aus der mimetischen Identifikation erwachsen.
- d) Nicht zuletzt ist die Differenz von Psyche und Kommunikation zu beachten, denn erst auf diesem Wege öffnet sich der Blick auf eine Negativsprache, die von nichts handelt, aber dennoch das Bewusstsein informieren kann.

Aus Perspektive der praxeologischen Wissenssoziologie weisen Bourdieus Arbeiten zum Habitus einen Weg, um zu verstehen, wie sich leibliche und symbolische Prozesse in der spirituellen Praxis miteinander verschränken. Als leibliche Struktur, die von ihrer Genese ebenso von der menschlichen Biologie wie von sozialen Signifikationen abhängt, bzw. verkörperte soziale Erfahrung, schlägt der Habitus eine Brücke zwischen subjektiver Erfahrung und objektiver sozialer Realität, wobei deutlich wird, dass sich diese Unterscheidung selbst sozialen Prozessen verdankt (Bourdieu 2001). Menschliches Leiden erscheint aus dieser Perspektive vor allem als zerrissener Habitus, der darauf beruht, dass unterschiedliche, miteinander im Konflikt liegende Ansprüche und Identitäten ge-

fühlt werden.¹⁷⁶ Sofern sich der Betroffene der Ursachen seiner Agonie bewusst wird, kann eine Bewegung in Richtung einer „Gegendressur“ entstehen.¹⁷⁷ Da sich die sozialen Verhältnisse durch Sprache und andere symbolische Praktiken über die Prozesse der mimetischen Identifikation unmittelbar in den Körper eingeschrieben haben, kann eine Umformung des Habitus letztlich nur durch ein „Bündel an alternativen Sprachpraktiken und Körpertechniken“ erreicht werden (Herrmann 2013, S. 156).

Es liegt in der Natur der Sache, dass eine solche Umerziehung nicht auf einer individuellen Ebene vonstatten gehen kann, sondern nur in gemeinschaftlicher Form. Dementsprechend besteht für Bourdieu der „erste Schritt zur Befreiung“ in „der gemeinsamen Hervorbringung alternativer Lebenswelten und Milieus, in welchen sich für die Individuen neue Möglichkeiten zur Erkundung und Aneignung leiblicher Verhaltensweisen eröffnen“ (Herrmann 2013, S. 156). Nur auf diesem Wege können sich die buddhistischen Lehren zu einer Schule institutionalisieren, die eine tertiäre Sozialisation ihrer Schüler möglich werden lässt.

Bourdies Habituskonzeption mag sich für erste Sondierungen in den Feldern des westlichen Buddhismus eignen,¹⁷⁸ mit Blick auf die komplexen Reflexionsverhältnisse und die soteriologischen Aspekte der buddhistischen Praxis stellt sie jedoch für unsere Zwecke ein zu grobes Werkzeug dar. Aus diesem Grunde möchten wir mit Maurice Merleau-Ponty zunächst einen Schritt zurücktreten, um die Feinheiten einer sozial instruierten Leiblichkeit genauer konzeptualisieren zu können. Ein besonderes Augenmerk wird dabei auf das Verhältnis von Leib und Sprache zu lenken sein, um die auf diese Weise Gestalt erhaltende metatheoretische Konzeption so zu erweitern, dass auch gesellschafts- und kulturtheoretische Perspektiven mitgedacht werden können. In diesem Zuge zeigen sich auch einige für unsere Zwecke hilfreiche Anknüpfungspunkte

¹⁷⁶ „Der Habitus ist weder notwendigerweise angemessen noch notwendigerweise kohärent. Er verfügt über Integrationsstufen, die vor allem ‚Kristallisierungsstufen‘ des eingenommenen Status entsprechen. So lässt sich beobachten, daß widersprüchlichen Positionen, die auf ihre Inhaber strukturelle ‚Doppelzwänge‘ ausüben können, oft zerrissene, in sich widersprüchliche Habitus entsprechen, deren innere Gespaltenheit Leiden verursacht. [...] Folglich kann es geschehen, daß – nach dem Paradigma Don Quichottes – die Dispositionen mit dem Feld und den für seinen Normalzustand konstitutiven ‚kollektiven Erwartungen‘ in Mißklang geraten. Dies ist insbesondere dann der Fall, wenn ein Feld eine tiefe Krise durchmacht und seine Regelmäßigkeiten (oder sogar seine Regeln) grundlegend erschüttert werden.“ (Bourdieu 2001, S. 205f)

¹⁷⁷ „Wenn das Erklären dazu beitragen kann, so vermag doch nur die wahre Arbeit der Gegendressur, die ähnlich dem athletischen Training wiederholte Übungen einschließt, eine dauerhafte Transformation des Habitus erreichen.“ (Bourdieu 2001, S. 220)

¹⁷⁸ Man denke hier etwa an die Untersuchung des neuen Status und des hiermit verbundenen Selbstwerts, der in der tertiären Sozialisation in buddhistischen Gruppen gewonnen werden kann.

an die Reflexionslogik Gotthard Günthers, mit der später auch die komplexeren Reflexionsverhältnisse buddhistischer Praxen, vor allem auch unter Einbeziehung der Differenz von Psyche und Kommunikation rekonstruiert werden.

Auf diese Weise lässt sich die buddhistische Schulung als Versuch eines Bildungsprozesses verstehen, der im Sinne von Winfried Marotzki auf die *Transformation des Selbst- und Weltverhältnisses* eines Menschen zielt,¹⁷⁹ also auf eine andere Weise wie Welt und Selbst reflektiert werden.

Reflexion als leibliche Praxis

Aus phänomenologischer Perspektive lässt sich *Reflexion* mit Merleau-Ponty – noch unterhalb der sprachlichen Aktivität – als primär vom Leiblichen her zu verstehende Bewegung fassen. Reflexion meint „zunächst schlicht Rückwendung auf den eigenen Ausgangspunkt“ der Erfahrung und zwar als leiblich zu empfindende Bewegung, die in der „Doppelempfindung“ der Begegnung des Leibes mit sich selbst seinen Ausgangspunkt nimmt: „Wenn die rechte Hand die linke berührt, dann findet bereits auf der Ebene des Leibes eine Rückwendung auf sich selbst statt, erfährt sich doch dabei das leibliche Ich als zugleich berührend und berührt, als Subjekt und als Objekt von Empfindung“.¹⁸⁰

Schon auf der Ebene der Selbstberührung stellt Leiblichkeit keine logische Einheit dar, sondern vielmehr einen Verbund unterschiedlicher Reflexionsperspektiven – Günther spricht hier von Kontexturen –, in denen jeweils die eine oder die andere Seite als Subjekt oder Objekt der Empfindung erscheint. Die welchselhafte und immer nur temporär mögliche Festlegung von Subjekt und Objekt bedarf weiterer Reflexionen, um ein stabiles Arrangement auszubilden.

Wenn aber schon die Grenze zwischen Subjekt und Objekt alles andere als eindeutig ist, was lässt sich dann aus Perspektive einer leiblich orientierten Phänomenologie zur Frage der Intersubjektivität sagen?

Intersubjektivität als Arrangement verschachtelter Reflexionsverhältnisse, die nicht zur Einheit finden

Gewöhnlich bleibt die soziologische Diskussion des Problems der Intersubjektivität weit hinter dem Reflexionsstand der phänomenologischen Forschung zurück.¹⁸¹ Aus Perspektive des Sozialkonstruktivismus

¹⁷⁹ So die Bildungsforschung in Anschluss an Marotzki (1990).

¹⁸⁰ Alloa/Fischer (2013, S. 15) mit Verweis auf Merleau-Ponty (2004, S. 47ff.).

¹⁸¹ So etwa Luhmanns Kritik an den „Nachlässigkeiten, die unterlaufen, wenn Soziologen noch heute von ‚phänomenologischer‘ Soziologie sprechen und damit in die von Husserl sorgfältig vermiedene Falle des Objektivismus laufen, der zu all dem noch an den Unbegriff der ‚Intersubjektivität‘ gebunden wird, so als ob es einen Kompromiß zwischen Objektivismus und Subjektivismus geben

verweist man üblicherweise auf die objektiv gegebene Institution der Sprache, über die sich die eigene wie auch die fremde Subjektivität fundieren ließe. Edmund Husserl war sich demgegenüber recht genau darüber im Klaren, dass sich transzendentale Subjektivität nur in Verbindung mit transzentaler Intersubjektivität denken lässt, was jedoch unweigerlich zu Aporien und Paradoxien führt.

Husserl stieß immer wieder auf das Problem, dass man in der konkreten sozialen Praxis nicht umhin kommt, das Gegenüber als Fremden zu betrachten, der letztlich unzugänglich am Horizont bleibt und nie vollends sprachlich angeeignet werden kann.¹⁸² Der Andere (das Alter Ego) hat damit unweigerlich die paradox anmutende Doppelrolle inne, den Prozess der intersubjektiven Begegnung und Verständigung sowohl zu fundieren (als leibliche Erreichbarkeit des Anderen) als auch zu transzendieren (nämlich als absolute Fremdheit des anderen Bewusstseins). Merleau-Ponty fasst die Eigenarten dieser komplexen Beziehung in Hinblick auf die Verteilung der Reflexionsperspektiven folgendermaßen zusammen:

„Für Husserl gibt es bekanntlich sehr wohl ein Problem des Anderen, ist das *alter ego* ein beunruhigendes Paradox. Ist der Andere, über sein Für-mich-sein hinaus, wahrhaft ein Sein-für-sich, und sind wir wirklich einer für den anderen, und nicht allein einer wie der andere für Gott, so muß der eine dem anderen erscheinen vermögen, muß er und muß ich ein äußeres haben, muß es außer der Perspektive des Für-sich – meines Blickes auf mich und des Anderen Blickes auf sich – eine Perspektive des Für-Andere geben – die meines Blickes auf den Anderen und des Blickes des Anderen auf mich. Beide Perspektiven können nicht einfach in einem jeden von uns sich nebeneinanderstellen, *denn dann wäre nicht ich es, den der Andere sähe, und wäre es nicht der Andere, den ich sähe*. Ich muß mein äußeres sein, und der Leib des Anderen muß er selbst sein. Dies Paradox, diese Dialektik von *ego* und *alter* ist möglich nur, wenn ich wie der Andere aus der Situation nicht unabhängig von jeglicher Bindung sich definieren, m. a. W. wenn die Philosophie nicht sich vollendet im Rückgang auf das Ich, wenn vielmehr die Reflexion nicht allein mein Zugegen-sein-bei-mir-selbst, sondern eben so sehr die Möglichkeit eines ‚fremden Betrachters‘ entdeckt; wenn ich noch an der äußersten Spitze der Reflexion mein Dasein erfahre ohne die absolute Dichte, die mich über die Zeit erhöbe, vielmehr in mir eine Art von innerer Schwäche entdecke, die mir versagt, als Individuum absolut zu sein, mich als Mensch unter Menschen, zumindest als Bewußtsein unter Bewußtsein dem Blick des Anderen aussetzt. [...] Reduziert mein Existieren sich auf mein Bewußtsein zu existieren, so bleibt der Andere ein leeres Wort; es muß aber dieses mein Existieren auch das Bewußtsein umfassen,

könne, einen halben, sozialen Konstruktivismus, der den Soziologen ins Geschäft bringt.“ (Luhmann 1996b, S. 25) Siehe auch Luhmann (1996a).

¹⁸² „Die Konstitution der Intersubjektivität und intersubjektiven Welt ist beständig auf dem Marsch und hat einen entsprechenden Horizont, in dem sie mir vorweg gilt als immer noch neuen intersubjektiven Sinn mit Beziehung auf neue Ichsubjekte annehmend.“ (Husserl, zitiert nach Zahavi 1996, S. 41).

das *man* von ihm haben kann, und damit seine Inkarnation in eine Natur und die Möglichkeit mindestens einer geschichtlichen Situation. Das *cogito* muß mich solcherart situiert entdecken, und nur unter dieser Bedingung kann, mit Husserl zu reden, die transzendentale Subjektivität Intersubjektivität *sein*.“ (Merleau-Ponty 1974, S. 9f.; Hervorhebungen im Original)

Die eigentliche Pointe Merleau-Pontys phänomenologischer Betrachtung besteht im unserem Kontext also darin, die „transzendentale Subjektivität“ zurück ins Sein, nämlich in die konkrete leibliche Praxis verkörperter Interaktionen zu verlegen. Denn „Intersubjektivität“ kann unter den benannten Bedingungen nicht mehr heißen, auf ein transzental begründetes Sprach- oder Regelverständnis zu rekurrieren, sondern ist nur innerhalb der geschichtlichen Verkettung wechselseitiger, sich leiblich manifestierender Praxen zu erfahren und kann auch nur innerhalb dieser Praxen reflektiert werden. Um es mit Merleau-Ponty zu formulieren: „Die phänomenologische Welt ist nicht reines Sein, sondern Sinn, der durchscheint im Schnittpunkt meiner Erfahrung wie in dem der meinen und der Erfahrungen Anderer durch dieser aller Zusammenspiel, untrennbar also von Subjektivität und Intersubjektivität, die durch Übernahme vergangener in gegenwärtige wie der Erfahrung anderer in die meine zu einer Einheit sich bilden.“ (Merleau-Ponty 1974, S. 17)

Wir begegnen hier einem Spiel von Reflexionen, in dem die eigenen und die Erfahrungen anderer zu einem Arrangement finden, in dem Subjekt und Objekt, Einheit und Differenz, wir und andere, Konkreta und Abstrakta jeweils *situativ* – d.h. in einem konkreten Praxiszusammenhang – ausflaggen können. Diese Ausdifferenzierung geschieht jedoch nicht aus der Perspektive einer Hierarchie von Grund und Begründetem – auch nicht in dem Sinne, dass eine transzendentale Subjektivität (oder Intersubjektivität) als das primär Fundierende anzusehen ist –, sondern im Kontext einer Heterarchie multipler Praxen, die einander wechselseitig zur Realisation bringen.

Aus diesem Grunde können und dürfen Reflexion und Rationalität – und die hiermit verbundenen metaphysischen und epistemischen Verortungen – vor diesem Hintergrund nicht als außerhalb dieser Praxen stehend gesehen werden. Um es wiederum mit den Worten Merleau-Pontys zu sagen: „Rationalität bemüht sich nach diesem Begriff genau an der Erfahrung, in der sie sich enthüllt. Daß es sie gibt, besagt, daß Perspektiven sich kreuzen, Wahrnehmungen sich bestätigen und ein Sinn erscheint.“ (Merleau-Ponty 1974, S. 17)

*Bedeutung als synästhetisch empfundene Gestalt,
die komplexe soziale Referenzen integriert*

Unsere Leiblichkeit lässt sich mit Merleau-Ponty also nicht als logische Einheit fassen, sondern nur als Schnittstelle unterschiedlicher Referenzen

begreifen. Sie erscheint damit *polykontextural*, sofern wir jede an diesem Arrangement beteiligte logische Perspektive mit Günther als Kontextur bezeichnen.¹⁸³

Die Dynamik der Reflexionen, einen Körper zu *haben* und Leib zu *sein* – sich also mit seinem Körper identisch und auch nicht-identisch zu fühlen – wird ihrerseits durch die Sprache, also durch sozial angelieferten Sinn moderiert. Da es sich beim (Innen-)Sprechen und Sprache-Hören jedoch wiederum um körperlich empfundene Prozesse handelt, kann auch das Fühlen nicht eindeutig einer Sphäre – sei es dem Subjekt, der ihm als Objekt entgegentretenden Welt oder der sprachlichen Intersubjektivität – zugerechnet werden:

„Der Leib ist es, der nicht nur Naturgegenständen, sondern auch Kulturgegenständen, wie etwa Worte es sind, ihren Sinn ergibt. Zeigt man jemandem ein aufgeschriebenes Wort für einen so kurzen Augenblick, daß er es nicht entziffern kann, so führt doch das Wort ‚warm‘ z.B. eine Art Wärmeerfahrung herbei, die es wie mit einem Bedeutungshof umgibt. [...] Plötzlich merke ich, wie das Wort in meinen Körper hineinschnappt.“ (Merleau-Ponty 1974, S. 275)

Die Sprache zeigt damit wieder jenen Doppelcharakter, indem sie die Grenzen zwischen innen und außen, zwischen Subjekt und Objekt zugleich konstituieren wie auch verwischen bzw. unterlaufen lässt. In Lautform oder Schriftform wahrgenommene Worte erscheinen „nicht bloß als Mittel zur Bezeichnung von Gegenständen oder Gedanken“, sondern immer zugleich als eine „Weise der Gegenwart des Gedankens selbst in der sinnlichen Welt, nicht nur Umkleidung, sondern Wahrzeichen oder Leib des Denkens“ (Merleau-Ponty 1974, S. 216).

Die Verschränkung des leiblichen und des sozialen Charakters der Sprache steht im Einklang mit den bereits vorgestellten Ergebnissen der neurowissenschaftlichen Studien zu Spiegelsystemen. Indem die Gesten anderer in ihrer Bedeutung für den Anderen fühlend wahrgenommen werden, erhalten sie für einen selbst einen Wert.¹⁸⁴ Mit Verweis auf

¹⁸³ Siehe zur Einführung in die Konzeption der Polykontexturalität Günther (1979b), Kaehr (1993), Klagenfurt (2001) sowie in ausführlicher Aufarbeitung der Güntherschen Schriften Ort (2007) und Marotzki (1990, S. 190-233).

¹⁸⁴ In diesem Sinne Jäger: „Das Spiegelsystem integriert also nicht nur die visuellen Eigenschaften der zielgerichteten Handlungsmotorik anderer Subjekte, die in absichtsvoller Weise mit Objekten umgehen. Es verknüpft also im selben neuronalen Schaltkreis die Klassifikation von Objekten je nach der Handform, die nötig ist sie zu ergreifen, und das ‚Fremdverstehen‘ von Hand-Gesten *Anderer*, die entsprechende Greifbewegungen ausführen. Das Spiegelsystem koordiniert insofern in gewissem Sinne ‚begriffliches‘ (=Objektklassifikation) und ‚herme-neutisches‘ Wissen (=Fremdverstehen). Es stellt früh in der Gattungsgeschichte des Menschen eine Verschaltung her zwischen einer quasi-kognitiven Objektklassifikation und dem Verstehen des Alter Ego und beides auf der Basis der Verarbeitung von Informationen im sozialen Raum geteilter Sichtbarkeit, das

Ludwig Jäger, der sich wiederum auf George Herbert Mead bezieht, ergibt sich die Pointe, dass „es die leiblich-materielle Gebärde im gemeinsamen Wahrnehmensraum von Ego und Alter Ego ist, die den Prozess der Genese des reflexiven Bewusstseins und der Ausbildung einer Ich-Identität – und damit den Prozess des Auseinandertretens von Ich, Nicht-Ich und Erkenntniswelt – zentriert. Der phylogenetische Prozess, in dessen Verlauf sich die semi-semantische Gebärde in ein signifikantes Symbol verwandelt, ist zugleich ein Prozess, in dem – wie man in Anlehnung an Merleau-Ponty sagen könnte – durch den semiologischen Gebrauch, den der Mensch von seinem Leib macht, der ‚Körper als bloß biologisch Seiendes‘ transzendiert wird.“ (Jäger 2013, S. 71)

Das Denken als Innen-Sprechen reproduziert demnach die ursprünglich aus der Interaktion stammenden sprachlichen Gesten (einschließlich der hiermit verbundenen Emotionen, Körperspannungen und Handlungsbereitschaften). Denken und Reflexion lassen sich also auf diese Weise als Reproduktion von sinnlich multimodal verfassten Artikulationen verstehen, die in Hinblick auf ihre Empfindungsqualität so bedeutsam sind, dass sie leiblich verankert und damit erinnert und wiederaufgeführt werden können.¹⁸⁵

Bedeutung erscheint damit immer auch in synästhetisch empfundener Gestalt,¹⁸⁶ die ebenso komplexe soziale Referenzen integriert wie eigene und (über Ego-Alter-Spiegelung erlebte) fremde Bedürfnisse, die in der Mimesis als eigene Motive und eigenes Erleben wahrgenommen werden. Ego, Alter und Interaktion sowie die Kulturgeschichte, die in beide eingeschrieben ist, sind also streng genommen nur analytisch zu trennen. Diese Positionierungen und Perspektivierungen emergieren jedoch jeweils in konkreten Prozessen, sozusagen als Eigenwerte komplexer Reflexionsverhältnisse, die sich unter anderen Voraussetzungen anders konfigurieren und dementsprechend andere Selbst- und Fremdempfindungen ausflaggen lassen.

Das, was der Fall ist, erscheint dann jeweils als verkörperte Reflexion, als spezifisches Arrangement einer jeweils konkreten Leiblichkeit,

heißt im Raum leiblicher, gestengestützter Interaktion.“ (Jäger 2013, S. 75; Hervorhebung im Original)

¹⁸⁵ In diesem Sinne ist auch „Vorgänglichkeit des Empfindens vor den Sinnen“ zu verstehen (Merleau-Ponty 1974, S. 264). Auch für Winfried Sellars erscheint hier das Denken nachrangig gegenüber jenen sozialen Räumen, in denen die Bedeutungen zuvor performativ aufgeführt wurden. Siehe zur Einführung in Sellars Denken Seibt (2007).

¹⁸⁶ Merleau-Ponty führt dies folgendermaßen aus: „Das Sehen von Tönen, das Hören von Farben kommt zustande wie die Einheit des Blicks durch beide Augen: dadurch, daß der Leib nicht eine Summe nebeneinander gesetzter Organe, sondern ein synergisches System ist, dessen Funktionen übernommen und verbunden sind in der umfassenden Bewegung des Zur-Welt-seins, dadurch daß er die geronnene Gestalt selbst ist.“ (Merleau-Ponty 1974, S. 273)

in der sich die Perspektiven von *Ego* und *Alter*, von Subjekt und Objekt erst im Prozess einer jeweils konkreten reflexiven Praxis konstituieren. Was sich in einer Reflexion als Subjekt dokumentiert, nimmt aus einer anderen Reflexionsperspektive die Stelle des Objekts ein. Diese unterschiedlichen Perspektiven stehen wiederum in einer konstitutiven Beziehung, weil die eine Reflexion die andere formatiert, informiert und stabilisiert – und umgekehrt.¹⁸⁷

Das Selbst: Einheit in der Differenz

Als wichtige Konsequenz folgt hieraus, dass das Selbst wesentlich weiter zu fassen ist als bloße reflexive Selbstvergewisserung. Es ist, wie Arnd-Michael Nohl in der Sprache des Pragmatismus herausarbeitet, mit Dewey vielmehr als Fluss einer *experience* anzusehen, die sich aus der Interaktion eines Organismus mit seiner Umwelt ergibt und in der „(zunächst) nicht zwischen Subjekt und Objekt unterschieden [wird]; die Subjekt-Objekt-Positionen bleiben auf der primären, vorreflexiven Ebene der *experience* also verschwommen. Erst in einer Reflexion auf diese *experience* können derlei Unterscheidungen getroffen werden.“ (Nohl 2006, S. 83; Hervorhebung im Original) Deutlich wird dies etwa in der Empfindung einer Berührung im körperlichen Kontakt mit einem anderen Menschen. Im Moment der Empfindung selbst ist noch unklar, ob die Empfindungen dem Selbst, dem Anderen oder der Interaktion zuzurechnen sind. Wenn wir also den gesamten Empfindungs- und Wahrnehmungsstrom – James (1890) spricht hier vom *stream of consciousness* – als Selbst auffassen, ist mit dem „Begriff des Selbst noch keine Identität im Sinne einer reflexiven Selbstvergewisserung impliziert“ (Nohl 2006, S. 85).

Genau hier setzt auch Meads Unterscheidung zwischen „I“ und „me“ an. Ersteres bezeichnet das „amorphe, unorganisierte Gebiet“ der *experience*,¹⁸⁸ während letzteres eine typisierende „Übertragung aus dem Gebiet sozialer Objekte“ auf den inneren Erfahrungsfloss ist (Mead 1980, S. 239). „Das ‚me‘ kann also auf der bewussten Ebene der Handlung liegen“ – nämlich als sprachlich angeeignete Typisierung – (soweit

¹⁸⁷ Aus diesem Grunde kann, wie schon Walter Bühl feststellt, die Erkenntnistheorie der Soziologie nicht auf einer zweiwertigen Logik beruhen: „Diese Setzung, daß das Ich immer das Subjekt und das Nicht-Ich immer das Objekt sei, d.h. daß es keinen Unterschied geben soll zwischen dem dinglichen Objekt und einem denkenden Menschen als Objekt, geht an der unverzichtbaren Konstitutionsbedingung der Soziologie, daß der Mensch ein vergesellschaftetes Wesen, d.h. daß er zugleich ‚Subjekt‘ und ‚Objekt‘ ist vorbei.“ (Bühl 1969, S. 172)

¹⁸⁸ Wir bleiben hier bei der englischen Bezeichnung *experience*, da die deutsche Übersetzung Erfahrung zu stark reflexiv aufgeladen ist, wodurch der interaktionsbezogene Bedeutungshof des englischen Wortes abgeschnitten würde.

es nicht bereits wieder habitualisiert und ins Vorbewusste abgesunken ist), während das „I“ immer auf deren vorbewussten Ebene zu finden ist. Das, was wir mit Schütz (1981) als Handlung bzw. als Erfahrung begreifen, ist demnach nur im bewussten Teil eines unfassenderen Weltbezuges zu verorten. Dies wird insbesondere am Problem der Interaktion deutlich, denn in der Begegnung „zwischen zwei Menschen interagieren“ zwei leibliche Vollzüge, also „stets deren ‚I’s‘, während diese Interaktion wiederum“ im Bewusstsein nur „auf der Ebene der ‚me’s‘ repräsentiert werden kann“ (Nohl 2006, S. 185).¹⁸⁹ Hiermit wird gar denkbar, dass mehrere „I’s“ so untereinander interagieren, dass sie der „me’s“ nicht bedürfen“, etwa im Rahmen von spontanen, kollektiven Handlungspraktiken oder aber rituellen Formen der Vergemeinschaftung, wie sie vielfach in buddhistischen Schulungskontexten anzutreffen sind.

So darf beispielsweise, wie Pagis (2010b) aufgezeigt hat, das stille meditative Sitzen keineswegs als sozialfreier Raum verstanden werden. Denn die schweigenden Praktizierenden nehmen sich sehr wohl in Hinblick auf ihre leiblichen Ausdrucksformen wahr und beziehen sich aufeinander, wodurch wiederum eine besondere Qualität der Erfahrung von Stille und Frieden evoziert werden kann (Pagis 2014). Gerade hier treffen wir, wie Nohl herausstellt, auf Formen der Kollektivität und Vergemeinschaftung, durch die ein „Wir“ als Erfahrungsräum generiert werden kann, das später – wie auch immer – reflexiv angeeignet werden kann. Ein Schüler mag den Sinn eines Rituals vielleicht nicht verstehen, jedoch die mit ihm verbundenen gemeinschaftlichen Effekte als angenehm empfinden. Oder er mag trotz starker Schmerzen weiter in der Meditationshaltung verharren, weil die anderen es ebenso tun, wenngleich in seinem Bewusstsein ein starker Widerwille herrscht gegen die hiermit verbundenen Zumutungen. Später wird er vielleicht die einhergehende heroische Haltung wiederum genießen und in Hinblick auf identitätswirksame Konstruktionen nutzen können. So mag sich eine Schülerin vielleicht zu einigen Gruppenmitgliedern hingezogen fühlen, aber Abneigung gegenüber dem Hauptlehrer verspüren, an den Lehren vor dem Hintergrund ihres wissenschaftlichen Wissens zweifeln, sich aber dennoch von der hierin mitschwingenden religiösen Poesie mitreißen lassen.

In jedem Fall bildet das Selbst einerseits eine Einheit – nämlich als Prozess, der all dies vollzieht – und zugleich eine Pluralität, die nicht nur in „I“ und „me“, sondern in viele „I’s“ und „me’s“ zerfällt. Denn ein Mensch ist in der Regel gleichzeitig in unterschiedliche Interaktions- und

¹⁸⁹ „Wo Mead Interaktion als das Aufeinandertreffen unterschiedlicher ‚I’s‘ versteht, vollzieht sich m.E. so etwas wie die Kontagion; doch bezüglich der Reflexion dieser Interaktion von ‚I’s‘ hat auch Mead nicht systematisch zwischen abstrahierend-theoretisierender und praktischer, perspektivischer Reflexion unterschieden, sondern lediglich die Kategorie des ‚me‘ konzeptualisiert.“ (Nohl 2006, S. 201f.)

Gruppenprozesse sowie in verschiedene Domänen sprachlicher Reflexion eingebunden.

Die in unserem Zusammenhang interessante Frage ist nun, wie solche Arrangements aussehen und wie das *Verhältnis eines Menschen zu sich selbst und zu seiner Welt* durch die buddhistische Schulung moderiert bzw. möglicherweise auch modifiziert werden kann.

Metaphysik – eine Frage der Praxis, nicht der Theorie

Wenn wir mit Merleau-Ponty und aus Perspektive des Pragmatismus die Subjekt-Objekt-Dichotomie als dynamischen Differenzierungsprozess einer zunächst diffusen, dann jedoch polykontextural verfassten Leiblichkeit begreifen, eröffnen sich einige Freiheitsgrade in der Behandlung bzw. Rekonstruktion metaphysischer und religiöser Fragen. Deren Beantwortung lässt sich in diesem Rahmen konsequent in die Praxis rückverlegen. Denn ontologische Bestimmungen und epistemische Haltungen sind, wie gezeigt wurde, nicht mehr transzendental abzuleiten – etwa als Reflexion der wahrnehmbaren Welt. Sie sind vielmehr jeweils situationsrelativer Ausdruck der Tatsache, in einer bestimmten Weise in der Welt zu sein.¹⁹⁰ „Die phänomenologische Welt ist nicht Auslegung eines vorgängigen Seins, sondern Gründung des Seins; die Philosophie nicht Reflex einer vorgängigen Wahrheit, sondern, der Kunst gleich, Realisierung von Wahrheit.“ (Merleau-Ponty 1974, S. 17)

Genau dies ist der Grund, warum wir für die Rekonstruktion der Reflexionsleistungen buddhistischer Praktizierender den soeben entwickelten protosozialen Vorbau benötigen. Denn wir begegnen im Buddhismus Praxen, die das Verhältnis von Subjekt und Objekt, Selbst und Lebenspraxis ihrerseits auf unterschiedlichste Weise hervorbringen, dekonstruieren, konfigurieren, reflektieren und gegebenenfalls auch transzendieren.

So lassen sich über gewisse meditative Übungen Vertiefungen erreichen, die mit einer Dekonstruktion bestimmter Attribute der Ich-Erfahrung einhergehen (etwa dem Verlust der Ichhaftigkeit und der raumzeitlichen Orientierung; s. Kap. II.3.). Deren Erleben kann wiederum das Selbst- und Welterleben des Praktizierenden modifizieren, etwa in dem Sinne, dass der durch die Praxis konstruierte Zustand dem Praktizierenden gewissermaßen realer als die gewöhnliche Alltagsrealität erscheint. Oder es kann, wie insbesondere im tibetischen Buddhismus üblich, über mimetische Identifikation mit dem Lama ein kollektiver emotionaler Raum entstehen, der in der anschließenden Reflexion als Indiz für eine transzendenten, fundamentalen Wirklichkeit genommen werden kann (die tibetischen Lehrer

¹⁹⁰ Auf diese Weise gewinnt auch Bruno Latours berechtigte Kritik am Soziologismus und Essentialismus eine reflexionslogische Fundierung. Siehe zu Latours (2007, S. 91) Desiderat einer empirischen Metaphysik auch Jansen/Vogd (2014).

sprechen hier von der „Einführung in die Natur des Geistes“), was entsprechend die Vertiefung der Übungspraxis veranlasst.

Eine phänomenologische Welt, die solchermaßen als (Re-)Arrangement und als Verkettung von Praxen situiert ist und ihre eigenen Reflexionsverhältnisse konstituiert, ist allerdings nur polykontextural zu fassen, weil sich Grund und Begründetes zu einem polyzentrischen Ge- webe verweben.

Polykontexturale Logik

Die Reflexionslogik, mit der sich diese Verhältnisse fassen lassen, kann also keine zweiwertige Logik sein, da diese nur eine einwertige Ontologie kennt. Demnach ist nur das, was positivsprachlich fassbar *ist*.¹⁹¹ Es muss davon ausgegangen werden, dass mit einer solchen einwertigen Ontologie des Seins nur ein kleiner Ausschnitt der Welt begriffen werden kann. *Jenseits* dieses Ausschnittes ist jedoch eine Welt zu erwarten, in der Regeln bestehen, die fernab der klassischen zweiwertigen Unterscheidung von wahr und falsch sowie ihrer einwertigen Ontologie des Seins liegen, die Nicht-Sein nur als Negativkorrelat kennt.¹⁹² Um die hiermit verbundenen Lagerungen konzeptionell fassen zu können, schlägt Günther die Einführung einer Logik vor, mit der man in der Lage ist, mit Mehrwertigkeiten zu arbeiten. Er entwirft zunächst eine Stellenwertlogik (Günther 1976b, S. 137f.) und baut diese später zu einer Logik der Polykontexturaltät aus (Günther 1979a).

Die grundlegende Überlegung ist dabei, dass in der klassischen zweiwertigen Logik mit der Operation der Negation ein Schritt angelegt ist, der über die Zweiwertigkeit selbst hinausreicht: Durch die Axiomatik der klassischen Logik, den Satz der Identität, den Satz vom ausgeschlossenen Widerspruch und den Satz des ausgeschlossenen Dritten wird eine Umtauschrelation zwischen p (p ist) und $\neg p$ (der Sachverhalt p ist nicht) etabliert, in der beide Positionen durch die Differenz zur je anderen bestimmt sind. Einzig die Negation bildet sich dabei selbst ab (Günther 1963, S. 26). Günther weist darauf hin, dass die Negation die Zweiwertigkeit nolens volens allein schon dadurch transzendierte, dass sie diese als Umtauschrelation der Werte überhaupt erst konstituiert, wenngleich

¹⁹¹ Die folgenden Abschnitte sind teilweise wörtlich Jansen/Vogd (2012) entnommen. Es wird auf eine explizite Zitation und eine Auszeichnung der vorgenommenen sprachlichen Veränderungen verzichtet, um den Lesefluss nicht zu stark zu behindern.

¹⁹² Dies wird durch den merkwürdigen, durch die Quantentheorie gedeckten Befund deutlich, dass das Quantenteilchen im Doppelspalteperiment sowohl durch den einen wie auch den anderen Spalt zu gehen scheint, was zur Paradoxie von Schrödingers Katze führt: Die Katze ist tot und \neg tot. Vgl. Schrödinger (1935).

innerhalb der Axiomatik die hiermit verbundene Reflexionsbeziehung selbst nicht bestimmt wird.

Dementsprechend bildet die Negation für Günther den Ausgangspunkt für den Aufbau einer mehrwertigen Logik. Sie erscheint in diesem Sinne als *transjunktionale Operation* (Günther 1976a), da erst durch sie die Einheit einer bestimmten Zweiwertigkeit als Kontextur konstituiert wird. Indem jedoch der Blick auf diese Operation der Konstitution gerichtet wird, wird diese gleichsam transzendent und die Möglichkeit des Aufbaus weiterer Kontexturen geschaffen.

Die transjunktionale Operation ist in diesem Sinne der Hinweis auf die jeweilige Beobachterposition. Sie ermöglicht das Umschalten zwischen verschiedenen Kontexturen als unterschiedlichen Orten der Reflexion. Günther führt als Beispiel hierfür die Suspendierung der Frage nach Recht und Unrecht durch die Frage der Zurechnungsfähigkeit an (Günther 1979a, S. 188). Die transjunktionale Operation besteht in diesem Fall genau darin, die Frage nach Recht und Unrecht als Kontextur zu markieren. Logisch ist dies jedoch nur dadurch möglich, dass eine weitere Kontextur, nämlich die zwischen zurechnungsfähig und nicht zurechnungsfähig formuliert und entschieden wird.¹⁹³ Die transjunktionale Operation lässt sich in diesem Sinne mit Marotzki als „Übergang zwischen verschiedenen ontologischen Orten“ verstehen, „die sich zueinander disjunkt verhalten. Denn ein Referenzsystem (ein Rahmen) definiert einen ontologischen Ort, insofern als er Bedeutung erzeugt. Wechselt das Referenzsystem – wechselt also der ontologische Ort –, ändert sich der Modus der Bedeutungsherstellung.“ (Marotzki 1990, S. 214)

Mehrere einzelne Kontexturen können also eine eigene Metastruktur bilden. Günther spricht hier von Verbundkontexturen (Günther 1979a, S. 191ff.). Als Minimalbedingung für eine solche Verbundkontextur wird die Verschränkung dreier Elementarkontexturen benannt, wobei die dritte Kontextur das Verhältnis der anderen beiden Kontexturen zueinander regelt.¹⁹⁴

¹⁹³ Gerade an diesem Beispiel sollte klar werden, dass Bühls (2000) Kritik an Luhmanns Rezeption Gotthard Günthers nicht trägt. Denn die Polykontexturalität baut gerade auf das Konzept einer Vielheit zweiwertiger Kontexturen, die ineinander verschachtelt sind.

¹⁹⁴ Durch die polykontexturale Logik können, so auch Kaehr (1993), heterarchisch verteilte Selbstorganisationsprozesse paradoxefrei, d. h. ohne logische Widersprüche beschrieben werden: „Was Operator an einem Ort, ist Operand an einem anderen Ort, und umgekehrt. Damit wird die Zirkularität der Selbstbezüglichkeit von Operator und Operand nach der Figur des Chiasmus über vier Orte verteilt. Die Zirkularität löst sich auf in einen chiastischen Mechanismus von Ordnungs- und Umtauschrelationen, in dem die zwei fundamentalen Zirkularitäten zwischen Operator und Operand im Spiel sind, ohne dabei die fundamentale Hierarchie zwischen Operator und Operand zu verletzen. [...] Umtausch- und Ordnungsrelationen, Hierarchie und Heterarchie der

Während die klassische philosophische Logik nur mit der ausschließenden Polarität von Sein und Nichtsein arbeiten kann, lässt sich mit Günther wie auch mit Merleau-Ponty die noch bei Sartre angelegte rigide Gegenüberstellung von Sein und Nichts überwinden (Sartre 2006), um auf diesem Wege zu einer prozessualen Offenheit des Seins als primärem Datum der phänomenologischen Analyse zu gelangen, welche die Möglichkeit von Sein und Nichtsein umschließt.¹⁹⁵

Die Offenheit der Existenz erscheint damit vorrangig gegenüber der Unterscheidung von Sein und Nichts. Sie schließt beides ein.¹⁹⁶ Das

Operativität und Relationalität, fundieren sich gegenseitig.“ (Günther 1979a, 191ff.) Auch an dieser Stelle wird die Homologie zwischen dem Denken von Günther und Merleau-Ponty, der seinerseits das Problem der Intersubjektivität als polykontexturales Arrangement begreift, deutlich: „Schon aufgrund der Tatsache, daß ich eine Bresche einschlage in die Mauer meines Solipsismus, durch die der Blick des Anderen eindringt, habe ich es nicht mehr mit einer Dichotomie zu tun – der ‚des‘ Für-sich und der ‚des‘ Für-Andere –, sondern mit einem System, das aus vier Gliedern besteht: mein Sein-für-mich, mein Sein-für-Andere, das Für-sich des Anderen und sein Sein-für-mich. [...] [E]inzig schon dadurch daß ich es umschrieben habe, und sei es punktiert, ist es in mein Universum eingeschnitten, gibt es eine Schnittfläche zwischen meinem Universum und dem des Anderen.“ (Merleau-Ponty 2004, S. 111).

¹⁹⁵ „Wir lassen das Sein nicht *ex nihilo* aus dem Nichts auftauchen, sondern gehen von einem ontologischen Relief aus, von dem man niemals behaupten könnte, sein Hintergrund sei nichts. Am Anfang steht nicht das volle und positive Sein vor dem Hintergrund des Nichts, sondern ein Feld von Erscheinungen, von denen eine jede in der Folge vielleicht zerplatzt oder durchgestrichen wird (das ist der Anteil des Nichts), von der ich aber jeweils nur weiß, daß sie durch eine andere ersetzt wird, die dann ihre Wahrheit ist, und dies alles, weil es Welt gibt, weil es etwas gibt, eine Welt, ein Etwas, die nicht zuerst das Nichts annullieren müssen, um selbst zu sein. Man sagt noch zuviel vom Nichts, wenn man von ihm sagt, daß es *nicht ist*, das es reine Negation ist: dadurch fixiert man es in seiner Negativität und behandelt es als eine Art Wesenheit, und dadurch flößt man ihm die Positivität der Worte ein, wonach es nur noch als etwas gelten kann, was weder Name, Ruhe noch Natur hat.“ (Merleau-Ponty 2004, S. 121f.; Hervorhebungen im Original) Und an anderer Stelle weiter: „[...] was wir suchen, ist eine dialektische Definition des Seins, die weder das Sein für sich noch das Sein an sich sein kann – rasche, zerbrechliche, labile Definitionen, die uns, wie Hegel zutreffend bemerkt hat, von der einen zur anderen und wieder zurück führen –, noch das An-sich-für-sich, das die Ambivalenz auf die Spitze treibt, [eine Definition] die das Sein vor seiner reflexiven Gespaltenheit, in deren Umfeld, an deren Horizont wiederfinden muß, nicht außerhalb von uns und nicht in uns, sondern dort, wo beide Bewegungen sich kreuzen, dort wo ‚es‘ etwas ‚gibt.‘“ (Merleau-Ponty 2004, S. 130f.)

¹⁹⁶ „Nach unserer Meinung bestünde die Aufgabe darin, unseren Weltbezug genau zu beschreiben, und zwar nicht als Offenheit des Nichts für das Sein, sondern schlicht als Offenheit: durch diese Offenheit werden wir das Sein und Nichts verstehen können und nicht durch das Sein und Nichts diese Offenheit.“ (Merleau-Ponty 2004, S. 133f.)

Nichts ist damit nicht mehr (nur) als die Negation des Seins anzusehen, sondern zugleich als Unterscheidungsoperation, die im Sein (nämlich innerhalb der Offenheit der Existenz) Reflexionsmöglichkeiten einführt. Diese bringen ihrerseits Seinsverhältnisse hervor, innerhalb derer im Sinne einer zweiwertigen Logik zwischen Sein und Nichtsein unterschieden werden kann – weil es sich immer schon um reflektiertes Sein handelt.

Zusammenfassend haben wir es also auf der einen Seite mit einer *positivsprachlich* beschreibbaren Welt zu tun, in der sich eineindeutig bezeichnen lässt, was *ist* oder *nicht ist* (nämlich das, was wir sehen, wahrnehmen und begrifflich bezeichnen können). Auf der anderen Seite steht eine nur negativsprachlich formulierbare Sphäre eines offenen Noch-nicht-entschieden-Seins. Diese andere Seite ist positiv nicht erreichbar, kann jedoch über *Reflexion* in die Welt eintreten und hier einen Unterschied machen.

Gefühlte polykontexturale Arrangements

Aus Perspektive einer solchermaßen phänomenologisch fundierten Theorie der Polykontexturalität lässt sich auch die bereits im Kapitel „Kommunikation“ geschilderte Dynamik der Differenz zwischen Bewusstsein und Kommunikation nochmals genauer fassen.

Zwei psychische Systeme sind jeweils als eigenständige Kontexturen zu betrachten (*Kontextur_{Ich}* sowie *Kontextur_{Du}*), deren Werte nicht ineinander überführbar sind, denn das Bewusstsein (und damit die Welt) des einen ist dem anderen nicht zugänglich. Aber wie lässt sich die Interaktion der beiden fassen? Um die Reflexionsverhältnisse der *Es*-, *Ich*-, *Du*-*Struktur* angemessen beschreiben zu können, benötigen wir eine dreiwertige Logik, in der gleichzeitig mehrere Reflexionsverhältnisse gelten: Ich-Es und Du-Es bilden jeweils zweiwertige Kontexturen, die im Sinne der *zweiwertigen* Identitätslogik als Repräsentation der Wirklichkeit gelten (ein Bewusstsein nimmt die Welt und damit auch andere Menschen in ihrer Leiblichkeit wahr).

Ich-Du ist demgegenüber als Reflexionsverhältnis zu beschreiben, das sich durch Deutung und Zurechnung, nicht jedoch als repräsentierende Abbildung realisiert. Denn es gibt keine objektiven Kriterien, um zu beurteilen, ob das *Du* wirklich *Subjektivität* besitzt oder ob man es lediglich mit einem hoch entwickelten strukturdeterminierten Automaten zu tun hat. Die Frage, ob es andere Subjektivität gibt oder nicht, lässt sich nicht allein durch Beobachtung entscheiden. Man kann Subjektivität nur durch Reflexion *zuschreiben*. Hiermit tritt die Reflexion unweigerlich selbst in die Beziehung von Ich und Du mit ein. Die Reflexion fügt der Welt etwas Eigenständiges, etwas Drittes hinzu, nämlich die Zurechnung einer weiteren Perspektive, die in der Welt bzw. im Erleben einen

Unterschied macht. Die Wirklichkeit wird durch Zurechnung eine andere. Sie entfaltet sich in ihrem Verlauf anders, als wenn diese Zurechnung nicht getroffen worden wäre.

Darüber hinaus eröffnet die Reflexion auf die fremde Du-Perspektive die Möglichkeit der Selbstbeobachtung, indem sich ein psychisches System in Hinblick auf die Differenz einer subjektivierenden oder objektivierenden Betrachtung selbst reflektiert und sich hiermit aktiv wollend oder passiv erfahrend erkennen kann. Hiermit kommen wir zu Günthers Unterscheidung zwischen *Kognition* und *Volition*. Demnach erfährt sich der Mensch aufgrund der durch interaktive Prozesse vermittelten Reflexion sozusagen uneins mit sich selbst und kann sich in der Reflexion als passivisch erlebend bzw. erleidend oder als aktivisch wollend und gestaltend erleben.¹⁹⁷

Mit Günther ergibt sich also die Möglichkeit, Bewusstsein *deontisch* als Reflexionsinstanz zu betrachten, die sich anderer, sozial und kommunikativ vermittelter Reflexionen verdankt und gleichsam aus dem Negativen – aus dem Nicht-Sein – ordnend in einen Prozess eingreift und so die im Alltagserleben bekannten Subjekt-Objekt-Relationen als *Eigenwerte der Reflexion* ausfallen lässt.

Wir begegnen hier wieder den Konzepten von Deweys *experience* und Meads Differenzierung in „I“ und „me“, verfügen aber unter Zuhilfenahme von Günthers Ansatz der Polykontexturalität über ein strukturreicheres Analyseinstrument, mit dem sich die Konditionierung dieses Verhältnisses differenzierter beschreiben lässt. Denn mit Günther lassen sich die transjunktionalen Operationen beschreiben, mittels der die Verhältnisse unterschiedlicher Kontexturen zueinander moderiert und moduliert werden. So kann etwa das Ich sich in Anbetracht eines Gegenübers das Verhältnis von Es-Du vergegenwärtigen. Dabei blickt es auf die klassische zweiwertige Kontextur von Objekt und Repräsentation und kann aufgrund der reflexiven Distanz mit der *Rejektion* eine *transklassische* Operation vollziehen, welche die durch die binäre Struktur aufgeworfene Sicht verwirft.

So lässt sich beispielsweise sagen: „Was der andere wahrnimmt oder vorgibt wahrzunehmen, ist eine Täuschung“. Die durch eine klassische Kontextur aufgespannte Subjekt-Objekt-Dichotomie kann dahingegen nur feststellen: Da ist etwas Bestimmtes oder dieses bestimmte Etwas ist nicht. Aus dem Blickwinkel einer weiteren Kontextur, die dieses Verhältnis reflektiert, ergibt sich jedoch ein ganzes Spektrum an Alternativen: Das, was dort ist, kann unbestimmt bleiben, in anderer Weise bestimmt werden oder als noch nicht bestimmt in Erscheinung treten.

¹⁹⁷ Siehe als Beispiel zur Transformation der leitenden Orientierung (von Teleologie hin zu Pragmatismus) den Fall Britta Henschels in Kapitel III.3.

So mag sich beispielsweise ein Schüler die Frage stellen, ob sein Meditationslehrer ein erleuchteter Meister ist oder bloß ein Scharlatan, und daraufhin sein Verhalten reflektieren. Wenn etwa der Lehrer einen Schüler anschreit, kann er sich je nach Selektion von Information und Mitteilung die Frage stellen, ob das grobe Verhalten einem unerleuchteten profanen Geist entspricht oder dem heiligen Mitgefühl dem Schüler auf diesem Wege im Sinne einer besonderen Belehrung etwas zeigen zu wollen. Darüber hinaus ist denkbar, dass der Lehrer seine Rolle nur simuliert oder, noch schlimmer, Schüler für niedere Zwecke missbraucht, wenngleich die Schüler in ihm weiterhin den spirituell vollkommenen Lehrer sehen.

Auf der anderen Seite kann es auch vorkommen, dass sich Adepten von einem authentischen Lehrer abwenden, wenn sie ihn für inkompent halten. Vermutlich wird der Schüler in vielen Fällen in seiner Einschätzung zwischen verschiedenen Reflexionsperspektiven pendeln bzw. in Hinblick auf sein Urteil in der Schwebe des Noch-Unbestimmten verbleiben, etwa um auf diese Weise weiterhin einem religiösen Glauben anhängen zu können (der den Lehrer zu einer übermenschlichen Figur erhöht), was wiederum teilweise im Widerspruch zu den Dogmen des Schulungssystems steht.¹⁹⁸

Schon in diesem kleinen Beispiel finden wir Verweise auf Reflexionsverhältnisse, die sich nicht auf die binäre Struktur von wahr/falsch oder sein/nichts reduzieren lassen, sondern in denen der Wechsel von einer Kontextur zur anderen in Betracht gezogen oder gar die Alternative selbst verworfen werden kann – wodurch eine zukunftsoffene *Prozessualität* denkbar wird.¹⁹⁹ Die sich hiermit offenbarenden Möglichkeiten können wiederum durch Erwartungen, die sich aus der bereits verkörperten Interaktionsgeschichte (*Kontextur_{Interaktion}*) ergeben, vermittelt und konditioniert werden.²⁰⁰ Somit schließt sich der Kreis: Wir begegnen

¹⁹⁸ Hier der erneute Hinweis auf den Dokumentarfilm „Kumaré“ des amerikanischen Filmemachers Vikram Gandhi, der deutlich werden lässt, dass auch ein simulierter spiritueller Lehrer im entsprechenden Kontext als realer Guru und seelsorgerischer Begleiter mit entsprechender Wirkung auf seine Adepten wahrgenommen werden kann.

¹⁹⁹ „An dieser Stelle greift die Kybernetik mit ihrer Theorie der selbstreflektierenden Systeme ein und stellt fest, daß es reflexionstheoretisch betrachtet ein Umtauschverhältnis nicht nur eine Alternativsituation zwischen zwei Werten repräsentiert, die zur Parteinahme für das eine oder das andere Verhältnisglied verlocken, sondern daß sich noch eine zweite, tiefer fundierte (trans-klassische) Alternative anbietet: man kann nämlich das Alternativverhältnis von zwei Werten akzeptieren oder als Ganzes verwerfen.“ (Günther 1963, S. 148f.)

²⁰⁰ Auch in Hinblick auf die Bedeutung der Interaktionsgeschichte zeigen sich hier Parallelen zu Merleau-Ponty, nämlich in dem Sinne „daß das vollständige Sein nicht vor mir liegt, sondern im Schnittpunkt meiner eigenen Ansichten und jener der Anderen, im Schnittpunkt meiner eigenen Handlungen und jener der Anderen, – daß die sinnliche Welt und die historische Welt immer

auch hier einem komplexen, auf mehrere logische Orte verteilten Arrangement, in dem Grund und Begründetes zwar als lokale Entitäten ausflaggen, jedoch keine Essenz in sich haben, sondern erst durch eine geschichtlich gewordene Praxis hervorgerufen und stabilisiert werden.

Je nach Referenz der Beobachtung trifft man auf Subjekte (sich selbst erfahrende Leiblichkeit), Objekte (beobachtete Körper) oder Interaktionen (sich wechselseitig bedingende Handlungskreisläufe, die ihre eigene Geschichtlichkeit haben und produzieren), ohne dabei eine einzelne Referenz – auch nicht den Handelnden oder das Subjekt – logisch präferieren zu müssen. Hierdurch wird es möglich, die Analyse auf die Gestalt bzw. das Arrangement zu lenken, das all diese Positionen umschließt. Denn es zeigt sich, um wieder mit Merleau-Ponty zu sprechen, dass „die sinnliche Welt und die historische Welt immer Zwischenwelten sind, da sie dasjenige sind, was unsere eigenen Ansichten, über sich selbst hinaus, untereinander und mit den Ansichten der Anderen verbindet, da sie die Instanzen sind, an die wir uns wenden, solange wir leben, die Register, in die sich einschreibt, was wir sehen und tun, um dort Ding, Welt und Geschichte zu werden“ (Merleau-Ponty, 2004, S. 116).

Von den vorangehenden Überlegungen aus ist es nur ein kleiner Schritt zu einer Soziologie verschachtelter logischer Räume, die sich als polyzentrische Arrangements gefühlter und empfundener Reflexionen begreifen lassen.²⁰¹

Religionssoziologische Implikationen

Die eigentliche soziologische Pointe der vorangehend entfalteten meta-theoretischen Perspektive besteht in dem Befund, dass nicht nur Vorgänge, die unmittelbar in einer Interaktion unter körperlich Anwesenden sinnlich wahrgenommen werden können, in Reflexion einfließen

Zwischenwelten sind, da sie dasjenige sind, was unsere eigenen Ansichten, über sich selbst hinaus, untereinander und mit den Ansichten der Anderen verbindet, da sie die Instanzen sind, an die wir uns wenden, solange wir leben, die Register, in die sich einschreibt, was wir sehen und tun, um dort Ding, Welt und Geschichte zu werden.“ (Merleau-Ponty 2004, S. 116)

²⁰¹ Denn mit Merleau-Ponty ergibt sich eine Betonung des Fühlens. Empfindung, Leiblichkeit und Reflexion sind ihm zufolge immer zusammen zu denken: „Die Empfindung, wie die Erfahrung sie uns gibt, ist keine indifferente Materie und kein abstraktes Moment, sondern eine der Oberflächen unseres Kontakts mit dem Sein, eine Bewußtseinsstruktur, und an Stelle eines einzigen Raumes als universaler Bedingung sämtlicher Qualitäten haben wir in Gestalt einer jeden von ihnen eine eigene Weise zum Raum zu sein und in gewisser Weise erst Raum zu schaffen. Es ist durchaus kein Widerspruch und nicht unmöglich, daß ein jeder Sinn im Inneren der großen eine kleine Welt konstituiert, ja eben auf Grund seiner Besonderheit ist ein jeder Sinn dem Ganzen notwendig und öffnet sich seinerseits diesem Ganzen.“ (Merleau-Ponty 1974, S. 260)

können, sondern auch Nicht-Körperliches. Auch nicht-sinnliche Abstrakta (wie die Wirtschaft, das Recht oder Gott) können in Reflexionsverhältnissen aktualisiert werden und entfalten dabei ihre unmittelbare Wirkung. So wie der längst verstorbene Vater in der Gegenwart gefühlt werden kann und dementsprechend einen Unterschied macht, können auch die gesellschaftlichen Funktionssysteme, die Gemeinschaft oder der Nationalstaat gleichsam als Geister (um hier ihren nicht-stofflichen Charakter zu pointieren) wirksam und (um die phänomenologische Seite zu pointieren) fühlbar in die Wirklichkeit eintreten.

Da im Sinne Günthers die Reflexion *negativsprachlich* dem Nichts entlehnt ist (Informationen sind kein Stoff, man kann sie nicht sehen oder anfassen), macht es aus einer funktionalen Perspektive keinen Unterschied, ob man an Engel oder den Markt glaubt bzw. ob man sich durch den bösen Blick, einen Dämon oder die Evaluations- und Controlling-Möglichkeiten seiner Organisation bedroht fühlt. Entscheidend ist allein, auf welche Weise die Reflexionsprozesse situativ ihre eigene Metaphysik mitproduzieren, also welche Reflexionsperspektiven sich im Arrangement selbst arrangierender Reflexionen einspielen, welche spezifischen kulturellen Formen dabei jeweils entwickelt werden,²⁰² die bestimmte Perspektiven und epistemische Haltungen als real und andere als irreal erscheinen lassen.²⁰³

Leiblichkeit, Kommunikation und Reflexion stehen hier also in einem zirkulären, sich wechselseitig konstituierenden Verhältnis, in dem bereits der Leib als verkörperte Kultur eine bestimmte Wahrnehmung sucht und in dem Sinne real werden lässt, als dass das Reflektierte wirklich empfunden wird. Aus der Perspektive einer solchermaßen phänomenologisch fundierten Reflexionslogik scheinen alltägliche Vorgänge nicht verschieden von außeralltäglichen spirituellen oder religiösen Erfahrungen zu sein. In beiden Fällen ist der Mensch kulturell darauf

²⁰² Mit Baecker gelangen wir zu einer Kulturtheorie, die zwar auf dem Beobachter aufbaut, jedoch zugleich mitführt, dass sich auch der Beobachter der Kontingenz einer kulturellen Bestimmung zu verdanken hat und damit nicht seinslogisch, sondern nur reflexionslogisch begriffen werden kann. „Nenne Kultur die Anerkennung der Position eines Beobachters unter dem Gesichtspunkt der Kontingenz dieser Position“, heißt die entsprechende Maxime (Baecker 2013, S. 17).

²⁰³ Insbesondere Luhmann hat darauf hingewiesen, dass nicht nur das Vertraute, sondern auch das Unvertraute durch Kommunikation real erscheinen kann, und sei es nur, dass man weiß, dass man es wissen könnte, wenn man nur wollte: „Das jeweils Unvertraute ist als vertraut vorhanden, es muß nur über Kommunikation erreicht werden können, und dazu ist man mehr und mehr auf Organisation angewiesen. Die Schrift besorgt so gleichsam das re-entry der Differenz von vertraut/unvertraut in das Vertraute, und die Folgeprobleme werden zu Organisationsproblemen. Und da jeder sich nur mit minimalen Bruchteilen des Vertrauten vertraut machen kann, verliert das gänzlich Unvertraute seine alte Bedeutung.“ (Luhmann 1996a, S. 280)

vorbereitet, ein solches Reflexionsverhältnis zu suchen, also offen für entsprechende kommunikativ eingespielte Sinnangebote zu sein. Dies wiederum setzt eine entsprechende Vergemeinschaftung voraus, die an vorreflexive Ressourcen andocken kann. Das Profane und das Sakrale beruhen beide auf der Verkörperung einer bestimmten Beziehung, die sich als Praxis selbst hervorbringt. Merleau-Ponty formuliert dies selbst am Beispiel der heiligen Kommunion im Vergleich mit dem abendlichen Vorgang des Schlafengehens:

„Das Verhältnis von Empfindendem und sinnlich Empfundenem ist vergleichbar mit dem des Schläfers zum Schlaf: der Schlaf kommt, indem eine bestimmte willentlich eingenommene Haltung plötzlich von außen eine Bestätigung erfährt, die sie erwartete. Ich atme langsam und tief, um den Schlaf herbeizurufen, und plötzlich ist es, als kommuniziere mein Mund mit einer riesigen äußeren Lunge die meinen Atem anzieht und zurückdrängt, der soeben noch von mir gewollte Rhythmus meines Atems wird mein Selbst, selbst, der Schlaf, zuvor als Bedeutung vermeint, verwandelt sich jäh in Situation. In gleicher Weise lausche oder blicke ich in der Erwartung einer Empfindung, und plötzlich ergreift das Sinnliche mein Ohr oder meinen Blick und ich liefere einen Teil meines Leibes oder gar meinen ganzen Leib jener Weise der Schwingung und Raumerfüllung aus, die der des Blau oder Rot besteht. So wie das Sakrament das Wirken der Gnade nicht in sinnlicher Gestalt symbolisiert, sondern darüber hinaus die wirkliche Gegenwart Gottes ist, diese einem Stück des Raumes einwohnen lässt und denen vermittelt, die das geweihte Brot essen, wenn sie innerlich darauf vorbereitet sind, ebenso hat das Sinnliche nicht allein motorische und lebensmäßige Bedeutung, sondern ist es nichts anderes als eine je bestimmte Weise des Zur-Welt-seins, die sich von einem Punkte des Raumes her sich uns anbietet und die unser Leib annimmt und übernimmt, wenn er dessen fähig ist: Empfindung ist buchstäblich eine Kommunion.“ (Merleau-Ponty 1974, S. 249)

Religionssoziologisch ist die hiermit aufgeworfene Analyseperspektive, wie bereits mehrfach angedeutet, von immenser Bedeutung, denn sie eröffnet die Möglichkeit, Sphären und Reflexionsperspektiven Wirksamkeit beizumessen, die seinslogisch nicht zugänglich sind (bzw. die es aus einer seinslogischen Perspektive schlichtweg nicht gibt).

Mit Gott zu sprechen, eine tibetische Schutzgottheit anzurufen oder sich auf die freudvolle Natur der Leere oder *nibbāna* auszurichten ist damit grundsätzlich nichts anderes, als einem anderen Ich zu begegnen. Beide Sphären sind ontologisch nicht zugänglich, sondern werden über Interaktion und Kommunikation in die eigene leibliche Repräsentation eingeführt und werden erst damit wirksam.

Die vergemeinschaftende Praxis und der hieraus emergierende *konjunktive Erfahrungsraum*, die *leibliche Begegnung* zwischen dem „I“ des Schüler und dem „I“ des Lehrers und die hieraus erwachsende

mimetische Identifikation, die in den buddhistischen Lehren aufgeworfenen *Reflexionsperspektiven* und die als individuelle, persönliche Einsicht zugerechnete Erfahrung verzahnen sich zu einem polykontextuellen Arrangement, in dem sich die unterschiedlichen Referenzsysteme wechselseitig informieren und stabilisieren.

Wenn etwa der tibetische Lama durch die Rezitation von Mantren und eine Anleitung zur Visualisierung eine tantrische Gottheit evoziert (s. ausführlich Kap. III.1), mag der Schüler zunächst nicht an die hiermit verbundenen Konzepte glauben, dennoch aber die Stimmung spüren, die von der kollektiven Praxis herröhrt. So wie aus der leiblichen Präsenz eines menschlichen Gegenübers auf dessen Bewusstsein geschlossen wird, auch wenn dieses ontisch nicht zugänglich ist, legt die religiöse Rede des signifikaten Anderen in Kombination mit der außerordentlichen Gruppen erfahrung oder einer besonders eindrucksvollen Begegnung mit dem Lehrer nahe, dass auch das Sakrale leiblich gefühlt werden kann. Die Präsenz von Transzendenz in Immanenz beruht also darauf, dass das „amorphe, unorganisierte Gebiet“ der *experience* (Mead 1980, S. 239) sich „im Schnittpunkt meiner Erfahrung wie in dem der meinigen und der Erfahrungen Anderer durch dieser aller Zusammenspiel, untrennbar also von Subjektivität und Intersubjektivität, die durch Übernahme vergangener in gegenwärtige wie der Erfahrung anderer in die meine zu einer Einheit sich bilden“ (Merleau-Ponty 1974, S. 17).

An dieser Stelle lassen sich auch die anthropologischen und kognitions wissenschaftlichen Befunde, die in Kapitel II.3 und II.4 aufgezeigt wurden, in eine reflexionslogische wie auch praxistheoretische Perspektive integrieren. Geister, eine unsterbliche Seele oder aber ganz banal ein reflexives Ich-Bewusstsein und das Bewusstsein der vertrauten Mitmenschen gibt es demnach, sofern sich leibliche Praxen ausdifferenzieren, die durch ein Arrangement entsprechender Reflexionsperspektiven als wirklich erscheinen.²⁰⁴

Transformation der Selbst- und Weltverhältnisse

Die Schulungswege des westlichen Buddhismus zielen laut ihrer Selbstbeschreibung auf die Transformation der Selbst- und Weltverhältnisse ihrer Adepten. Von ihrem Anspruch her initiieren sie in Verbindung mit einer tertiären Sozialisation²⁰⁵ einen Bildungsprozess, der in dem Sinne

²⁰⁴ Der entscheidende Punkt ist hier in Einklang mit Mead, dass das reflexive Ich-Bewusstsein nur im Bewusstsein und im Kontakt mit der Alterität emergieren kann. Umgekehrt verschwindet mit dem Verlust des „me“ auch das (reflexive) Ich-Bewusstsein – wie Thomas Loer (2014) am Beispiel der Rekonstruktion einer Nahtod-Erfahrung mit Mitteln der objektiven Hermeneutik aufzeigt.

²⁰⁵ Nur im tibetischen Kontext kann die intensive Einübung in buddhistische Orientierungen bereits im Modus der primären und sekundären Sozialisation

von einfachen Lernvorgängen zu unterscheiden ist, dass es hier nicht nur um die Akquise von Fähigkeiten und Wissen geht, sondern um eine veränderte Sicht auf die Welt. Im Sinne der zuvor entwickelten Perspektive stellt sich dieser Wandlungsprozess als *Kontexturtransformation* dar.

Hiermit ist bei Marotzki gemeint, dass sich der Lernvorgang nicht nur auf Inhalte bzw. auf die Negation von Inhalten bezieht, sondern auf das Strukturierungsprinzip als Ganzes, das die Erfahrung eines Menschen organisiert. Der Bildungsprozess geht also mit einer „Strukturnegation“ einher, bezieht sich also nicht nur auf die „Operationsmöglichkeiten einer Kontextur“, sondern auf das Arrangement der Kontexturen selber. Wir treffen hier also auf einen Wandlungsprozess, der mit einer Veränderung bzw. Neuausrichtung der Orientierungsrahmen und damit auch der Selbst- und Weltverhältnisse einhergeht:

„Kontexturtransformationen bilden strukturell das ab, was bei G. Bateson Lernebenentransformation, was bei A. Schütz Wechsel der Sinnprovinzen und was schließlich bei F. Schütze Wechsel des Orientierungssystems genannt wird. Durch den Ausdruck des *Strukturprinzips* wird der spezifische Operationsmodus innerhalb einer Kontextur benannt; also das, was bei G. Bateson rahmenbedingter Lernmodus, was bei A. Schütz kognitiver Stil innerhalb einer Sinnprovinz und was schließlich bei F. Schütze dominantes Ordnungsschema innerhalb einer Phase des Lebenablaufs genannt wird. Strukturprinzipien stellen bildungstheoretisch den Modus der jeweiligen Selbst- und Weltreferenz dar. Mit einer Kontexturtransformation vollzieht sich ein Wechsel des jeweiligen Strukturierungsprinzips. Beides ist nach dem Modell des qualitativen Sprungs 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 Stellungswchsel im Sein zu vollziehen, bedeutet, sich und die Welt von einem anderen ontologischen Ort, der eine neue Weise existenzieller Rechtfertigung ermöglicht, aus zu sehen, zu verstehen und auszulegen.“ (Marotzki 1990, S. 225; Hervorhebung im Original)

Aus religionswissenschaftlicher Perspektive lässt sich dies etwa am Beispiel der dem Glauben inhärenten Möglichkeit des Zweifels illustrieren. Wenn ein Mensch an die Existenz Gottes (bzw. einer tantrischen Gottheit) *glaubt*, eröffnet sich unweigerlich die Option der *Inhaltsnegation* innerhalb der Kontextur des Glaubens. Es findet also unweigerlich eine Oszillation zwischen den beiden Werten (es gibt Gott vs. es gibt Gott

stattfinden, etwa wenn eine „erkannte“ Wiedergeburt bereits im frühen Kindesalter in ein Kloster aufgenommen wird. In den traditionellen Ländern ist Kindern und Jugendlichen buddhistisches Denken und Ritualwesen zwar als Kulturgut bekannt, doch die intensive Schulung in buddhistischer Theorie und Praxis bleibt hier den Mönchen vorbehalten, die erst im Erwachsenenalter ihre Gelübe ablegen.

nicht) statt. Dementsprechend bilden Theismus und Atheismus ein strukturell untrennbares Paar.²⁰⁶ Die *Strukturnegation* verwirft dagegen gänzlich die Alternative, dass es um Glauben geht. Als Beispiel ist hier etwa an den Agnostiker bzw. den agnostischen Mystiker zu denken, für den die Frage nicht (mehr) bedeutsam ist.

Unter *Strukturtransformation* bzw. *Kontexturtransformation* ist wiederum die Veränderung des Organisationsprinzips der Erfahrung zu verstehen. Denkbar ist hier etwa die Bekehrung eines zuvor areligiösen Menschen zum Glauben (die, wie gesagt nolens volens mit dem Keim des Zweifels einhergeht) oder die Transformation einer religiösen Weltsicht in eine mystische Haltung im Sinne Tugendhats (s. ausführlich Kap. II.2).

Auch hier ergeben sich, wie Nohl aufzeigt, weitere Anschlüsse an den Pragmatismus. So versteht Dewey (1986) im Anschluss an James' „*Varieties of Religious Experiences*“ unter dem Religiösen nicht eine „spezifische Art der experience“, sondern eine „Qualität, die jeder Art von experience, der politischen, der ästhetischen, der moralischen, anhaftet mag“. Im „Zentrum der religiösen Qualität von experience steht also nicht die Religion, sondern die ‚adjustment‘, die zu einer zufriedenstellenden Verbindung von Selbst und Welt führt“ (Nohl 2006, S. 100).

Diese Transformation kann „nicht willentlich herbeigeführt werden, stellt sie doch eine Veränderung des Willens selbst dar“ (a.a.O., S. 102). Im Zentrum dieser neuen Haltung steht die „Harmonisierung des Selbst mit seiner Welt, seinem ‚Universum‘ (als Name für die Totalität der Bedingungen, mit denen ein Selbst verbunden ist) zu einem ‚ganzheitlichen Selbst‘ („whole self“)“. Dies ist, so Dewey, nur „als ‚Ideal‘, als ‚imaginative Projektion‘“ (Dewey 1986, S. 14f.) vorstellbar. Diese Projektion resultiert nicht aus Reflexion und willentlicher Entscheidung, sondern aus „„Quellen jenseits bewusster Überlieferung und Zwecke“ (ebd.). Da das empirische Selbst sich zu jeder Zeit in einer anderen, differenten Situation befindet und somit auf einen anderen Ausschnitt aus der Welt außerhalb des Selbst bezieht, ist seine Harmonisierung zum ‚ganzheitlichen Selbst‘ an die ‚idea of the integration of the shifting scenes of the world into that imaginative totality we call Universe‘ (ebd.) gebunden.“ (Nohl 2006, S. 103)

Mit Dewey lässt sich allerdings noch nicht unterscheiden zwischen einer neuen Sicht, welche die Dinge im Sinne einer religiösen Projektion zusammenführt, und einer umfassenden Kontexturtransformation, welche die religiöse Perspektive wiederum kontingent setzen lässt. Im Sinne Marotzkis sind also unterschiedliche Grade der Kompliziertheit und Komplexität denkbar, mit denen verschiedene Kontexturen in ein Arrangement finden (vgl. Marotzki 1990, S. 215).

206 Siehe in diesem Sinne auch Ernst Blochs „Atheismus im Christentum“ (1980).

Beispielsweise zeigen sich in unserem Sample auf der einen Seite „Konvertiten“, die – aus einem christlichen Elternhaus stammend – von einem religiösen System in ein anderes wechseln und dementsprechend eine bereits vorhandene religiöse Haltung ausdifferenzieren, dabei jedoch mehr oder weniger in einem strukturidentischen Orientierungsrahmen verbleiben. Auf der anderen Seite zeigen sich Menschen, die in der Auseinandersetzung mit dem buddhistischen Schulungsweg einen tiefgehenden Transformationsprozess durchlaufen haben, der immer auch durch eine biografische Krise führte. In diesen Fällen lassen sich markante Änderungen in der Orientierung und der Organisation der Erfahrung aufzeigen. Lehrer werden beispielsweise nach der Transformation nicht mehr als heilig oder vollkommen angesehen, was für den Praktizierenden jedoch nicht problematisch ist (s. zu diesbezüglichen Falldarstellungen Kap. III). Es zeigen sich also unterschiedliche Qualitäten der Charakteristik religiöser Transformationsprozesse.

Zudem wird in der Referenz auf unser Sample nochmals deutlich, dass Bildungsprozesse, die mit einem qualitativen Sprung einhergehen, nicht willentlich hervorgerufen werden können, sondern spontan im Kontext oder in Folge einer Krise hervortreten. Dies heißt allerdings nicht, dass diese Wandlungsprozesse grundlos stattfinden. Vielmehr bedürfen sie notwendigerweise eines qualitativen Erfahrungshintergrundes, aus dem heraus die neue Sicht der Dinge emergieren kann.²⁰⁷

Wieder wird ersichtlich, wie sich reflexionstheoretische, phänomenologische und praxistheoretische Zugänge zu einer produktiven analytischen Perspektive verzahnen können: Biografische Krisen (als Brüche in der Passung von Selbst- und Weltorientierungen) verweben sich mit vorreflexiven Praxen der Vergemeinschaftung (die konjunktive Erfahrung einer gemeinsamen Praxis und mimetische Identifikationen) und treffen auf polysemisch verfasste Reflexionsangebote der buddhistischen Lehren (die immer auch negativsprachliche Verweise auf Transzendenz beinhalten). Erst auf der Basis dieses amorphen und noch unorganisierten Nährbodens können spontan neue Strukturprinzipien emergieren, die – sofern sie sich gesellschaftlich bewähren – als neue Selbst- und Weltverhältnisse stabilisiert werden können.

Mit Nohl lässt sich hierfür ein idealtypisches Phasenmodell entwickeln. Demnach steht am Anfang ein Driften in den Impulsen primären Erfahrens und Erlebens, das in eine „Phase des Erkundens“, und weitergehenden Lernens mündet. Man hat beispielsweise schon von verschiedenen Seiten vom Buddhismus gehört und beginnt sich mehr oder weniger systematisch einzulesen. Vielleicht beschränkt sich diese Phase auch

²⁰⁷ Dewey formuliert: „The new vision does not arise out of nothing, but emerges through seeing, in terms of possibilities, that is, of imagination, old things in new relations serving a new end which the new end aids in creating.“ (Dewey 1986, S. 34)

nur darauf, intensiver hinzuhören, wenn jemand über buddhistische Praxen spricht. Hieran kann eine Phase der „gesellschaftlichen Bewährung“ anschließen. Man sucht vielleicht spirituell gesinnte Menschen auf und findet in ihnen Gesprächspartner, möglicherweise besucht man ab und zu eine buddhistische Gruppe. Das eigene Interesse findet nun auch Resonanz bei anderen, die die entsprechenden Interessen begleiten und teilen.

Die für transformatorische Bildungsprozesse entscheidene Phase ist das Durchleben einer existenziellen Krise, in der „Selbst und Welt aus den Fugen“ geraten, eine Reihe alter Handlungsrouterien zum Stoppen kommen (etwa, weil eine Partnerschaft zu Ende ging oder ein Arbeitsplatz aufgegeben werden musste). Der hiermit einhergehende Verlust an Weltbezug schafft einer „neuen Handlungspraxis Freiraum“. Der „qualitative Hintergrund“, der durch die Erkundungsbewegungen der vorangehenden Phasen bewirtschaftet wurde, kann sich nun entfalten. Der Betroffene errinnert sich nun vielleicht daran, dass die buddhistischen Lehren gerade in Hinblick auf die Erfahrung von Leid und Verlust etwas anzubieten haben und beginnt spontan, d. h. noch nicht reflektiert, eine intensivere buddhistische Praxis aufzunehmen, etwa indem er einen längeren Meditationskurs besucht. Die über diesen aktionistischen Modus gewonnenen Erfahrungen können wiederum – sofern sie sozial stabilisiert werden – in eine weitere Vertiefung der Praxis münden. Es entsteht ein neuer Habitus, der sich wiederum gesellschaftlich bewähren muss (und sei es nur darin, dass man in der buddhistischen Gruppe neue Freunde findet und zunehmend auch organisatorische Aufgaben übernimmt). Im letzten Schritt von Nohls Phasenmodell steht die biografische Selbst-Reflexion, mithilfe der sich die Krisenerfahrung, deren Bewältigung und die in tertiärer Sozialisation angeeignete Praxis in einer biografischen Identitätsarbeit zusammenfügen, um anschließend das Selbst- und Weltverhältnis auch in reflexiver Weise neu zu adjustieren (Nohl 2006, S. 209).

„Bildung“, vor diesem Hintergrund verstanden als die „Subjektivierung durch die Transformation von Lebensorientierungen“, ist damit als reflexiver Prozess zu verstehen und zugleich als Abfolge „spontanen Handelns“, also von Handlungsvollzügen, „die sich jenseits von Zwang, Gewohnheit oder (biografischer) Reflexion ungeplant entfalten“ (Turner 1989). Es ist Nohls Verdienst aufgezeigt zu haben, dass auch wenn der qualitative Grund, von dem Dewey und Mead sprechen, amorph und unorganisiert wirkt, er trotzdem nicht frei von kollektiver und gesellschaftlicher Strukturierung ist. In diesem Sinne zeigt sich bei Nohl spontanes Handeln vor allem als kollektiv strukturierte Spontaneität. Ebenso ist der *qualitative Grund* der *experience* immer schon als polykontextuale Leiblichkeit verfasst, in die gesellschaftliche Sinnangebote in all ihrer Heterogenität und Inkommensurabilität längst schon eingedrungen sind.

Hiermit stellt sich in Hinblick auf buddhistische Schulungswege nochmals in besonderer Weise die Frage, wie Ordnung und Chaos zueinander in einen produktiven Rahmen finden, wie also ein Kontexturenarrangement entfaltet wird, das Bildungsprozesse im Sinne einer Subjektivierung auf Basis von Krisen ermöglicht – oder eben auch blockieren kann. Empirisch wird dies in den unterschiedlichen Aneignungsformen deutlich, mit denen der buddhistischen Praxis begegnet werden kann, aber auch in der Frage zum Verhältnis von Verlässlichkeit und Spontaneität in der Lehrer-Schüler-Beziehung. Man denke etwa an die Autorität hoher Lehrer, denen auch in ihren transgressiven Handlungen erleuchtetes Mitgefühl, also Unfehlbarkeit zugerechnet wird – oder eben auch nicht.

II.8 Methodologische Bemerkungen

Den empirischen Zugang zu den oben genannten Prozessen bietet in Verbindung mit teilnehmender Beobachtung, Gruppendiskussionen²⁰⁸ und Dokumentanalysen insbesondere das Einzelgepräch, in dem neben der Schilderung von Expertenwissen narrative Erzählsequenzen angeregt werden.²⁰⁹ Mit Fritz Schütze besteht die methodologische Leistung des narrativen Interviews darin, dem Interviewten durch eine offene Form der Befragung die Möglichkeit zu geben, seine eigene Relevanzstruktur zu entfalten, also seine Aussagen im Sinne seiner eigenen impliziten Orientierungen zu enthüllen (Schütze 1983). Im Idealfall zeigt sich eine Erlebnisaufschichtung, welche die Wertstruktur des befragten Akteurs und die Art und Weise, wie dieser seine Welt auslegt und deutet, offenbaren kann (vgl. Riemann 2003).

²⁰⁸ Im Kontext der vorgestellten Studie diente die teilnehmende Beobachtung vor allem dazu, relevante Kontextinformationen wahrnehmen zu können, mit dem Untersuchungsfeld vertrauter zu werden sowie eine gemeinsame Informationsbasis für die Interviewgespräche zu gewinnen. Innerhalb der vorliegenden Untersuchung binden Gruppendiskussion und Einzelinterview ein methodologisches Spannungsfeld, in dem letzteres auf das Individuum und erstere auf die impliziten Gruppenregeln der untersuchten buddhistischen Gemeinschaften fokussieren. Auf diesem Wege lassen sich systematisch Einsichten in die Sozialisation innerhalb der untersuchten Schulungsinstitutionen gewinnen.

²⁰⁹ Einhergehend mit der teilnehmenden Beobachtung wurde eine Reihe von Dokumenten erhoben und analysiert. Dabei wurden für den Schulungsalltag bedeutsame Lehrreden, dogmatische Schriften, Schulungsmanuale, Verhaltensrichtlinien, Darstellungen auf Homepages, Protokolle von Sitzungen etc. berücksichtigt. Diese Materialien sind nicht nur Dokumentation dessen, was sich in der Organisation ereignet (hat) (Abbildungs- und Erinnerungsfunktion), sondern spielen selbst eine konstitutive Rolle in der Verdichtung und Konzentration von Sinnfiguren. Sie erzeugen Selektivität und Sinnhaftigkeit, woran die Deutung und Interpretation von Erfahrung anschließen kann.

Darüber hinaus lassen sich Informationen über die Interdependenzen von Handlungspraxis und Lehre innerhalb der zu untersuchenden Institutionen erhalten. Uns interessieren dabei weniger die biografischen Gründe für das Engagement der jeweiligen Person, sondern vielmehr all jene Aspekte, die mit der Sozialisation in eine Gruppierung des westlichen Buddhismus zusammenhängen sowie insbesondere die hiermit einhergehenden Selbst- und Weltverhältnisse.²¹⁰

Die geforderte praxistheoretische Rekonstruktion verlangt zudem nach einer Methodologie, welche die Differenz von Praxis und Reflexion – Erfahrungsorientierung im Kontext einer spirituellen und/oder soteriologischen Deutung – unterscheiden, systematisch bearbeiten und miteinander in Beziehung setzen lässt. Aus diesem Grunde wird vorrangig auf die *dokumentarische Methode* zurückgegriffen, wie sie von Ralf Bohnsack (2007) entwickelt wurde.²¹¹

Die dokumentarische Methode nimmt die Differenz von Theorien *über* die Handlungspraxis und der Handlungspraxis selbst zum Ausgangspunkt ihrer Sinnrekonstruktion. Sie unterscheidet diesbezüglich zwei verschiedene Sinnebenen. Der *immanente* oder *kommunikative Sinngehalt* entspricht den (zweckrationalen) *Um-zu-Motiven* im Sinne des *Common Sense*. Dementsprechend agieren Akteure im Rahmen rational nachvollziehbarer Handlungsentwürfe bzw. theoretisieren in dieser Weise *über* ihr Handeln. Ihre Motive sind kommunikativ in typologisch abstrahierter Form vermittel- und nachvollziehbar. Im Unterschied zu dieser Ebene des immanen oder kommunikativen Sinngehalts zielt der *dokumentarische Sinngehalt* auf einen anderen Modus der Sozialität, nämlich auf die auf unmittelbarem Praxisverstehen basierende konjunktive Erfahrung.

Da der Sozialforscher – im Gegensatz zum Alltagsverständnis der *Common Sense-Typenbildung* – in den meisten Fällen nicht über die lebensweltliche Erfahrung des zu untersuchenden Milieus verfügt, muss er versuchen, diese in seinen Begriffen strukturidentisch zu rekonstruieren. In Anlehnung an Karl Mannheim (1980) wird hierzu in der Analyseeinstellung vom Zweck zum Prozess gewechselt. „Gemeint ist der Wechsel von der Frage danach, *was* Motive sind, zur Frage, *wie* diese hergestellt, zugeschrieben, konstruiert werden“. Im Sinne von Luhmanns Beobachtungen zweiter Ordnung, werden hier „die Prozesse und die Prozessstrukturen der Herstellung von Motivzuschreibungen selbst thematisiert“ (Bohnack 2001, S. 228; Hervorhebung im Original). Erst durch die Unterscheidung zwischen *immanentem* und *dokumentarischem Sinngehalt* lässt sich im Sinne unserer Untersuchungsfragestellung

210 Expertenwissen ist hier nicht als bloßes „Rezeptwissen“ zu verstehen, sondern repräsentiert im Sinne von Meuser und Nagel (1994, S. 182) eine „Wissensform, die alltagssprachlich als ‚ungeschriebene Gesetze‘ bezeichnet“ werden kann.

211 Insbesondere Nohl (2006) hat aufgezeigt, wie die dokumentarische Methode für die Auswertung von Einzelinterviews nutzbar gemacht werden kann.

die Differenz zwischen dem Praxisvollzug einer auf (meditative) Erfahrung zielenden Spiritualität und der Einbettung in ein sprachlich vermitteltes Deutungssystem produktiv aufarbeiten. Mit Bohnsacks methodologischer Unterscheidung von *formulierender* und *reflektierender Interpretation* eröffnet sich ein Zugang zur Analyse der im Material zum Ausdruck kommenden Reflexionsverhältnisse (Bohnsack 2007). Erstere lässt sich als Form der Inhaltsanalyse verstehen, letztere, auch *dokumentarische Interpretation* genannt, als Rekonstruktion der Rahmungen, aus denen heraus die Inhalte entfaltet werden.

Eine solchermaßen informierte Rahmenanalyse (vgl. Goffman 1996) öffnet den Blick für Widersprüche und Doppeldeutigkeiten, die sich in speziellen Markierungen innerhalb der Kommunikationen der beteiligten Akteure zeigen. In vielen Kommunikationen werden die „Bezugssysteme“, bzw. die „Anhaltspunkte“ implizit mitkommuniziert, die auf die „eingeklammerten Kommunikationsteile hinweisen und eine sonst konventionelle Bedeutung in einem anderen Licht erscheinen lassen, z. B. bei ironischen Nebenbemerkungen, indirekter Rede, Sinnabbrüchen, scherhaften Anspielungen usw.“ (Goffman 1978, zitiert nach Willems 1997, S. 312).

Die reflektierende Interpretation der dokumentarischen Methode kann mit Jansen und Vogd wiederum um eine *reflexionslogische Perspektive* erweitert werden, die den Blick auf Kontexturen richtet, welche ein jeweils spezifisches Arrangement von Selbst- und Weltverhältnissen aufbauen.²¹² Die *Kontexturanalyse* fragt, wie auch die reflektierende Interpretation, nach den funktionalen Bezügen, über die sich eine bestimmte Systemik entfaltet. In der Regel offenbart sich ein systemischer Zusammenhang jedoch erst durch den Vergleich, denn ein Muster wird erst dann als Muster erkennbar, wenn man es von anderen Mustern unterscheiden kann.

Die komparative Analyse bildet gleichsam den Schlüssel für die reflektierende Interpretation wie auch für die Kontexturanalyse. Denn nur im systematischen Vergleich verschiedener Fälle kann es gelingen, die eigenen, standortgebundenen Vorurteile zu relativieren und hierüber zu einer validen und generalisierbaren Typik der beobachteten Phänomene zu gelangen. Da jedoch aus forschungsoökonomischen Gründen immer nur eine begrenzte Zahl von Schulungswegen bzw. Gruppen untersucht werden kann, kommt der Fallauswahl eine wichtige Bedeutung zu, da hierdurch die Vergleichshorizonte bestimmt werden. Im Idealfall sollten deshalb nur „solche Fälle aufgenommen“ werden, „anhand derer theoretische Kategorien oder – wie in der dokumentarischen Methode – Typen entwickelt, spezifiziert oder erweitert werden können.“ Eine Rekonstruktion des Fallspezifischen „um seiner selbst willen, ist nicht Ziel des

²¹² Siehe Jansen/Vogd (2012; 2014), Jansen/v. Schlippe/Vogd (2015) und Vogd (2011; 2014a).

Vergleichs“ (Nohl 2001, S. 255). Die weiteren Fälle sollten in Hinblick auf ihren Nutzen für die weitere Theoriegenerierung ausgewählt werden. Darüber hinaus muss jedoch eine gewisse Dichte und Redundanz im Material sichergestellt werden. Dieses Vorgehen entspricht dem *theoretical sampling* der *grounded theory*, wie es Glaser und Strauss (1967) entwickelt haben.

Die vorliegende Untersuchung zielt auf die buddhistischen Schulungswege, die an ein westliches Laienpublikum gerichtet sind und dabei den Anspruch einer authentischen Lehre vertreten (was immer das auch sein mag), wenngleich durch den Transfer in den Westen eine Loslösung vom ursprünglichen mönchischen Kontext der buddhistischen Tradition stattfindet. Für die Untersuchung wurden jeweils zwei Schulungssysteme aus dem tibetischen Buddhismus, dem Zen-Buddhismus und dem *Theravāda*-Buddhismus ausgewählt. Kriterien für den Einschluss in das Sample sind die Anbindung an und Referenz auf ein traditionelles Lehrsystem, eine hinreichende Zahl von Zentren und Gruppen in Europa, eine größeren Anzahl von Schülern und Langzeitmeditierenden sowie eine Institutionalisierung von mindestens 25 Jahren mit mindestens einem Zentrum bzw. einem regelmäßigen Kursangebot. Mit dem Buddhistischen Dachverband Diamantweg (Karma Kagyü-Linie in der Tradition Ole Nydahls), der Zen-Vereinigung Deutschland (in der Tradition von Taisen Deshimaru) und der *Vipassanā*-Vereinigung Deutschland (in der Tradition S. N. Goenkas) wurden drei Schulungssysteme ausgewählt, die in Bezug auf die Zahl der Kursteilnehmer und lokalen Meditationsgruppen als im deutschen Raum recht erfolgreiche Initiativen angesehen werden können und in diesem Sinne gewissermaßen in Hinblick auf ihre Institutionalisierung als Erfolgsmodelle des westlichen Buddhismus gelten können. Darüber hinaus wurden in der zweiten Untersuchungsphase kontrastiv drei weitere Schulungswege in die Datenerhebung einbezogen: eine Zen-Schule in der japanischen *Rinzai*-Tradition, Rigpa als weiteren Repräsentanten aus dem tibetischen Buddhismus in Deutschland sowie Meditationszentren und -gruppen in der Tradition von Ayya Khema für den *Theravāda*-Buddhismus.

Die vergleichende Schau unterschiedlicher Schulungswege ermöglicht es, den Status buddhistischer Erfahrung bzw. einer spezifischen Praxisform in Relation zu setzen bzw. diese methodisch gleichsam zu deontologisieren, ohne dabei jedoch die Rolle der Erfahrung für das jeweilige System in Frage stellen zu müssen. Auf diese Weise lässt sich etwa zeigen, dass unterschiedliche Lehrsysteme und Schulen aufgrund differierender Praxen auf jeweils andere Erfahrungen abzielen, wenngleich für alle Traditionen übergreifend gilt, dass die Verkörperung von Erfahrung gebraucht wird, um die recht abstrakten buddhistischen Lehren an die lebensweltlichen Kontexte der Schüler sinnlich anzubinden.

Ein weiterer wichtiger Vergleichshorizont besteht in der Intensität und Zeit, die ein Adept mit einem Schulungsweg verbringt bzw. verbracht hat. Auf der einen Seite steht die Gruppe der Novizen, die zum ersten Mal – etwa in Form eines Meditationskurses – mit dem Praxissystem konfrontiert werden und sich dabei die Regeln, Lehrdogmen und rituellen Formen zunächst nur durch Orientierung an signifikanten Anderen aneignen können, da die eigenen (Sinn-)Orientierungen von den vorgefundenen Praxen erheblich abweichen.

Auf der anderen Seite steht die Gruppe der Langzeitpraktizierenden, die mehr als 15-20 Jahre innerhalb einer Tradition partizipieren und für welche die Praxis in hohem Maße zu einer Routine geworden ist, die dabei aber zugleich Formen gefunden haben, wie sich die weltlichen Ansprüche des Laienlebens mit der jeweiligen buddhistischen Praxis arrangieren lassen. Zu dieser Gruppe gehören einerseits die Langzeitpraktizierenden in der Schülerrolle, andererseits die Langzeitpraktizierenden in der Lehrerrolle, die in der einen oder anderen Form die Praxen des jeweiligen Schulungsweges vermitteln.

Dazwischen sind zwei weitere, für die Erhebung interessante Gruppen zu verorten. Zum einen die Gruppe der existenziell engagierten Schüler, die den soteriologischen Anspruch der Lehren so verstehen, dass die buddhistische Praxis ins Zentrum ihres Lebens rückt. In Hinblick auf die Entwicklungstypik macht es Sinn, diese Gruppe vor den Langzeitpraktizierenden zu verorten, da diese Phasen als zeitlich begrenzt zu sehen sind. Beispielsweise mag es innerhalb eines tibetischen Schulungsweges durchaus noch als angemessen betrachtet werden, zwei der traditionellen drei Jahres-Retreats intensiver Meditationspraxis zu absolvieren. Spätestens dann wird der Schulungsweg üblicherweise aber als vollendet angesehen und es wird den Absolventen zugerechnet bzw. zugemutet, wieder vermehrt weltliche Verantwortung zu übernehmen.²¹³ Als vierte im Zusammenhang unserer Untersuchung interessante Gruppe sind die mäßig involvierten Schüler zu nennen. Diese folgen zwar seit einigen Jahren mehr oder weniger kontinuierlich einem buddhistischen Schulungsweg, biografisch bleibt aber der weltliche Aspekt der Laienanhängerschaft im Vordergrund.

Als weiterer aufschlussreicher Vergleichshorizont wurden zu allen Gruppen zudem *Drop-outs* befragt, also Menschen die zunächst einem der Schulungswege gefolgt sind, sich dann aber wieder von ihm abgewendet haben. Soziologisch gesprochen handelt es sich hierbei um Akteure, bei denen die sekundäre Sozialisation in ein Lehrsystem des westlichen Buddhismus nicht gelungen ist.

²¹³ Im Sinne der Selbstbeschreibung buddhistischer Schulungssysteme wäre davon auszugehen, dass dann insbesondere bei den Lehrern hinreichend „Weisheit“ erreicht worden ist, sodass sie sich wieder mitfühlend und verantwortlich der Welt zuwenden können.

Im Sinne einer mehrfachen komparativen Analyse werden hiermit sowohl Entwicklungsdimensionen sichtbar als auch standortabhängige Positionierungen zum jeweiligen Schulungsweg – und dies mit Blick auf die Spezifika der einzelnen Schulungs- und Lehrsysteme.

Insgesamt wurden 120 Einzelinterviews und 10 Gruppendiskussionen geführt, jeweils verteilt auf die sechs untersuchten Schulen. Die Interviews haben durchschnittlich eine Länge von etwa 90 Minuten. Das kürzeste Interview dauerte 35 Minuten, das längste knapp vier Stunden. In einzelnen Fällen wurden Nachinterviews geführt, um über interessante Aspekte zusätzlichen Aufschluss zu erhalten.

Die Interviews wurden in Anlehnung an Dressing und Pehl (2013) transkribiert. Dabei wurde wörtlich transkribiert, also nicht lautsprachlich oder zusammenfassend. Die Interpunktionszeichen wurden zugunsten der Lesbarkeit geglättet. Sinnabbrüche werden durch »/« gekennzeichnet, besonders betonte Wörter und Äußerungen durch Großschreibung. Längere Sprechpausen werden in einfachen Klammern in Sekunden angegeben. Ebenfalls in einfachen Klammern werden nonverbale Äußerungen der Interviewteilnehmer (etwa Lachen oder Seufzen sowie Geräusche) notiert. Auslassungen hingegen werden mittels eckiger Klammern markiert.

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.²¹⁴ 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

²¹⁴ 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 Sinngebung in ihrem habituellen Handeln kommt. Dabei dokumentiert sich, wie der buddhistische Weg vor allem als ein Lernprozess aufgefasst werden kann, der auf Veränderung der Sinngebungsprozesse 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 Begegnungspaar 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.²¹⁵

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.

²¹⁵ 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 dement sprechend 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 Verücktes“, erinnert sich aber ebenso an „transzendentale“ 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 Missfalls 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 sooo 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 ja 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 ereignete. 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,²¹⁶ 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.

²¹⁶ 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=FgZD0qrVfNI>, 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 eindrücklichen Sprech- und Atemrhythmus einhergeht.²¹⁷ 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 Mantraten 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 transzendenten 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.²¹⁸

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 Transzendenzen in die Immanenz, also in die konkrete Lebenspraxis eingeführt und mit Evidenz ausgestattet werden.

Es soll also rekonstruiert werden, wie hier immanent eine transzendentale 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 transzendenten 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

²¹⁸ 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 sensiv 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 wahrgenommenen 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 *Phoua*-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.²¹⁹ 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 Mantriren 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 Mantriren 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. Sonder 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 Mantriren 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 selbstevident 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 transzendentale 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 rassende Kopfschmerzen gehabt.

Interviewer: Gleich von Anfang an?

Frau Kraft: Ja. Relativ schnell. Viel Kopfschmerz und ich fand es sauanstrengend. 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 kriegen 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 Mutterhattest, 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 transzendenten 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.²²⁰ 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 aktionsistischen 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 reflektierterer 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. Aufsehenerregende 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 transzendentale Merkmale einer höheren Wirklichkeit darstellen, denn Produkte der verwendeten Suggestion.²²¹

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.²²²

Doch bei Frau Kraft wie auch den meisten anderen interviewten Schülern finden sich keine dramatischen Zeichen, sondern „nur“ der Kontakt 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 Selbstdäuschung aufsitzten, 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 Menschenwohnt 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 schmerhaft. 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 verbunden 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 *Amitābha* 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 Geschehe – wenn überhaupt – erst wesentlich später an. Oftmals zeichnen sich Initiationen vielmehr dadurch aus, dass eine Reflexionssperre aufrechterhalten 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 Amitābha 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.²²³ 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 *glaublich* 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 mitführenden 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 transzendent? 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 darüber, 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 äußereren 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.“ Wenn gleich 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 Nichtverständens (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 Lehrerinteraktion, 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 Begehrten 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 Heilserwartungen 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, klopft 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.²²⁴ 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.²²⁵

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) gerahmt wird, muss hier offen bleiben.

²²⁵ Eventuell gründet eine solche (scheinbar typische) Suchbewegung darin, dass versucht wird, das Unsagbare bzw. Un-informierbare (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 Markwart²²⁶ 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.²²⁷ 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 Aufbegehen 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 Aus-sitzens 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 was“) 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,²²⁸ um was es hier eigentlich geht. Damit garantiert Autorität performativ den Ausschluss von Kontingenzen.

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 Sinngebung 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 weißt 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.)²²⁹

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 Leute ziemlich prüfen und ich denke, das war eine Prüfung. Ich meine, war ein Uding, 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 weggeht, 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 (Gerausch) 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 blinckte 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 Lehrer sowie durch die Referenz auf die prinzipielle „Einsichtsfähigkeit“ des Adepts 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.²³⁰

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 Eindeutigkeit (richtig/falsch) ausschließlich Meister Markwart zugeschrieben wird („Das ist erstmal ein *Unding* vor 120 Leuten“), folgt dem Aussitzen der Demütigung im Rahmen der eingebüten 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 einzige richtige Lösung.

Der Leser erhält hier eine Rekonstruktion des bedingten Entstehens von Einsicht. Wie jede Sinngebung 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 Gefühlausbruch (das Weinen auf der Rückfahrt) und die kommunikative Ablehnung des Gehörten noch als Immunisierungsfunktionen²³¹ 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 weggeht“) 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 Unangenehmsten 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 Sinngebung 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. Anderseits 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.²³²

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 ungebührliches 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.²³³ 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 bewusstlose 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.²³⁴ 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 Einblicke 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.

²³³ 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.

²³⁴ 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.²³⁵ 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“ dargelegt 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 bedeutsam. 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 Sinsuche(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 reiges 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“²³⁶ vorgekommen. An den ersten beiden Tagen habe sie jeweils sogar ein „*Bhanga*-Erlebnis“ gehabt²³⁷ 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

²³⁶ 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.

²³⁷ *Bhanga* (bzw. *bhangāu-passāna*) 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 gesegelt. 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 drauf 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 hingegeben.

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 aufgewiebelt hat, das/ Wenn ich dann gesessen 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 „gesessen“ 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 Gegen teil 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“.²³⁸ 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 Lehrern²³⁹ 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 Verrat 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 Verrat 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:

Franz 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 Ssana. 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 *Sāsana* 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“²⁴⁰; „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 gelehrten 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 Tolle²⁴¹ und der Neo-Advaita-Bewegung.²⁴² 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-spirituelles 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 rausgekramt 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 werte 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 programmaticischen 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 abzulegen.

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 (habit) 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 Lachen²⁴³ 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 einzige 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 (*habit*) zukommt:

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

Fran 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 Übertriebung. 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.²⁴⁴

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 einzunehmen 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“.²⁴⁵

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.²⁴⁶ 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 formulierte Bildungsprozess in Bezug auf bodenlose bzw. freischwebende Welt- und Selbstbezüge verbleibt damit weiterhin in der Spezifität 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 gesessen. 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 Kreises²⁴⁷ („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

²⁴⁷ 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 Lernebenen. 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 aufgereggt. 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 gelehrtete 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 Orthodoxy beladenen Konflikte mit den für sie bedeutsamen Lehrerpersönlichkeiten erscheinen nun entschärft. Insbesondere die zuvor sehr kritisch erfahrene Beziehung zu dem Assistentenlehrer 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 Ransom 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 Streb- samkeit, 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 weiß/ 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 äußereren Umstände ihres Berufs keine positiven Perspek- tiven 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 wirk- lich gut geht“. Diese Widersprüchlichkeit lässt sich nur durch die Be- rücksichtigung verschiedener Beobachtungsperspektiven auflösen. Die „Gründe“, warum es ihr nicht gut gehen *müsste*, sind mit gesellschaftli- chen Erwartungen unterfüttert, es sind also externe Gründe. Demgegen- über 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 angemerkt 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 transzendentale 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 transzendenten 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 transzendentierende Form.²⁴⁸

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 Prinzip 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 Praxiserungenchaften auf seinen Expertenstatus verweist:

Ole Nydahl: Beim Tod, bin ich, Tod bin ich ja der Experte, nicht? Ich habe wohl hundert, die haben jetzt gerech/ 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.²⁴⁹ 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 wahr-genommen 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 erfahrt, 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 *Amitabha*. Lama Ole Nydahl spricht daraufhin von der Erfahrung riesiger Freude und betont, dass es sich um das „größte Geschenk“ handele, 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 Buddhadhimmels 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 Vertilgung 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 habitualisiert 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 transzendentale 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 Medizinern 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 Bezeichnem bestehen, erscheint angesichts des Zeichens unbedeutend. Man sieht es doch! Wieder gelingt performativ der Kurzschluss zwischen der evidentiellen 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 monokontextural – 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 selbststredend 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 sowie 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 irgend-einer 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 schlaftrigen, tragen und melancholischen Geist. Der Körper ist dann leicht und ohne Müdigkeit. Die Wahrnehmung und das Bewusstsein sind auch leicht und beweglich.“ (Dōgen-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 verzahnend 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 Prinzip, 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 halb bewusst gibt es solche Motive. Und daher weiß ich nicht, ob ich zurzeit noch ein halb bewusstes 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 eine 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 Entzagung 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 erhellt, klärt und befreit der Samādhi von einem schlüfrigen, trägen und melancholischen 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* aufsitzten, 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 abgelenkt 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 Meditationsschülern 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 (*paticca 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 Begehrten 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 Eszenzlosigkeit (*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,²⁵⁰ 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 entschwindet – 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 verröhrt 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 „durchgesessen“, 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 („*sankharas* da aufzuwirbeln, die einfach tiefer liegen, die wiederum dann wesentlich stärkere Schmerzen verröhrt 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 *Vipassanā*-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 einsitzige 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 Assistentenlehrern 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 raufgeholt 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 schmerzhafte 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 *Vipassanā*-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 gewordenen 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 bilden 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 hervorzulokken, 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 evolviert, wobei eben diese mit ihren destruktiven Potentialen mit dem Verweis auf ihre Vergänglichkeit (und damit Bedeutungslosigkeit) zugleich wieder eingehetzt 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 konzentратiv-vertiefende Einzunehmen oder zu erlernen, sondern es geht hier um eine bestimmte Form des Verstehens, die enaktiert 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 Vergangenem – 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.²⁵¹

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 Begehrten. 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 Begehrten 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 Begehrten, 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.⁴ 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.²⁵² 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 *Selbstverdung 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 Reflexionsperren etablieren müssen, um die Reproduktion der soteriologisch wirksamen Praxis nicht zu gefährden.²⁵³

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 Parodoxie 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 Adepen 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.²⁵⁴ 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 Adepen, 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 geschnittenes 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 Ernsthaftheit 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 pyramidaler 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 Sabaf. 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 verstorbenen 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 Spalte 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 Spalte 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 abgespaltet. 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 angedeutete 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 Kontingenzen 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 kommt 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 aufgebauten *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 orthodoxe 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 könnte, 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.²⁵⁵ 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 Favorisierung *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 ausdrückt, die Technik so auszuüben „wie sie der Goenka unterrichtet“ hat, der individuellen Auslegung eines Interpreten unterliegt, einer Interpretation also, die genauso von „Ego“ gespeist ist, wie der Wunsch nach Veränderung.²⁵⁶

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, Reformer, 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 Kontingenzen.

In der *Vipassanā*-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 Instruktoren 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,²⁵⁷ 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 *Vipassanā*-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 Rinpoche – 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 aufrechterhalten 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 ganze 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 mit geführte 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“ könnte vielmehr nur „intuitiv“ sein und dementsprechend könnte 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“.²⁵⁸ Gleichzeitigwohntabergerade 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 Sinnsschichten der Immanenz und der Transzendenz zu schlagen vermag. Denn nicht nur bleibt die Sinnssphäre 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.²⁵⁹

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.²⁶⁰ Die Erwartungshaltung gegenüber dem Lehrer ist immer eine Erwartung von Authentizität in Hinblick auf außergewöhnliche Erfahrungen an der Grenze von Immanenz und Transzendenz.

²⁵⁸ 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.

²⁵⁹ „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)

²⁶⁰ 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,²⁶¹ 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 Kontingenzen 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 zugesehen 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* transzender 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 Anwesenden 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 verstehre. 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 transzenderen 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“²⁶² 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 einzige 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 Kommunikationen 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.²⁶³ 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 absorbiert, 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 Sinsphären 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 Schulenbildung, 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 aus gehen, 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 *Hyakujō* seinen Schüler *Ōbaku*, „Wo warst du?“ *Ōbaku* antwortete, „Ich habe im *Daiyū*-Berg Pilze gesammelt.“ *Hyakujō* fragte, „Hast du einen Tiger getroffen?“ Sofort brüllte *Ōbaku* als Tiger. *Hyakujō* hob die Axt auf und tat, als ob er damit den Tiger erschlagen würde.“

Öbaku gab seinem Meister *Hyakujō* eine Ohrfeige. *Hyakujō* 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* „*Öbaku* 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.²⁶⁴

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* „*Öbaku* brüllt als Tiger“, das die Mündigkeit in besondersbrisanter Weise und vor allem auch gänzlich performativ aufzeigt, wieder

²⁶⁴ 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 Aufbegehrn 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 einzige mögliche Form der Aufrechthaltung 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 enttäuschen 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.²⁶⁵ 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.²⁶⁶ Auf diese Weise werden Schüler und Lehrer auf abstrakter Ebene symmetrisiert²⁶⁷ – die Beziehung zwischen ihnen nimmt hier zum ersten Mal die Form einer komplementären Ko-Produktion an.

Als Kontrast zu solch einer symmetrierten 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 so genannten 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 paradoyer 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 Sinnsschichtungen wird durch die gemeinsam hergestellte Beziehung und die damit einhergehenden notwendigen Verstehensprozesse in der Kommunikation nochmals verkompliziert. Ein Scheitern des Einsatzes geschickter Mittel wäre 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 „Obaku 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“.²⁶⁸ 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 affirmsiert 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.²⁶⁹

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

²⁶⁸ 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.

²⁶⁹ Weiter unten werden wir sehen, dass der *Rinzai*-Zen keineswegs diesen „nai-ven“ 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 affiniert. 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.²⁷⁰

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 „Führungsstadt“, welche die individuell gestaltete Praxis der Adelten 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 Unbekannte bleibt 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 Führungsstadt, 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 unhintergehbar. 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 habitueller Ebene unvermeidliche Strenge und Hartnäckigkeit der Lehrer ist dafür ebenso nötig wie eine entsprechende Erwartungshaltung auf Seiten der Schülerschaft – die Erwartung, mit Hilfe der durch Erfahrung angereicherten 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 transgressiven 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 wisdom* (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 aufscheinenden Reflexionen und Erwartungen hinsichtlich des „verrückten“ Lehrers beschreibt uns die Rigpa-Anfängerin Ursula Klinge, wie sie noch darüber nachdenkt, was es mit dem *crazy wisdom* auf sich haben könnte. Die folgende Passage ist gerahmt durch die Frage, ob sie Sogyal Rinpoche 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 Zentrums; 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 mitansehen 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 Klinges 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.²⁷¹

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.²⁷²

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 abgedeckt 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 handelt 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 (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 noch 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 Sexlüsterling 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 (Dhammadaya) 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.²⁷³ 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 Missverständen 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 Auskunftsreudigkeit 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 proponierten „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 (wohlgerne aus der Retrospektive) sagt „ich konnte das mir nicht mehr schön reden“, betont er nochmals die bereits oben angemerkt 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 Sinnebene 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.²⁷⁴

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 Übungsojekt 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 transzendentieren oder ihre Sehnsucht oder sonst was und eigentlich ein Stück weit diesem Menschen überhaupt nicht gewachsen sind, also in keiner 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 is, 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 könnte:

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 darvor, 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.²⁷⁵

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)

²⁷⁵ 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?²⁷⁶

„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

²⁷⁶ 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 Kristallisierungspunkt, 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).²⁷⁷ 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 fundiert 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.²⁷⁸

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* von-einander 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

²⁷⁸ Heinz von Foersters „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 Rituallen 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,²⁷⁹ 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 bezeichbar 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 könnte sich der Schüler, wie Herr Sloterdijk ausführt, provokativ oder probend einer Position auf Augenhöhe nähern. In gewisser Weise ist das „Anschnauzen“ 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 perse als kommunikationsvermeidend gesehen werden können (s. ausführlicher Kap. II.4), würden sich die Beziehung und die Situation in völliger Kontingenzen 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 angelauft 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-Erwiderung 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 ge-
genwärtig.“

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 Reaktion*. 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 einzige „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 Nichtzweieheit, 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 überhöhender 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: *Bhumi*) 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.²⁸⁰

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 Gleichtes 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 Erste-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 Sinnogenese 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 befreienenden *cutting through* – das zunächst durch ein Lachen angesichts des Unsinns, 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 Münder 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.²⁸¹ Frau Henschel geht jedenfalls

²⁸¹ Dramaturgisch wird hier von Frau Henschel die klassische Heldenreise exploriert, 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 Matzakis (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, anderseits 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 *Vipassanā*-Meditation gewissermaßen aus der Prozessdynamik ihres buddhistischen Schulungsweges ausschert 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 Helden 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 intensivierter 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 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 irgendwas, 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 transzentalen, 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 rumgebrödelt 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*,²⁸² 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 gesessen. 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 Wissenden, einerseits im Hinblick auf das ihm bestätigte Erleuchtungserlebnis, andererseits als Zen-Meister. Bemerkenswerterweise sieht er die Bemühung, seinen Geist für eine längere Zeit zu beruhigen, in der Perspektive 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 inzwischen vielmehr nur noch ein Mittel, den Schüler an eine Haltung zu gewöhnen, die nicht mehr durch die Kontrollbedürfnisse des sprachlich verfassten Ich-Bewusstseins formatiert ist. Insofern es gelingt, die Schüler mit solchen Bewusstseinsvorgängen vertraut werden zu lassen, könne das Bewusstsein leichter in Erleuchtungserfahrungen hineinspringen:

Herr Sloterdijk: Ja, ja. Ja, wäre/ ist nicht/ wäre nicht wichtig, weil es einen 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 Körperbewusstsein 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 wirklich 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 wissen, wer ich bin, also die 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 weggleiten.

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 dauenegriffene 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 durchgeguckt, 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 reinfallen 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. Paradoxe Weise 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 Begehrrens 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 Schneider 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-Prinzips²⁸³ 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 wachsamem, 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 Erfahrungsräums 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 schmerhaft, 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 (*bhangānupassanā-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 zusätzlich 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 rein-kommt, 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 Verliebens 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 wahnhafte Gedanken ergreifen, um erneut Struktur aufzubauen. Dahingegen könnte 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 Adepts 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 glückselig 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 habituell 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 illusioriär 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 Buddhenschaft. 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 transzendentieren 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 Adeptsen 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) Sonst 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 großer, 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 Übungsobergegenstand 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 beurteilunglosem 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 Rinpoche Leibesfülle („warum ist der so dick? Kann der denn erleuchtet sein“). Zunächst liegt hier die Implikation nahe, dass der Lama seine Sinnesgeküste nicht in den Griff bekommt und entsprechend nicht als heilig betrachtet werden kann.²⁸⁴ 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 eingeklamert, 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 befreende 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.²⁸⁵

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 Schutzenkreises 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 Kristallisierungspunkt 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.²⁸⁶ 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.²⁸⁷ 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 enttäuschen, 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, außertägliche 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).²⁸⁸ 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 gesessen 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 schmerzhafte 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.²⁸⁹ 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 gelehrt Atemmeditation (*Anāpāna*) und der Einsichtsmeditation (*Vipassanā*) markiert.

²⁸⁹ 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 spielen 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 wohlberüchtigte 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 schmerzhafte 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 esotischen Kryon-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 Kryon angefangen. Habe es bei den Kursen, gut ich habe danach nur noch einen Kurs gegeben, das nicht angegeben 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 Nirvana, 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 „Leichenfeldbetrachtung“ 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 Körp/ 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 mit entscheiden, 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 Channellings 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.²⁹⁰

Es ist an dieser Stelle weder der Ort noch die Absicht, die mit einer solchen esoterischen Weltsicht verbundenen Unstimmigkeiten zu kritisieren. Ob man an Jungfrauengeburten, 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 Geglubte 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.²⁹¹ 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.²⁹²

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.²⁹³

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 unbezweifbarer 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 Essenziellosigkeit 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 glückten *Phowa*-Praxis. Demgegenüber taucht die Frage vergangener und künftiger Reinkarnationen in den Erzählungen fortgeschritten er Praktizierender und insbesondere der buddhistischen Lehrer entweder nicht mehr auf²⁹⁴ oder es wird freimütig offenbart, dass man in Bezug auf metaphysische Fragen nicht zwischen Illusion und Wahrheit unterscheiden, also es selbst nicht wissen könne.²⁹⁵

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.²⁹⁶

Die Radikalität der Mystik scheint durch die Einbettung in die leichter verdaulichen religiösen und magischen Anschauungen gleichsam geähmt 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.²⁹⁷

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.“

296 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.

297 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 Ausgleichsbemühungen 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 unfreiste, 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 wahrhaftiger 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 einzige 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 wahrgekommenen 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 Zummung, 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 Eigenmitteln, 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 erfahrbar 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 dürfen, 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 propositionalen Strukturen 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.²⁹⁸ 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.²⁹⁹ 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,³⁰⁰ denn das Subjekt ist dann nicht mehr im Bedeutungsnetz einer immer auch gefühlten und damit subordinierenden Sprache gefangen.³⁰¹ 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, Auffmunterung und Einfühlung aufrichten und stark machen, sie können mich aber auch mit ihrer Ablehnung, ihrer Missgunst und ihrer Distanzierung beunruhigen und vernichten. Der außengeleitete 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 Unterworfen – 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.³⁰²

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.³⁰³ 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 schmerhaft oder ekstatisch, glückhaft überrascht werden“ (Oevermann 2008, S. 19). Hier offenbart sich die menschliche Leiblichkeit in besonderem Maße als eingesetzlich 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.³⁰⁴

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 Vermittelzungszusammenhängen 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 deutend angeeignet wird.³⁰⁵ 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. Paradoixerweise 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)

Letzter Zyklus: Die Moderne, das Absurde und die Suche nach Spiritualität

Kehren wir nun zum Ausgangspunkt dieses Buches zurück. Der westliche Buddhismus, so haben wir eingangs mit Ferry vermutet, bietet eine soteriologische Vision an, die im Camusschen Sinne im Absurden gründet. Der buddhistische Heilsweg zielt nämlich darauf ab, „zu einer Welt-sicht zu gelangen, in der die Frage nach dem Sinn verschwindet“ (Ferry 1997, S. 32). Die buddhistische Lehre vom Nicht-Selbst und die hiermit verbundene Vision, die eigentliche Befreiung in die Einsicht und damit gleichzeitig in die Auflösung der Ich-Illusion zu legen, erscheinen dabei zunächst befreindlich.

Die *buddhist studies* haben zudem aufgezeigt, dass in den traditionellen buddhistischen Ländern nur wenige Menschen an *nibbāna*, dem Heilsziel des Buddhismus, interessiert waren. Selbst unter den Mönchen widmet sich in Südostasien nur eine Minderheit jenen meditativen Praktiken, die zur Erleuchtung führen sollen. Im Vordergrund stehen vielmehr primär religiös geprägte Formen der buddhistischen Praxisausübung, wie etwa Segnungen und Zeremonien an den Lebensübergängen.

Demgegenüber sind die im Westen lebenden Menschen, die sich intensiver mit den buddhistischen Lehren beschäftigen, in hohem Maße an den meditativen Praxen des Buddhismus interessiert. Ihnen erscheinen weniger die traditionellen oder folkloristischen Elemente des Buddhismus attraktiv, sondern sie sind vor allem von dem Wunsch getrieben, Frieden und Befreiung aus den verwirrenden Sinnzumutungen der Gegenwart zu finden. Auch der Wunsch, Erleuchtung zu erlangen, ist als Motivation sehr verbreitet.³⁰⁶

Die Beziehungsgeflechte moderner, zeitgenössischer Verhältnisse sind komplex und verwirrend. Unsere Kultur ist in eine *Vielheit* rechtlicher, ökonomischer, religiöser, familiärer und moralischer Verhältnisse aufgefächer, die nicht in einer Kosmovision zur Einheit gebracht werden können. Unsere Selbst- und Weltverhältnisse sind verzweigt, erscheinen oftmals widersprüchlich und finden dementsprechend nur schwer zu einer narrativen Einheit (vgl. Fuchs 2010). Auch überzeugt die Aufforderung der etablierten Kirchen zum Glauben nicht mehr ohne weiteres, obwohl bei vielen Menschen weiterhin die Sehnsucht bestehen bleibt, an etwas zu glauben, wenngleich Spiritualität heute tendenziell in Form einer Praxis gesucht wird, die sich im Hier und Jetzt die eigenen Evidenzen erschafft und nicht erst auf ein zukünftiges Himmelreich warten lässt.

³⁰⁶ Siehe für Deutschland etwa Matsudo (2015).

Aus dieser Perspektive wirken die buddhistischen Lehren (zunächst) in eigentümlicher Weise modern, denn sie eröffnen den Weg zu einer erfahrungs- und erlebnisbasierten Spiritualität, an die gerade in hohem Maße individualisierte Menschen anschließen können. Zudem treten sie als Religion ohne Schöpfergott – zumindest auf den ersten Blick – rationaler, aufgeklärter und friedvoller auf als die Heilsangebote der monotheistischen Religionen. Vor diesem Hintergrund verwundert es zunächst nicht, dass die unterschiedlichen buddhistischen Schulen im Westen einen breiten Resonanzboden gefunden haben und dass buddhistische Denkfiguren in verschiedener Form sogar in die Populärkultur eingedrungen sind. Sei es in Form von Hollywoodfilmen und Pop-Avantgardisten (Seager 1999, S. 33ff.), der Integration von meditativen Praktiken in therapeutische Settings,³⁰⁷ Massenveranstaltungen mit dem Dalai Lama oder der Buddhafigur als attraktivem Werbeträger: der Buddhismus ist populär und erscheint vielen Menschen im Vergleich zum Christentum oder Islam derzeit als die sympathischere Religion,³⁰⁸ was sich durch entsprechenden Gewinn an gesellschaftlichem Einfluss äußert.³⁰⁹

Der westliche Buddhismus steht hiermit unweigerlich im Spannungsfeld von einerseits Popularisierung, Therapeutisierung bzw. gar einer In-Dienst-Stellung für die Technologien des Selbst (vgl. Foucault 1988; Rose 1996) und andererseits einer soteriologischen Perspektive, welche die Fixierung auf und die Anhaftung am Ego als Ursache des Leidens benennt und diese überwinden zu können beansprucht.³¹⁰ Die Zuflucht zu buddhistischen Praxen kann damit als Ausdruck einer „expressivistischen individualistischen Kultur“ und zugleich als durch die Kritik und den Wunsch nach Abwendung von ebendieser motiviert gesehen werden (Taylor 2002). Hierbei ist zu beachten, dass im Westen wohl kaum einer von seiner Mitwelt gezwungen wird, eine buddhistische Praxis aufzunehmen, im Gegensatz zu den Ursprungsländern, in denen die verschiedenen Richtungen des Buddhismus in die jeweilige (auch alltägliche) Kultur eingewoben sind.

Im Zentrum dieses Buchprojektes stand der Versuch, dem soteriologischen Eigenanspruch der buddhistischen Lehren nachzugehen und entsprechend zu schauen, wie und ob die Aufnahme einer Praxis mit einer

³⁰⁷ Siehe etwa Baer (2006), Kabat-Zinn (2003) oder Michalak et al. (2012). Zu einer anspruchsvollen und der buddhistischen Lehre auch in theoretischer Hinsicht gerecht werdenden Integration von Meditation in ein Drogentherapieprogramm siehe Studer (1998).

³⁰⁸ Siehe Maher et al. (2008) sowie für Deutschland George et al. (1996).

³⁰⁹ Wuthnow und Cadge (2004) schätzen auf Basis einer empirischen Untersuchung, dass jeder achte Amerikaner bereits Kontakt mit dem Buddhismus hatte oder von ihm beeinflusst wurde.

³¹⁰ Siehe zu den komplexen Lagerungen der Vorstellungen und Konzepte innerhalb des westlichen Buddhismus die Studie aus dem Raum Berlin von Prohl und Rakow (2008).

Transformation der Selbst- und Weltverhältnisse von Praktizierenden einhergeht, die sich ernsthaft einem buddhistischen Weg verpflichtet haben. Dabei erschien uns der Buddhismus zunächst als recht abstrakte theoretische Konzeption, die aus dem indischen Denken heraus eine soteriologische Vision entwickelt, die wiederum im tibetischen Buddhismus und im Zen-Buddhismus eine besondere Prägung erfährt.

In den einzelnen Schulen des Buddhismus – sei es im Westen oder in den Ursprungsländern – werden die buddhistischen Lehren nochmals in spezifische Formen übersetzt, welche die abstrakten Lehrkonzepte in konkreten Erfahrungsräumen lebendig werden lassen. Im Rahmen unseres Projektes lieferten uns insbesondere Interviews mit engagierten fortgeschrittenen Praktizierenden (darunter viele Langzeitpraktizierende und Meditationslehrer) einen empirischen Zugang zu den hiermit verbundenen Prozessen. Vor allem vor der Kontrastfolie von Anfängern und weniger engagierten Schülern wurden die Besonderheiten der spirituellen Orientierungen und der hiermit verbundenen Selbst- und Weltverhältnisse der Adepten einer Schule deutlich.

Dabei wurde mit Rekurs auf die Phänomenologie nach Maurice Merleau-Ponty und die Reflexionslogik Gotthard Günthers ein integrativer Zugang vorgestellt, mittels dem sich Erfahrung, Leiblichkeit, Ich-Du-Perspektivität und divergierende kulturelle Lagerungen als körperlich verankerte polykontexturale Arrangements verstehen lassen. Auf Basis von drei vergleichenden Fallrekonstruktionen konnte zunächst deutlich werden, dass in den unterschiedlichen buddhistischen Schulen recht verschiedene Lehr- und Praxisformen zum Ausdruck kommen.

Hier werden also die abstrakten buddhistischen Lehren in unterschiedlicher Weise in eine jeweilige Praxis übersetzt. Zudem konnte sichtbar gemacht werden, wie sich Reflexion, Erleben und Praxis auf jeweils spezifische Weise ineinander verzahnen, welche Bedeutung die Lehrer-Schüler-Beziehung für das Verhältnis hat und was unter dem Heilsziel, also der „Frucht“ der buddhistischen Praxis konkret verstanden werden kann.

Im abschließenden Kapitel wird es nun darum gehen, einige übergreifende Befunde zu bündeln und diese in einen weitergehenden Diskussionskontext zu stellen. Nicht zuletzt wird die Frage der Besonderheiten der buddhistischen Soteriologie nochmals in Bezug auf die Ergebnisse der empirischen Rekonstruktion zu erörtern sein. Denn schließlich handelt es sich bei dieser Arbeit um eine der ersten soziologischen Studien, welche die buddhistische Praxis selbst in den Blick nimmt, also systematisch danach fragt, was die Adepten in Hinblick auf ihre Selbst- und Weltverhältnisse eigentlich machen, wenn sie sich einer buddhistischen Praxis intensiver widmen.

IV.1 Nichts wirkt

Wie an verschiedenen Stellen bemerkt, handelt es sich bei *nibbāna* um eine soteriologische Vision, die sich positivsprachlich nicht verorten lässt, was schon in der üblichen Übersetzung des *Pāli*-Begriffs als „Verlöschen“ deutlich wird.

Im Folgenden versuchen wir zu verstehen, warum gerade eine solche paradox anmutende Heilsanlage – das Nicht-Ich als Lösung – dem individualisierten westlichen Menschen als ebenso brauchbare wie wirksame Blaupause für seinen soteriologischen Pfad dienen kann. Hierzu ist es hilfreich, sich nochmals die vorrangig von der soziologischen Systemtheorie stark gemachte Unterscheidung von psychischen Systemen und Kommunikation zu verdeutlichen (s. ausführlich Kap. II.6). Demnach kann nur die Kommunikation Nicht-Seiendes in ihr Prozedere einschließen. Erst durch sie können Gegenstände auftreten und einen Informationswert bekommen, die nur *negativsprachlich* formulierbar sind, also nicht mit einer positivsprachlichen Repräsentation einhergehen (z. B. die *Leere* oder Gott). Anders formuliert kann einzig im Rahmen von Kommunikation etwas instruktiv werden, das durch das Sein bzw. Bewusstsein nicht erreichbar ist.

Nur weil Kommunikation bewusstseinsfrei operiert, kann durch sie etwas aus einer transzendenten Sphäre, die nicht von dieser Welt ist, in die Sprache eindringen, wodurch es schließlich auch für Bewusstseinsprozesse relevant werden kann. Dies eröffnet die Möglichkeit der Immanenz von Transzendenz, da auf diesem Wege das absolut Andere, das, was durch das Bewusstsein nicht erreicht werden kann, in den Bereich des Seins der Phänomene eintritt. Zugleich ist Transzendenz als notwendiges Desiderat einer jeden Kommunikation anzusehen. Denn Kommunikation beruht per se auf Sinn, der in der Reflexion der Kontingenz und Geschlossenheit von Sinnprozessen unweigerlich auf eine Grenze stoßen muss, die jeden Sinn prekär erscheinen lässt (denn kommunikativ vermittelter Sinn ist letztlich durch nichts anderes gedeckt als durch Kommunikation selbst).

Hiermit entsteht Bedarf nach Supplementen, mittels derer es in der Kommunikation gelingen kann, sich über den Verweis auf etwas ihr Äußerliches – also über Transzendenz – kommunikativ an den inneren Kreis ihres eigenen Sinnprozesses rückzubinden, um auf diese Weise gleichsam den Sinn ihres Sinns zu bestätigen. Damit eine solche kommunikative Operation gelingen kann, sind Kontingenzformeln nötig, die gleichsam als flexibel beschreibbare semantische Operatoren an der Grenze des Bestimmten und Unbestimmten, des Existents und Nichtexistents zu verorten sind.

Im Christentum fungiert der Begriff „Gott“ als Kontingenzformel zur Etablierung einer Brücke zwischen Immanenz und Transzendenz, um so eine kommunikative Antwort auf das Problem des soteriologischen

Letztverweises auf Sinn zu ermöglichen.³¹¹ In den buddhistischen Lehren bildet der Begriff „*nibbāna*“ das Verbindungsglied, um die Spannung zwischen Existenz und Nichtexistenz, zwischen Sinn und Absurdem, zwischen Tod und Leben produktiv werden zu lassen.

Die kommunikative Raffinesse einer solchen negativsprachlichen Fassung von Erlösung besteht in der geschickten Kombination von semantischer Spezifizierung und inhaltlicher Unbestimmtheit. *Nibbāna* kann im Sinne einer zweiwertigen Logik als Negation von Sein verstanden werden (als Verlöschen, als das Ende des Leidens) – oder aber im Sinne einer mehrwertigen Logik als Negation der Alternative von Sein und Nichtsein und damit als Verweis auf ein Drittes, das Sein und Nichtsein umschließt (das Todlose als neue Reflexionsperspektive).³¹²

Die Kontingenzformel *nibbāna* erlaubt, zwischen diesen beiden Interpretationen zu oszillieren, ohne dabei zu einer endgültigen Lösung gelangen zu müssen, bzw. diese Art der Kommunikation zeichnet sich geradezu dadurch aus, nicht zu einer eindeutigen Lösung zu kommen. Oder um es stärker zu formulieren: Nur weil *nibbāna* als soteriologische Leerstelle in seinem Bedeutungshof mehrdeutig bleibt, kann der buddhistische Pfad glaubhaft erscheinen und zugleich sein soteriologisches Potential entfalten. Dementsprechend verwundert es nicht, dass auch die buddhistische Philosophie bis heute zwischen diesen beiden Polen pendelt.³¹³ Die Bedeutung von *nibbāna* wird demnach entweder *ex negativo* darin gesehen, dass hiermit die negativen Geisteszustände und Leidenschaften ausgelöscht worden sind, weshalb mit dem physischen Tod auch der erleuchtete Meister verschwindet. Oder man folgt der altindischen Auffassung, dass es ein

³¹¹ Siehe zur Rolle der Negativität und der sinnkonstitutiven Bedeutung von Unverfügbarkeit, Unmöglichkeit und Entzogenheit aus einer religionsphilosophischen Perspektive Rentsch (2010).

³¹² Homolog zu diesen Reflexionsverhältnissen formuliert Lévinas aus einer religionsphilosophischen Perspektive: „Das Unbekannte des Todes, der sich nicht von vornherein als Nichts gibt, sondern der korrelativ ist zu einer Erfahrung der Unmöglichkeit des Nichts, bedeutet nicht, daß der Tod eine Region ist, aus der niemand zurückgekommen ist und die folglich in der Tat unbekannt bleibt; das Unbekannte des Todes bedeutet, daß die Beziehung zum Tod sich nicht im Licht vollziehen kann; daß das Subjekt in Beziehung zu dem ist, was nicht von ihm kommt. Wir können auch sagen, daß es in Beziehung mit dem Geheimnis steht.“ (Lévinas 1984, S. 43)

³¹³ Erleuchtung als Form von „Endstation“ zu verstehen, scheint ein sehr populäres und wirkmächtiges Bild zu sein, das viele Adepten im Westen und Osten anzieht. Die Erwartung eines gewissen Seinszustandes, der sich irgendwie bewusstseinserweiternd ausbreitet und in dem man bis zum Lebensende verweilen könnte, scheint hoch attraktiv. Auch die buddhistischen Lehrsysteme selbst befeuern solche Erwartungen, bspw. im *Theravāda*-Buddhismus durch die Perspektive des finalen Austritts aus *samsāra* (*parinibbāna*). Die Erwartung eines finalen, festen Ortes der Erleuchtung findet sich auch in den Erzählungen über den *Amitābha*-Buddha des „reinen Lands“.

ewiges, unvergängliches Bewusstsein gibt, das man erkennen kann, sobald einem klar wird, dass man nie von diesem Geist getrennt gewesen ist.³¹⁴

Es liegt in der Natur der Sache, dass auch die Gelehrten in dieser Frage nicht zu einer eindeutigen Lösung gelangen, denn es gibt keine Antwort aus dem Bereich eines induktiv, deduktiv oder anderweitig erschließbaren Wissens. In beiden Lesarten ist *nibbāna* nicht dem Bereich des Seins zugehörig und dementsprechend aus der Perspektive des individuellen Erlebens nicht erfahrbar. So wie der Tod nicht in den Bereich des Erlebens fällt – das Bewusstsein kann seine Nichtexistenz nicht wahrnehmen³¹⁵ – lässt sich auch kein Bewusstsein ohne Inhalt vorstellen. Selbst die subtilen meditativen Vertiefungen, die höheren *jhanās*, von denen die *Visuddhi-Magga* im Bereich der meditativen Sammlung berichtet, beruhen auf einer subtilen Raumvorstellung und -empfindung, haben also immer etwas und nicht nichts zum Gegenstand.

Nur im Rahmen von Kommunikation kann etwas Nicht-Existentes – oder um es in Anlehnung an Lévinas zu formulieren: etwas, das anders als Sein geschieht³¹⁶ – Bedeutung und Wirkung haben. *Nibbāna* – um es nochmals zu wiederholen – gehört nicht in den Möglichkeitsbereich bewusster Erfahrung. Es ist allein im Bereich der Kommunikation zu verorten, denn nur hier lässt sich über *das Nichts*, *die Leere* und anderes Transzendentales (also Nicht-Immanentes) *reden*. Nur hier kann *Negativsprachliches* zum Ausdruck kommen (Günther 1980), denn nur *weil* Kommunikation sinnfrei operiert (gemeint ist hier: ohne sinnliche Evidenz; gewissermaßen Sinnen-frei), kann sie deontischen Gegenständen inferenzielle Rollen zuweisen, die dadurch als Subjekte und Objekte in der Beziehung eines Menschen zu sich selbst Wirksamkeit entfalten können.

Die menschliche Psyche wiederum ist durch sozial angelieferten Sinn formatiert und kann mit ihren eigenen Bedürfnissen andocken. Schließlich gibt es viele Anlässe, die Menschen für Kommunikationsangebote empfänglich werden lassen, die Transzendentales in die Immanenz zu

³¹⁴ Insbesondere Albahari zeigt auf, dass dieser zweite Bedeutungshof von *nibbāna* schon in den Schriften des *Pāli*-Kanons angelegt ist, dass die Nur-Geist-Deutung also nicht erst mit den Schulen des *Mahāyāna*-Buddhismus als soteriologische Vision relevant wird.

³¹⁵ Um es mit Luhmann zu formulieren: „Den eigenen Tod kann man sich als Ende des Lebens vorstellen, nicht aber als Ende des Bewußtseins. [...] Alle Elemente des Bewußtseins sind auf die Reproduktion des Bewußtseins hin angelegt, und dieses Undsowider kann ihnen nicht abgesprochen werden, ohne daß sie ihren Charakter als Element des autopoietischen Reproduktionszusammenhangs verlören. In diesem System kann kein zukunftsloses Element, kein Ende der Gesamtserie produziert werden, weil ein solches Element nicht die Funktion eines autopoietischen Elements übernehmen, also nicht Einheit sein, also nicht bestimmbar sein könnte.“ (Luhmann 1993, S. 374)

³¹⁶ In Referenz auf Lévinas (1998): „Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht“.

holen versprechen, seien es die Unruhe in Hinblick auf die Frage des Todes oder die schuld- und moralbeladenen Spannungen zwischen Selbst- und Fremdbild und die hieraus erwachsenden Leiden.

So wie die imaginären Zahlen in der Mathematik einen Unterschied machen, der neue Lösungswege eröffnet, führt auch die soteriologische Kommunikation eine temporal wirksame Fiktion ein, die dazu beitragen kann, eine als belastend und zunächst unlösbar empfundene psychische oder psychosoziale Problemlagerung zu befrieden.³¹⁷ Ob real oder imaginär ist für den Soziologen an dieser Stelle unerheblich. Entscheidend ist für ihn, *dass* Beobachtungsoperationen stattfinden, die in der Praxis einen Unterschied machen, die beispielweise zu einer gefühlten Erlösung führen, wodurch eine Person die Welt und sich selbst aus einer anderen, weniger beunruhigenden Perspektive wahrnimmt.

Die buddhistischen Lehren vermitteln also eine Reflexionsbeziehung, die nur mit Hilfe von Kommunikation möglich ist und zwar mittels einer Negativsprache, über die sich in die diesseitige Welt etwas einführen lässt, was jenseits des Seins liegt. Wie bereits gesagt lässt sich diese Form der soteriologischen Rede nicht nur in buddhistischen Kommunikationszusammenhängen beobachten, sondern ist ein grundsätzliches Merkmal religiöser oder spiritueller Rede. Auch der christlich-jüdische Gott ist nicht von dieser Welt und lässt sich folglich nicht im Bereich des Seins finden. Auch er tritt erst über Kommunikation – also bewusstseinsfrei und damit jenseits von Phänomenen – in die menschliche Welt ein.

Das Besondere der buddhistischen Lehren, was sie gegenüber anderen religiösen Systemen auszeichnet, besteht in der radikalen Konzeption der

³¹⁷ Dass die Kommunikation von etwas, das nicht vorhanden ist, einen Unterschied macht, zeigt v. Foerster (hier zitiert nach Segal 1988) am Beispiel der Geschichte vom 18. Kamel auf: „Ein Mullah ritt auf seinem Kamel nach Medina; unterwegs sah er eine Herde von Kamelen; daneben standen drei junge Männer, die offenbar sehr traurig waren. ‚Was ist euch geschehen, Freunde?‘ fragte er, und der Älteste antwortete: ‚Unser Vater ist gestorben.‘ ‚Allah möge ihn segnen. Das tut mir leid für euch. Aber er hat euch doch sicher etwas hinterlassen?‘ ‚Ja‘, antwortete der junge Mann, ‚diese siebzehn Kamele. Das ist alles, was er hatte.‘ ‚Dann seid doch fröhlich! Was bedrückt Euch denn noch?‘ ‚Es ist nämlich so‘, fuhr der älteste Bruder fort, ‚sein letzter Wille war, dass ich die Hälfte seines Besitzes bekomme, mein jüngerer Bruder ein Drittel und der Jüngste ein Neuntel. Wir haben schon alles versucht, um die Kamele aufzuteilen, aber es geht einfach nicht.‘ ‚Ist das alles, was euch bekümmert, meine Freunde?‘, fragte der Mullah. ‚Nun, dann nehmt für einen Augenblick mein Kamel, und lasst uns sehen, was passiert.‘ Von den achtzehn Kamelen bekam jetzt der älteste Bruder die Hälfte, also neun Kamele, neun blieben übrig. Der mittlere Bruder bekam ein Drittel der achtzehn Kamele, also sechs; jetzt waren noch drei übrig. Und weil der jüngste Bruder ein Neuntel der Kamele bekommen sollte, also zwei, blieb ein Kamel übrig. Es war das Kamel des Mullah; er stieg wieder auf und ritt weiter und winkte den glücklichen Bauern zum Abschied lachend zu.“

Beziehung zwischen Welthaftigkeit und Weltlosigkeit als *Essenzlosigkeit* und Leerheit aller Phänomene (s. Kap. II.6).

Freilich zeigen sich in den verschiedenen buddhistischen Traditionen auch Varianten, welche die abstrakte Radikalität dieses soteriologischen Entwurfes (etwas) abschwächen. Man denke hier etwa an die Nur-Geist-Deutung, die einigen Schulen des *Mahāyāna*-Buddhismus als Grundlage dient und die Idee der Leerheit zu einem universellen Superbewusstsein verdinglicht, oder an das Pantheon der buddhistischen Gottheiten im tibetischen Buddhismus, die in ihren symbolischen Formen jeweils als konkretes sinnliches Gegenüber erscheinen und adressiert werden können.

Wir treffen hier auf vielfältige Versuche, die kaum auszuhalten Spannung zwischen der individuellen, sterblichen Psyche und der überweltlichen Reflexion des Todlosen durch religiöse Projektionen abzumildern. Dabei wird jedoch üblicherweise weiterhin mitgeführt, dass die eigentliche Befreiung nur dann möglich ist, wenn „die Bedeutung der Leerheit wirklich erkannt“ wird (Gampopa 1996, S. 245f.), wenn also im gleichen Moment verstanden wird, dass Projektionen nichts anderes als Projektionen sind.

Vor allem im Zen-Buddhismus zeigen sich eigenständige, über die indische Ideenwelt hinausgehende Versuche, das Unaussprechliche zum Sprechen zu bringen, etwa indem der Schüler aufgefordert wird, paradoxe Formen zum Gegenstand der Kontemplation zu nehmen (beispielsweise den „Geist, der kein Geist ist“, oder den „Geist, der als nicht-existierender Geist existiert“, oder den „Geist, der sich im Zustand des Nichts befindet“ (Izutsu 1986, S. 21)).

Die *Theravāda*-Schulen erlauben dahingegen eine symbolische Anbindung an die altindische Reinkarnationslehre und behalten damit eine Option der religiösen Rückbindung bei, während im Zen selbst in Hinblick auf die Frage, was nach dem Tode kommt, der Sinnhorizont abgeschnitten wird. „Keine Ahnung“ ist hier angesichts dieser existenziellen Frage die einzige angemessene Antwort,³¹⁸ um zu zeigen, dass man es verstanden hat. Denn demnach bleibt allein die Immanenz der Gegenwart, die gerade weil sie *ist*, zugleich transzendent erscheint und so kann im Sinne Wittgensteins die „Existenz der Welt“ selbst als Wunder begriffen werden (Wittgenstein 1989, S. 18).³¹⁹ Die Schulen des tibetischen Buddhismus

³¹⁸ Siehe zur Bedeutung von „keine Ahnung“ die Fallbeschreibung von Frau Roth in Kapitel III.2.

³¹⁹ Und weiter in Bezug auf das Dilemma positivsprachlicher Rede: „Nun bin ich versucht zu sagen, der richtige sprachliche Ausdruck für das Wunder der Existenz der Welt sei kein *in* der Sprache geäußerter Satz, sondern der richtige Ausdruck sei die Existenz der Sprache selbst. Aber was heißt es dann, sich des Wunders bei manchen Gelegenheiten bewußt zu sein, ein andermal dagegen nicht? Denn indem ich die Artikulierung des Wunderbaren vom Ausdruck *mit der Hilfe* der Sprache auf den Ausdruck *mittels der Existenz* der Sprache

wiederum liefern eine bunte Symbolwelt, die das Transzendentale mit dem Immanenten zu verwechseln erlaubt. Dadurch rückt die Verstörung und Beunruhigung, die das Negative hervorruft, in den Hintergrund. Stattdessen kann man sich wieder mehr oder weniger häuslich in den Ritualvollzügen und den hiermit einhergehenden Projektionen einrichten.³²⁰

Gerade die im Westen verbreiteten Formen des tibetischen Buddhismus sind in diesem Sinne mehr oder weniger stark religiös aufgeladen (nach Tugendhat als ein sich Einrichten in religiösen Imaginationen verstanden), während die Schulen des *Theravāda*- und noch stärker die des Zen-Buddhismus eher auf das mystische Verstehen im Sinne einer radikalen Immanenz fokussieren, mit der die Frage nach Sinn bedeutungslos wird. Die Symbolik des tibetischen Buddhismus bleibt hier bivalent und lässt zwischen verschiedenen epistemischen Perspektiven und Weltzugängen hin und her pendeln.

IV.2 Zweifel und Gewissheit

Für religiöse Kommunikation gilt allerdings, dass sie nur temporär beruhigen kann. Sobald das Gefühl der spirituellen Berührung abgeklungen ist, rücken andere kommunikative Angebote in den Aufmerksamkeitsfokus der Übenden. In diesem Moment würde ein Verweis auf Transzendenz leicht zum Widerspruch reizen. Der Glaube, der aus spiritueller Erfahrung erwächst, weckt also zugleich Zweifel und folglich ist die Oszillation zwischen beiden mehr oder weniger konstitutiv für die Rede von einer transzendenten Wirklichkeit.

Insbesondere die Hochreligionen haben in ihrer gesellschaftlichen Evolution unterschiedliche Formen entwickelt, die Möglichkeit des Zweifels mit Hilfe entsprechender institutioneller Arrangements zu integrieren. Eine Lösung besteht beispielsweise darin, die Kommunikation des Zweifels gewaltsam aus der Kommunikation zu verbannen, wodurch er nur auf Ebene der Psyche, jedoch kaum mehr explizit in sozialen Systemen zum Ausdruck kommt (dort ist nur noch das Bekenntnis zum Glauben opportun). In der funktional differenzierten Gesellschaft ist dieser Weg unter dem Primat der Religionsfreiheit in der Regel nicht mehr gangbar, denn in Anschluss

verlageret, sage ich wieder nichts weiter, als daß wir außerstande sind, das, was wir ausdrücken wollen, zum Ausdruck zu bringen, und daß alles, was wir über das absolut Wunderbare sagen, weiterhin unsinnig erscheint.“ (Wittgenstein 1989, S. 18; Hervorhebungen im Original)

³²⁰ Um mit Baecker zu sprechen: „Die Anschaulichkeit des Symbols“ verleitet „dazu, es mit der Sache zu verwechseln und sich mit der Manipulation der Zeichen statt der Sache selber zu begnügen“. Die religiöse Praxis und Kommunikation läuft dadurch „Gefahr, ihre Bindung und Kontrolle nicht mehr in einer zu verhandelnden Sache, sondern in der gelungenen Aneinanderreihung von passenden Symbolen zu suchen.“ (Baecker 2013, S. 219)

an Descartes und Kant ist hier die Unterscheidung zwischen Glauben und Wissen hinreichend stabilisiert und als kritische wissenschaftliche Perspektive institutionalisiert worden (vgl. Vogd 2010b, S. 125ff.).

Dies schließt aber nicht aus, dass auch heutzutage mehr oder weniger leicht Gruppendynamiken etabliert werden können, die bestimmte Formen der Nachfrage als Tabu erscheinen lassen. Vor allem *Rituale* stellen Formen zur Verfügung, mittels derer sich Zweifel besänftigen und beruhigen lassen. Sie fungieren als Kommunikationsvermeidungskommunikation, die impliziert, dass es um etwas Essentialles geht, ohne (potentiell ablehnende) Anschlusskommunikation zu erlauben (s. Kap. II.4). Rituale immunisieren damit gleichsam die Sphäre des Heiligen vor einem Zuviel an zerstörerischer Reflexion.

Nicht zuletzt kann die religiöse Praxis mit der immer möglichen Kritik an ihr so umgehen, dass sie den Zweifel als ihr immanenter Teil zu integrieren versucht. Man denke hier etwa an das kritisch emanzipative Potential, das Max Weber im Protestantismus entdeckt hat sowie an die hieran anschließende Einsicht Ernst Blochs, dass nur ein guter Christ ein guter Atheist sein kann (und umgekehrt) (Weber 2005; Bloch 1980). Religion und Vernunft gehen auf diese Weise zwar nicht logisch ineinander auf, können aber miteinander ein Arrangement eingehen, entsprechend dem es vernünftig erscheint zu glauben und unvernünftig, sich durch Zweifel an falscher Stelle und zur falschen Zeit paralysieren zu lassen.³²¹ Damit ein solches Abkommen auch in der Praxis stabil bleibt, bedarf es wohl einer Mischung aus Ritualformen, Tabus und Reflexionsformen, die auf manchen Ebenen Zweifel und Kritik zulassen, ohne hierdurch das Gesamtarrangement zu gefährden.

Auch in buddhistischen Lehrkontexten lassen sich solche Arrangements ausmachen. So laden die kanonischen Schriften einerseits dazu ein, die Lehren kritisch zu hinterfragen und nur das zu glauben, was man selbst überprüft hat. Gleichzeitig verweisen sie aber darauf, dass Zweifel, die im Fortschritt der Meditationspraxis aufkommen, inhaltlich nicht ernst genommen werden sollten, da sie nur geistige Bewegungen sind, die den Erkenntnisfortschritt behindern. Ebenso lassen sich in allen Schulen in unterschiedlichem Ausmaße rituelle Formen beobachten, wie etwa bestimmte Formen der Begrüßung des Lehrers, die Rezitation kanonischer Texte oder auch die Einbettung bestimmter Praxisübungen im Rahmen eines strengen, nicht hinterfragbaren Settings. Wir finden hier also spezifische Arrangements der gleichzeitigen Inklusion und Exklusion von Zweifel vor. So werden beispielsweise Schüler angewiesen, ihren Lehrer zu überprüfen und den Elementen der Lehrreden nicht zu blind zu folgen. Zugleich wird ihnen aber auch vermittelt, dass man während der Meditation nicht zu sprechen hat und im Lehrgespräch

³²¹ So auch James (1975) in Rekurs auf den „Willen zum Glauben“.

– das in der Regel an hochspezifische, rituell abgesicherte Kontexte gebunden ist – nicht über philosophische Fragen, sondern nur die Praxis betreffende Aspekte reden sollte, da sich solche Fragen bei entsprechendem Schulungs- und Entwicklungsfortschritt von allein klären würden. Auf diese oder ähnliche Weise lässt sich Zweifel in die spirituelle Praxis integrieren, ohne damit die Praxis selbst zu gefährden.

Solche Arrangements sind zunächst nicht ungewöhnlich und auch nicht auf spirituelle oder religiöse Kontexte beschränkt. Man kennt sie aus vielen Bereichen der Erziehung, in denen der Zögling dazu gebracht werden muss, an etwas teilzuhaben, das er noch nicht versteht.³²² Üblicherweise lassen sich hier unterschiedliche Phasen ausmachen. Zunächst werden die Haltung, die Rede und das Wissen der Anderen mimetisch übernommen, bis der Zögling merkt, dass die Konzepte nicht so funktionieren, wie er gehofft hatte und er zu zweifeln beginnt.³²³ Wenn die Sozialisation gelungen ist, verschwinden die Zweifel zwar nicht unbedingt, aber es hat sich mittlerweile eine gefühlte Bindung etabliert, entsprechend der die gemeinsam durchlebten Erfahrungen wie auch die durch Rituale generierte Gemeinschaftlichkeit soweit tragen, dass der Zweifelnde dabei bleibt und die hiermit verbundenen Praxen als Teil der eigenen Kultur empfindet. Auf diese Weise kann die Einsozialisation in eine religiöse Praxis in eine tragende kulturelle Form münden, die durch den möglichen Zweifel an den dogmatischen Sätzen nicht mehr grundsätzlich in Frage gestellt wird, denn innerhalb der Praxis geht es nicht vorrangig um Fragen, die vom Zweifel berührt werden können (s. hierzu etwa die Einsozialisation in die *Phowa*-Praxis des Diamantweg-Buddhismus).³²⁴

In Hinblick auf die hiermit beschriebenen Prozesse finden wir in buddhistischen Gemeinschaften also Rezeptions- und Sozialisationsdynamiken vor, die sich in ihrer Form nicht grundlegend von denen in christlichen oder islamischen Gruppen unterscheiden lassen, nämlich eine jeweils individuell spezifische Mischung aus Glaube und kultureller sowie gemeinschaftlicher Bindung. Bei diesem Befund stehen zu bleiben würde aber heißen, in den buddhistischen Lehren nichts anderes zu sehen, als eine kulturelle Praxis, deren Geschichten nacherzählt, variiert, geglaubt oder angezweifelt werden können – so wie man auch eine mehr oder weniger starke Bindung an nicht religiöse Mythen und Erzählungen empfinden kann.

Eine solche Perspektive würde erkennen, dass die buddhistischen Lehren einen besonderen soteriologischen Anspruch vertreten, an dem vor allem die existentiell engagierten Adepten andocken. Hier geht es also nicht

³²² Siehe zur Bedeutung von Rituale in der Schule etwa Wagner-Willi (2004).

³²³ Oder mit Wittgenstein ausgedrückt: „Das Kind lernt, indem es dem Erwachsenen glaubt. Der Zweifel kommt nach dem Glauben.“ (Wittgenstein 1992, S. 153)

³²⁴ Siehe diesbezüglich die Falldarstellung von Frau Kraft in Kapitel III.1 sowie die Schilderungen von Lama Ole Nydahl in Kapitel III.4.

nur um Kultur und Gemeinschaft, sondern auch um Heil und Befreiung. Zudem legen gerade die im Westen vertretenen buddhistischen Schulen hohen Wert auf meditative Praxen, die eine bestimmte Qualität von Erfahrungen vermitteln sollen. Wir haben es hier also mit einer besonderen Art der Verschränkung von psychischen Bedürfnissen, psychoaktiven Techniken und einem kommunikativ verfassten spirituellen Programm zu tun.

Schauen wir deshalb nun vor dem Hintergrund der vorangehenden Ausführungen zum Problem des Zweifels genauer auf die Charakterisierung der Stadien der Befreiung, welche die Lehrsystematik der *Visuddhi-Magga* benennt (vgl. Kap. I.1 und I.3). Dieses Mal betrachten wir den Stufenweg unter dem Blickwinkel der Differenz von Kommunikation und Psyche sowie der hieraus resultierenden Frage, wie sich beide Seiten in Hinblick auf Erleuchtung – also eine Erfahrung, die nicht erlebt werden kann – verschränken.

Rekapitulieren wir zunächst: Der *Stromeintritt* (*sotāpanna*) wird vor allem in der Tradition des *Theravāda*-Buddhismus als der irreversible Wendepunkt auf dem buddhistischen Pfad beschrieben. Mit ihm werden die drei Fesseln überwunden, nämlich Persönlichkeitsglaube (*sakkāyaditthi*), Zweifelsucht (*vicikicchā*) sowie das Hängen an Regeln und Riten (*sīlabbata-parāmāsa*).

Interessanterweise scheint mit diesen Kriterien der jeder religiösen Kommunikation innewohnende Keim des Zweifels geklärt zu sein. Ebenso scheint die für religiöse Praxen typische Bindung an rituelle Formen abgelegt zu sein. An die Stelle des durch gute Gründe anzweifelbaren Glaubens tritt hier eine auch in reflexiver Hinsicht sich selbst gewisse Gewissheit. *Regelmäßig ausgeführte Praxen oder Aspekte der Lehre, die vorher auf eine bestimmte Weise gesehen wurden, erscheinen jetzt in einem anderen Licht.* Buddhistischen Riten zu folgen – etwa bestimmte Mantriren zu sprechen, um eine bessere Wiedergeburt zu erlangen – erscheint in diesem Rahmen sinnlos. Ebenso scheinen unbeweisbare religiöse Vorstellungen und die mit ihnen einhergehenden Möglichkeiten des Zweifels an Bedeutung zu verlieren.

Mit Tugendhat lässt sich an dieser Stelle fragen, ob wir es hier überhaupt noch mit einem religiösen Modus zu tun haben, bzw. ob nicht von nun an primär eine mystische Haltung in den Vordergrund tritt, mit deren Hilfe der Mensch seine Egozentrik überwinden können soll. Aus der Perspektive des praktizierenden Meditationsschülers hätten wir es also mit einem *epistemischen Shift* zu tun, der auf bestimmten, sehr prägenden Erfahrungen aufreitet, um sich im Anschluss als Neukonfiguration des Selbst- und Weltverhältnisses zu manifestieren. Wie aber lässt sich in diesem Kontext das erste Merkmal des Stromeintritts, der Wegfall des Persönlichkeitsglaubens, verstehen? Wenn wir von der Unterscheidung von Kommunikation und Psyche ausgehen, kann diese Einsicht nicht bedeuten, dass das subjektive Zentrum des Erlebens verschwindet – denn

auch hier gilt, dass eine Nicht-Erfahrung nicht erlebt werden kann. Das kommunikative Postulat von *anattā* (Nicht-Selbst) darf also nicht als Auflösung einer konkreten Persönlichkeit missverstanden werden, sondern ergibt nur als subjektiv gefühlte *Reflexionsperspektive* Sinn, über welche die Beziehung eines Menschen zu sich selbst konfiguriert wird.

Aus dem Protokoll eines Interviews mit einer Zen-Praktizierenden zum Thema Erleuchtungserfahrung (satori):

Frau Berndres: „Abgesehen von dem Gefühl, dass ich unendlich glücklich war, kann ich nicht beschreiben, einfach irgendwie so total frei, leer, was weiß ich, keine Ahnung, einfach nur alles wirklich, als wenn es so, ja, so totale Ruhe, Stille, Friedlichkeit, Glücklichsein wie in so einem, weiß ich nicht, keine Ahnung. Und dann habe ich angefangen darüber nachzudenken, was da passiert ist. [...] Es ist wirklich, ich kann/ Eigentlich ist das nicht zu beschreiben und ich glaube, dass es auch für jemanden, der die Erfahrung nicht gemacht hat, völlig unglaublich erscheint, dass etwas, was alles/ wo alles da ist, sogar Denken, im sprichwörtlichen Sinne Denken, was wir darunter, wenn wir sprechen, meinen, selbst das ist in diesem Raum da, herzugehen und zu sagen: ‚Da war nichts‘. Das ist unlogisch. Aber ein solches Phänomen existiert. (2) Mehr kann ich dazu nicht sagen.“

Interviewer: „Also, es war in dem Sinne k-/ Also in der Tat war es wie danach eine Amnesie für den Zustand vom Bewusstsein? Also das, so würde man es/ würde ich das jetzt so beschreiben.“

Frau Berndres: „Ja.“

Interviewer: „Gleichzeitig waren Sie offensichtlich voll präsent, also sind nicht zusammengeschrumpft, keinen epileptischen Anfall, sondern Sie haben was gesagt?“

Frau Berndres: „Mhm [...] Du denkst da nicht mehr drüber nach, das heißt, es ist ins Unbewusste gehoben. Es ist aus einer leichten Bewusstheit heraus ins Unbewusste gegangen. So, wenn du das schon mal festhältst, bist du ja schon nicht mehr in einer Bewusstheit, sondern schon in einer Unbewusstheit gelandet. Und jetzt kommt ja noch was Zweites, was du lernst. Du lernst Übergänge kennen. Und zwar Übergänge, wo du merbst: Aha, ich mache jetzt eine Pause, ich atme jetzt ein, ich mache wieder eine Pause, ich atme aus, ich mache wieder eine Pause. Das heißt, du lernst Brüche kennen, Brüche! Und das ist auch ein ganz wichtiges Wort, denke ich: Brüche. Das heißt, wenn du in die satori-Erfahrung hineingehst, entsteht ja ein Bruch, nämlich bis dahin war ja alles so wie immer. Und dann gehst du aus der satori-Erfahrung heraus und dann entsteht wieder ein Bruch. Und diese Bruchstellen, die hast du gelernt ja zu erkennen. Und anhand dieser Bruchstellen kannst du sagen, es war etwas anders. Und dann kommt die Reflexion. Was war anders? [...]“

Interviewer: „Und was Sie mitbekommen, ist quasi/ Ist es ein Erstaunen, oder? Aber Glücklichsein, Frieden? Also danach ist eine Zustandsveränderung?“

Frau Berndres: „Ja, ist eine Zustandsveränderung, ja. Und interessant ist, dass diese Zustandsveränderung einen eigentlich danach nie wieder verlässt. Es ist jetzt zwei Jahre her. (2) Sondern diese Zustandsveränderung – und deswegen fand ich das gerade beim Tisch so interessant mit der veränderten Grundstruktur. [...] Es ist so, als wenn das einmal auf den Kopf gestellt worden wäre. Es gibt nicht mehr so diese, ich sage mal, wir Menschen haben ja oft so Unsicherheitsängste. Wir brauchen so das Gefühl: Ich muss mich irgendwo festhalten oder mich irgendwo anlehnen oder so. Gestern sagte noch eine Freundin von mir, die ich im Krankenhaus noch besucht habe, die sagte da zu mir, so das Gefühl haben, dass da jemand ist, wo ich mich anlehnen kann und so. So dieses Unsicherheitsgefühl, was wir Menschen ja oft haben, das existiert nicht mehr.“

Im Sinne der vorangehenden Ausführungen begreifen wir Erleuchtung also als kommunikativ vermittelte Reflexionsform, der keine phänomenale Qualität entspricht, die jedoch – und dies ist der spannende Punkt – im Kontext bestimmter Erfahrungen auch in psychischer Hinsicht dermaßen relevant wird, dass sich in Folge die epistemische Haltung eines Menschen zu sich selbst verändert. Kontraintuitiv zur Lehre des Nicht-Ich ist also die „Frucht des Pfades“ einzelnen Menschen zuzurechnen. Dementsprechend kann ein Lehrer seinem Schüler ‚Erleuchtung‘ attribuieren oder sogar zertifizieren. Ebenso können sich Schüler selbst zurechnen, ein Erleuchtungserlebnis gehabt zu haben. Es können aber auch strukturhomologe Erfahrungen durchlebt werden, ohne dass sie als solche herausgehoben und bezeichnet werden. Jedenfalls handelt es sich in all diesen Fällen weiterhin um Erfahrungen, die aus Perspektive eines subjektiven Zentrums gemacht werden (wie sonst könnten sie niemanden berühren und bei niemandem zu einem Wandel der Haltung gegenüber der Welt und sich selbst führen?).

Sofern man Erleuchtung mit Ich- und Subjektlosigkeit gleichsetzt, gilt streng genommen, dass es keine erleuchteten Menschen gibt. Es ist aber trotzdem sinnvoll, davon auszugehen, dass bei einigen Menschen eine tiefgreifende epistemologische Veränderung stattfinden kann, entsprechend der die Welt zwar weiterhin eine subjektiv empfundene bleibt, nun aber aus einer veränderten Perspektive betrachtet wird. Aus dieser Haltung heraus würden in der Tat Zweifel oder der Hang an Regeln und Riten keinen Sinn mehr ergeben, da sie aus der neuen Perspektive buchstäblich bedeutungslos sind.

Im Wittgensteinschen Sinne würde die Gewissheit, die auf diese Weise erlangt wird, auf einem neuen Sprachspiel beruhen, das mit einem veränderten Weltbild einhergeht und entsprechend dem auf eine andere Weise

zwischen wahr und falsch unterschieden wird.³²⁵ Mit den Erleuchtungserfahrungen (die nicht erlebbar, sondern nur aus der Retrospektive zugerechnet werden können) würde also das durch sozial angelieferten Sinn konfigurierte, jedoch individuell empfundene psychische Erleben so rekonfiguriert, dass in Folge der mystische Kern der buddhistischen Lehre unmittelbar evident erscheint. Praxis, Übung und Reflexionsform würden also in einer veränderten Weise zusammenfallen – und zwar als eine sich selbstbestätigende Praxis, die sich als *neue*, eigenständige Habitusformation hervorbringt.

An verschiedener Stelle haben wir die Möglichkeit eines solchen persönlichen Wandlungsprozesses mit Marotzki in Anschluss an Günther als Kontexturtransformation bzw. *Struktturnegation* bezeichnet: „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)

Der Schlüssel zum religionswissenschaftlichen Verständnis dieser Prozesse ist die *Negation* und dementsprechend stellt der Glaube hier die Gretchenfrage dar, an der sich die epistemologische Dynamik entfaltet. Wenn ein Mensch an etwas glaubt, sei es die Existenz Gottes (bzw. einer tantrischen Gottheit) oder ein Dogma, eröffnet sich unweigerlich die Option der *Inhaltsnegation* innerhalb der Kontextur des Glaubens. Es findet also unweigerlich eine Oszillation zwischen zwei Werten statt („es gibt Gott“ vs. „es gibt Gott nicht“). Dementsprechend bilden Theismus und Atheismus wie auch Dogmatismus und Kritizismus strukturell ein untrennbares Paar.³²⁶ Die *Struktturnegation* verwirft demgegenüber gänzlich die Alternative, dass es um Glaube oder Dogmen bzw. deren Kritik geht. Man denke hier etwa an den Agnostiker bzw. den agnostischen Mystiker, für den solche Fragen nicht (mehr) bedeutsam sind. Die *Strukturtransformation* bzw. *Kontexturtransformation* wiederum ist als Veränderung des Organisationsprinzips der Erfahrung zu verstehen. Denkbar ist hier etwa die Bekehrung eines zuvor areligiösen Menschen zum Glauben (die, wie gesagt nolens volens mit dem Keim des Zweifels einhergeht) oder etwa die Transformation einer religiösen Weltsicht in eine mystische Haltung im Sinne Tugendhats.

³²⁵ Siehe etwa: „Aber mein Weltbild habe ich nicht, weil ich mich von seiner Richtigkeit überzeugt habe; auch nicht, weil ich von seiner Richtigkeit überzeugt bin. Sondern es ist der überkommene Hintergrund, auf welchem ich zwischen wahr und falsch unterscheide.“ Und: „Sichere Evidenz ist die, die wir als unbedingt sicher annehmen, nach der wir mit Sicherheit ohne Zweifel handeln. Was wir ‚Irrtum‘ nennen, spielt eine ganz bestimmte Rolle in unserem Sprachspiel, und was wir als sichere Evidenz betrachten, auch.“ (Wittgenstein 1992, S. 159)

³²⁶ Siehe in diesem Sinne erneut Ernst Blochs (1980) „Atheismus im Christentum“.

Solche Transformationen sind nicht zu verwechseln mit der Konversion von einem Glauben zu einem anderen. Sich aus einer christlichen Prägung heraus der Hoffnung auf Reinkarnation zuzuwenden und sich einige Jahre später einer theosophisch geprägten Gruppierung anzuschließen setzt keinen fundamentalen Wandel der Selbst- und Weltbezüge voraus. Mit dem Wechsel der religiösen Anschauung kann vielmehr eine gleiche bzw. ähnliche Orientierung beibehalten werden. Demgegenüber kann der Wandel von einer religiösen Haltung in Richtung einer mystischen Orientierung als Kontexturtransformation verstanden werden, sofern wir mit Tugendhat Religion und Mystik als zwei nicht zu vereinbarende Weltzugänge betrachten, also erstere als egologisch motivierte Wunschprojektion und letztere als tiefgründige Einsicht in die Problematik der eigenen Egozentrik verstehen. In der ersten Variante, die aber auch in den buddhistischen Lehren kolportiert wird, erscheint die Hoffnung, dass man spirituelle Errungenschaften ansammeln bzw. von der Heiligkeit eines Lehrers profitieren kann, als illusionäre Wunschprojektion – denn auf dem Pfad gibt es nichts zu erreichen (oder anders herum: die Buddha-Natur ist immer schon da).

Welche Bedeutung einer solchen Strukturtransformation zugewiesen wird, ist von Schule zu Schule unterschiedlich. Insbesondere der *Rinzai*-Zen zielt recht stark auf die *satori*-Erfahrung ab. Dahingegen spielen Erleuchtungserfahrungen innerhalb der Lehrsysteme der von uns untersuchten Schulen des tibetischen Buddhismus praktisch keine Rolle, da die zentrale Praxis eher in der mimetischen Identifikation mit dem Lama bzw. dem durch ihn vertretenen transzendenten Buddha besteht (also darin, sich dem soteriologischen Ziel indirekt über Imagination anzunähern), als primär auf einen persönlichkeitsverändernden Durchbruch zu setzen.

Hiermit ergibt sich für den hohen Lama eine strukturelle Sonderrolle, weshalb der tibetische Buddhismus auch in dieser Hinsicht gewissermaßen religiöser anmutet als der Zen- oder der *Theravāda*-Buddhismus. Der Lama ist nämlich nicht einfach nur ein Mensch, der ebenfalls ein Praktizierender ist und als solcher eine Anleitungs- und Vorbildfunktion einnimmt, sondern er ist zugleich ein Heiliger, dem – je nach Stellung im System – übermenschliche Qualitäten oder gar moralische Unfehlbarkeit zugerechnet werden. Innerhalb der Didaktik des tantrischen Buddhismus wird die Glorifizierung des Lamas gar als besonderer Übungsweg gesehen. Denn die Didaktik des tantrischen Buddhismus beruht gerade darauf, in Bezug auf den Lehrer die Grenzen zwischen Rolle, Person und Mensch verschwimmen zu lassen, um die Schüler dergestalt auf besondere Weise berühren und inspirieren zu können.

Vor diesem Hintergrund fällt es schwer, einen Lama lediglich als Symbol zu nehmen, das auf etwas anderes verweist, ihn also nicht damit zu verwechseln, worum es in der Praxis eigentlich geht (nämlich um Erleuchtung als stabile Einsicht in die Veränderlichkeit und Essenzlosigkeit aller

sinnlichen Phänomene). Denn ein Lama tritt mit dem Gesagten selbst als Medium dieser Praxis auf und *scheint* damit eben diese Praxis selbst zu sein. Einen Lama und die mit ihm verbundene Heiligkeit wiederum als eigene Konstruktion zu begreifen, um auf diesem Wege die Bedingtheit der eigenen Konstruktionen als Netzwerk einer übergreifenden Beziehungs-natur erfahren zu können, ist ein Reflexionsschritt, von dem in unserem Interviewmaterial nur wenige, sehr erfahrene Schüler berichten.

Schilderung einer tantrischen Meditation auf einen Lama durch einen erfahrenen Praktizierenden, der sich seit mehr als 30 Jahren der Gelugpa-Tradition verbunden fühlt:

Herr Markowitz: „Und in dem Moment, wo du von Herzen Zuflucht nimmst zum Buddha und zum Dharma, in dem Moment bist du auch schon da, wo die Befreiung ist. Das heißt, in dem Moment sind alle schon befreit, weil der Buddha ist so begeistert sozusagen von dieser Zuflucht, dass Millionen von Buddhas praktisch in die Welt kommen und überall alle Leute glücklich macht. Das heißt, die ganze Zuflucht nimmt auch schon wieder einen Zustand voraus, der gewünscht wird. Das ist die erste Phase. [...] Die zweite Phase ist, vor mir im Raum, auf einem Thron, einer Lotusblüte, einer Sonnenscheibe, einer Mondscheibe befindet sich mein Lehrer in der Gestalt von Vajradharas, weil der Vajra spielt eine große Rolle dabei, da bin ich aber noch nicht so schlau. Das hat was mit Festigkeit und Stolz, Dharma-Stolz oder sogar Matra-Stolz, also Selbst-bewusstsein zu tun. Keine Weicheier, sondern kämpfen. Und er entsteht dort von blauer Farbe, Vajra und Glocke in den Händen, und in Um-armung mit einem weiblichen Gegenstück von sich selber und großes Glück und große Glückseligkeit erfahrend. Da ist der Lama. So. Dieser Lama ist aber, erst mal betrachtet, als deine eigene Konstruktion, explizit, und damit er mehr wird als deine eigene Konstruktion, werden die sogenannten Erkenntniswesen herbeigerufen, das heißt, dass dann also man sich vorstellt, dass das jetzt nicht nur meine Konstruktion ist, sondern dass das wirklich der Lama da ist. Von sich aus. Ja, wie geht es weiter? Dann nimmt man da also Zuflucht und wünscht sich, dass diese Verbindung mit dem Lama praktisch zum höchsten Glück führt. Und darüber freut sich der Lama so, dass er auf mein Haupt kommt und in meinen Körper hineingeht und mit mir verschmilzt. Wir werden eins. Das heißt, das hatte ich, glaube ich, schon mal/ die Befreiung wird auch als eine Art Begegnung und Verschmelzung gesehen. Es ist, glaube ich, auch in anderen Schulen nicht so. Also daher wohl auch dieses Symbol der Vereinigung, was mit Sex im normalen Sinne höchstwahrscheinlich nicht besonders viel zu tun hat, sondern dass die Überwindung der Zwei-heit die Voraussetzung ist praktisch für die Nichtdualität. Es sind nicht zwei, das heißt, eins ist ja zu wenig, zwei ist auch zu wenig, aber nicht zwei, das ist es. Das wird auch im Zen sehr betont, dass die Erleuchtung eine Begegnung ist. Da denke ich jetzt gerade drüber nach.“

IV.3 Transgression

Westliche buddhistische Praxis zielt in ihrem Eigenanspruch auf eine Kontexturtransformation und damit auf einen veränderten Habitus. Dies setzt im Sinne von Bourdieu eine „Gegendressur“ voraus (Bourdieu 2001, S. 220) und es liegt in der Natur der Sache, dass die hiermit verbundenen Prozesse gewissermaßen gegen den Strich der alten Gewohnheiten, also nur in gemeinschaftlicher Form³²⁷ – und mit Druck – vonstattengehen können. Eine solche Umerziehung setzt in der einen oder anderen Form *Transgression* voraus. Es braucht ein Mindestmaß an struktureller Gewalt, um Meditationsschüler dazu zu bringen, schmerzhafte physische und psychische Zustände während eines Zen- oder *Vipassanā*-Retreats aus- bzw. durchzusitzen. Ebenso bedarf es immer auch einer gewissen Härte und Strenge eines Lehrers, der (falsche) Erwartungen der Schüler enttäuscht. Dies wiederum setzt die Etablierung einer entsprechenden Hierarchie voraus, an deren Spitze der oder die Lehrer der jeweiligen Tradition stehen, die von einer Reihe von Helfern, Assistenten und Mitarbeitern unterstützt und begleitet werden.

Nur so ist es möglich, die Ordnung der jeweiligen Schule aufrechtzuhalten und zudem zwischen den divergierenden Erwartungen von Anfängern, mäßig oder gering beteiligten Schülern und existenziell engagierten Praktizierenden zu balancieren. Um die Disziplin und die jeweils spezifischen Dogmen der jeweiligen Schule bewahren zu können, sind Entscheidungen zu treffen. Es ist etwa zu entscheiden, ob und wer zu fortgeschrittenen Kursen zugelassen oder wer zu Ämtern innerhalb der Organisation ermächtigt wird. Gegebenenfalls wird auch der eine oder andere Störenfried aus den Kursen und der täglichen Arbeit ausgeschlossen – allein schon, um nicht die übergreifende Ordnung zu gefährden. Außerdem ist kontinuierlich Arbeit zu leisten, um die Grenze zwischen einer der orthodoxen Interpretationen und einer noch zu erlaubenden heterodoxen Interpretation der Lehren auszutarieren.

Die Gegendressur der buddhistischen Schulung lässt sich von ihrer Grundstruktur her deshalb kaum als demokratische Veranstaltung organisieren, sondern setzt ein mehr oder weniger autoritäres System voraus, das die Bereitschaft der Adepten verlangt, sich den Regeln der jeweiligen Schule zu unterwerfen und die Entscheidungen der jeweiligen Lehrer zu akzeptieren.

³²⁷ In diesem Sinne wird auch innerhalb der buddhistischen Lehren der Sangha (die Gemeinschaft der Praktizierenden) als konstitutiver Teil der buddhistischen Praxis aufgefasst. Dies steht im Einklang mit der habitustheoretischen Perspektive: Ein Privatbuddhismus wird nicht funktionieren können, da hier die Kraft fehlen würde, die mit der Selbstkonfiguration verbundenen Gefühle gegen den Strich der alten Gewohnheiten zu bürsten.

Die Rolle des buddhistischen Lehrers beschränkt sich jedoch nicht nur auf formale Kompetenzen, sondern er ist vor allem auch spirituelle Autorität. Zum einen unterstützt er seine Schüler in ihrer Praxisausübung und gibt ihnen Ratschläge und Anweisungen. Zum anderen ist er immer auch ein signifikanter Anderer, mit dem auf die eine oder andere Weise mimetische Identifikation gesucht wird.

In Hinblick auf den letzteren Aspekt kann der Lehrer also buchstäblich als Inkarnation der Lehren gesehen werden. Die hiermit verbundene unvermeidbare Vermischung von Rolle (im Sinne von institutioneller Funktion) und Mensch (als Vorbild für die eigene Praxis) führt zu einer Reihe von besonderen Lagerungen, wie sie in Kapitel III.5 ausführlich beschrieben worden sind. So eröffnet sich für den Schüler das Grunddilemma der Aufforderung, den Lehrer zugleich als Heiligen wie auch als normalen Menschen zu sehen.

Aus der beobachtbaren Spannung von Rollendistanz und Rollenidentifikation können wiederum Rückschlüsse gezogen werden, was die buddhistische Praxis im konkreten Leben (d. h. auch für einen selbst) eigentlich bedeuten kann. Oder anders herum: Wenn es gelingt, den Lehrer als buddhistischen Meister und zugleich als normalen Mensch wahrzunehmen und zu akzeptieren (mit all seinen Begrenzungen), ist es besser möglich, sich selbst in der gemeinsam vollzogenen Praxis als Mensch wiederzufinden und zu akzeptieren. Gerade aufgrund seiner persönlichen Idiosynkrasien wirkt der Lehrer deshalb als Mittler, der die abstrakten buddhistischen Lehren und Regeln lebendig werden lässt, um auf diese Weise zu zeigen, dass auch Buddhisten nur mit Wasser kochen können, ihre Praxis also kein Zauberwerk ist, sondern auch von anderen Menschen angeeignet werden kann.

Die hierbei verwandte Didaktik verwebt also in paradox anmutender Manier asymmetrische und symmetrische Elemente miteinander und lässt den Lehrer im Verhältnis zum Schüler sowohl als gleich (auch der Lehrer ist nur ein leidender Mensch, der Befreiung sucht) wie auch als fundamental anders erscheinen. Als *primus inter pares* ist er innerhalb der Traditionslinie seiner Schule als etwas Besonderes ausgezeichnet, doch als Praktizierender ist er Mensch und damit unterscheidet er sich nicht von anderen Menschen, die ebenfalls schon immer die Buddhanatur besaßen.

Das Bild des buddhistischen Meisters, der als authentischer Dharma-nachfolger autorisiert wurde, ist somit also ebenso notwendiger wie verführerischer Mythos,³²⁸ der gebraucht wird, um das besagte Spannungsfeld in der Lehre nutzbar zu machen. Zugleich wird hiermit aber auch willkürlicher Transgression Raum gegeben. Sich freiwillig einer Gegendressur hinzugeben setzt voraus, darauf vertrauen zu können, dass die

³²⁸ Siehe hierzu auch die Studie von Stuart Lachs (2014) zur Dharma-Übertragung im Zen-Buddhismus.

Lehren wirken werden und dass die Menschen, die diese Lehren anleiten, diese selbst authentisch verkörpern.

Ein solches Vertrauen wiederum erfordert, dass beide Seiten – Schüler und Lehrer – um das Dilemma dieser komplexen Lagerung wissen, dass sie also zumindest intuitiv erkennen, dass es sich in der Rollenbeziehung um ein Spiel handelt, das nur im Kontext der buddhistischen Unterweisung gilt, da andernfalls die Unterweisung nicht funktionieren würde. Die Lehrer-Schüler-Beziehung bedarf also ihrerseits eines institutionellen und rituellen Schutzes – sei es durch hinreichende Distanz zwischen beiden Seiten oder entsprechende Markierungen, die zwischen unterschiedlichen Kontexten unterscheiden lassen –, um zu verhindern, dass sich Übertragung und Gegenübertragung (also das, was Schüler und Lehrer ineinander sehen und zueinander empfinden) gegenseitig derart steigern, dass das Ziel der buddhistischen Unterweisung konterkariert würde.

Eine besonders fragile Dynamik ergibt sich hierbei vor allem bei den Schulen, in denen transgressive Übergriffe in der Lehrer-Schüler-Beziehung systematisch als Mittel angewandt werden, um Entwicklungsfortschritte beim Adepten zu evozieren (man denke etwa an die Demütigung im Rinzai-Zen oder an die Belehrungen, die sich auf das *crazy wisdom* eines tibetischen Lamas berufen). Gerade hier wird deutlich, dass die zusätzlichen Freiheitsgrade des Lehrers wiederum durch eine entsprechende institutionelle Rahmung ausbalanciert werden müssen. Es erscheint besonders wichtig, kommunikativ einen stabilen Rahmen aufzubauen, der indiziert, dass im gegebenen Moment Transgression geschieht, um zugleich im Kontext der buddhistischen Belehrung die hiermit induzierten Erlebnisse als Illusion, also als leer und bedeutungslos zu markieren. Dies kann nur funktionieren, wenn mit entsprechenden Mitteln (Rhetorik, Gruppendynamik, stabilisierende Rituale) ein hinreichend solider Kontext aufgebaut wird, der als didaktischer Modus der Belehrung identifiziert und verstanden werden kann.

Nur so kann der angewandte Trick zugleich als Trick wie auch als Nicht-Trick erkannt werden, wodurch eine neue Sicht auf die vermittelten Phänomene möglich wird. Indem beispielsweise die Demütigung zugleich als Demütigung wie auch als Belehrung (also als Nicht-Demütigung) verstanden wird, kann die hiermit hervorgerufene Erlebnisqualität der persönlichen Zerstörung als Einführung in die Natur des Selbst begriffen werden.

Auf diese Weise wird ein Kontexturarrangement möglich, das auch im spirituellen Erleben des Schülers produktiv genutzt werden kann. Gerade weil Kommunikation paradox und uneindeutig ist, kann die Oszillation der Selbst- und Weltwahrnehmung und hiermit auch die Kontingenz eben dieser Prozesse in den Blick genommen werden, wodurch die Selbst- und Weltverhältnisse in ein neues Regime kippen können. Dies setzt jedoch eben jene bistabile Rahmung voraus, die darauf beruht, dass der Lehrer den Schüler täuscht, um zugleich den Prozess der

Täuschung offenbar werden zu lassen. Es handelt sich hierbei gewissermaßen um eine künstliche Täuschung, einen „*artificial trick*“ (Dapsane 2014, S. 181ff.), der sich weniger einer bestimmten Lehrerpersönlichkeit verdankt, sondern vielmehr dem komplexen Setting der Belehrung – also der kommunikativen Dynamik der Gesamtsituation.

Das transgressive *crazy wisdom* eines Lamas oder eines anderen spirituellen Meisters ist vor diesem Hintergrund nicht per se problematisch, wenngleich es immer einbrisantes Instrument bleibt. Ein kritischer Punkt ist erst dann erreicht, wenn der Lehrer selbst Kommunikation und Realität zu verwechseln beginnt und die Lehrkommunikation in die rituell ungeschützte Alltagskommunikation überführt (man denke etwa an verborgene sexuelle Beziehungen mit Schülern). Denn dann würde der Lehrer nicht nur auf der Vorderbühne agieren, also von institutioneller Seite, sondern er würde auch auf der Hinterbühne die Sphären verwischen, wodurch das Arrangement implodieren würde.

Spätestens hier begäne der eigentliche Betrug am spirituellen Anliegen der Schüler, was man gegebenenfalls als Missbrauch benennen kann und darf. Der Lehrer würde dann die soteriologisch wirksame Negativsprache zu verraten beginnen, also seinerseits Transzendenz mit Immanenz verwechseln, wodurch auch die Institution, die er symbolisiert, diskreditiert würde. Religion und Spiritualität, dies lässt sich gerade an solchen Fällen lernen, setzt immer ein komplexes Arrangement von Einsicht, Zweifel, Glauben und getäuscht-werden-Wollen voraus.³²⁹ Eine Soziologie der Spiritualität kann hier zur Aufklärung beitragen, ohne zugleich das Anliegen der spirituellen Schulung selbst in Frage zu stellen.

Was jeweils als legitime oder illegitime Transgression empfunden, erfahren und bewertet wird, lässt sich wiederum nicht regulistisch, d. h. aufgrund formaler Kriterien entscheiden, sondern erschließt sich erst aus einer systemischen Betrachtung, die das Arrangement des spirituellen Trainings in ihrer jeweiligen kulturellen Einbettung in den Blick nimmt. Auf der einen Seite wird die buddhistische Schulung, wie jede Sozialisation, die auf eine Habitustransformation zielt, transgressive Elemente beinhalten.

Da die buddhistische Praxis jedoch von ihrem Eigenanspruch her nicht auf Unterwerfung zielt, sondern auf Ermächtigung zu höherer innerer Freiheit – also auf Subjektivierung –, ist die Frage der Würde und der wechselseitigen personalen Achtung auf der anderen Seite unmittelbar in die Lehrbeziehung eingewoben. Gerade die tantrische Lehrer-Schüler-Beziehung beruht auf der Idee, sich auf der Basis einer wechselseitigen Perspektivenübernahme gegenseitig zum besseren Menschen zu ermächtigen – nämlich indem man sich darin übt, einander von der „guten Seite“ her zu sehen, was wiederum auf die eigene Selbst- und Weltverortung rückwirken soll.

³²⁹ Siehe zur Vielschichtigkeit von Täuschung und Glaube in den neuen religiösen Bewegungen auch van Eck Duymaer van Twist (2014).

„Würde“ und „Achtung“ sind allerdings komplexe Begriffe, die sich nur aus den Kontexten einer konkreten Beziehungsdynamik heraus erschließen und dementsprechend nicht essentialistisch definiert werden können.³³⁰ Beziehungen wiederum sind in kulturelle Semantiken eingewoben, die konditionieren, was in welchem Kontext als legitimer oder illegitimer Übergriff, als spirituelle Ermächtigung oder als Missbrauch wahrgenommen wird.³³¹ Würde und Achtung bzw. deren Verletzung lassen sich in spirituellen Kontexten, wie in jeder Lebenspraxis, also gerade nicht als abstrakte Konzepte verstehen, sondern als konkrete Arrangements der Ökologie einer jeweils spezifischen Lebens- und Interaktionspraxis. Sie erschließen sich also nicht am formalen Kriterium der Anwendung oder Unterlassung eines bestimmten Verhaltens, sondern erst aus der Systemik einer unmittelbaren Dynamik.

Achtung und Würde offenbaren sich darin, in einer bestimmten Weise *als Mensch wahrgenommen und gesehen* zu werden. Die Verletzung der Würde zeigt sich dementsprechend nicht in einem konkreten Verhalten, sondern in der Missachtung einer ethischen Grammatik, die sich aus dem jeweiligen kulturellen Setting und den hierin integrierten Reziprozitätsregeln und -erwartungen ergibt. Erst hier entscheidet sich, ob die Täuschung, die Zurückweisung oder eine andere harte Intervention des

³³⁰ Um es mit Thomas Rentsch zu formulieren: „Denn weder liegt ein für allemal fest, wie personale Achtung und Würde näherhin verstehbar sind (und auch in keinem philosophischen Text!), noch wissen wir selbst jeweils schon abschließend und umfassend, was wir in den unübersehbar vielfältigen Lebenssituationen unter Personalität und Würde jeweils verstehen und verstehen werden. Wir finden dies selbst erst, auf unsicheren und unsicherbaren Pfaden, verwoben mit unseren sonstigen Lebenserfahrungen, inmitten unserer Verwendungspraxis heraus. (Denken wird z.B. an ‚Freundschaft‘ und ‚Liebe‘!) Wir sind, wie auch sonst, auf das Urteil der anderen angewiesen, um eigene Urteilsfähigkeit zu entwickeln. Es gehört zu unserem ethischen Sprachspiel, daß die Gebräuche hier nicht festgelegt sind. Die gesamte Ethik- und Religionsgeschichte zeigt dies ja. In alten Lebensformen kamen Würde und ähnliche Prädikate z.B. nur den Göttern und den Königen zu. Die Grammatik ist nicht determiniert; sie steht der Interpretation, der Deutung offen. Aber die ethische Grammatik ist mitnichten beliebig, subjektiv, relativ. Sie ist so mit unseren Tätigkeiten und Selbstverständnissen verbunden, daß im Zweifelsfall über Gegenbeispiele zu menschlichem, humanem Verhalten kein Zweifel herrscht. Unsere Gebräuche von ‚menschlich‘, ‚Achtung‘, ‚Würde‘ sind so mit reziproken Erwartungshaltungen verbunden, daß sich ihre praktische Gewißheit auch im Vertrauen zeigt, mit dem wir ihnen gemäß handeln. Dementsprechend zeigt die ethische Grammatik der Missachtung, der Verletzung und der Schuld in ihrer intersubjektiven Geltung, daß hier von Beliebigkeit und Relativismus keine Rede sein kann.“ (Rentsch 2000, S. 362f.)

³³¹ Im Falle der interkulturellen Begegnung von Lehrern und Schülern zeigt sich nochmals eine besondere Dynamik, da hier unterschiedliche kulturelle Erwartungen in Hinblick auf die Frage, wem welche Achtung und Würde gebührt, bestehen. Man denke etwa an die untergeordnete Stellung von Frauen in der traditionellen tibetischen Gesellschaft (vgl. Campbell 1996).

Lehrers als „geschicktes Mittel“ anzusehen ist, das den Schüler auf den richtigen Weg führen kann, oder ob sie niederen Motiven zuzurechnen ist.

Es liegt in der Natur der Sache, dass solche Prozesse allein aufgrund der Komplexität ihrer Dynamik so subtil gelagert sind, dass die Differenz von Gebrauch und Missbrauch selbst eine Unbestimmtheitsstelle darstellt. Deshalb können keine allgemeingültigen Regeln formuliert werden, an welchem Punkt die legitime Transgression aufhört und die illegitime anfängt. Dies schmälert jedoch nicht die Bedeutung dieser Unterscheidung, denn es geht hierbei um den alles entscheidenden qualitativen Sprung, ob und wann Vertrauen in Misstrauen umschlägt. Innerhalb des intersubjektiven Geltungsbereiches herrscht damit weder Beliebigkeit noch Relativität in Bezug auf die Frage, was Würde ist. Insbesondere für den existenziell engagierten Praktizierenden geht es gerade hier um alles.

Aus dem Interview mit Lama Ole Nydahl zur Rolle von Vertrauen in der Lehrer-Schüler-Beziehung:

Interviewer: „Äh und jetzt/ was ich jetzt eigentlich nicht erwartet hab, da wir hatten die Geschichte mit Sogyal Rinpoche und Rigpa und da taucht teilweise sowas Paralysierendes auf weil die teilweise diese Affäre, weil das im Geheimen bleibt, also so mit der Sexualität. Da wird nicht drüber gesprochen mit den Dakinis?“

Ole Nydahl: „Ja. Das war peinlich [...]“

Interviewer: „Äh und da// und das merke ich irgendwie, wo ein Leiden ist bei den Drop-outs, woll? Wo die teilweise ja, wenn die sechs, sieben, acht Jahre da sind, weil sie auf den Lama meditieren, also dann (Nydahl: Hm.) tantrische Meditation auf den Lama. Und dann aber/ er ja selber nicht da drüber spricht, also er sagt das ist ja geheim. Keiner spricht dadrüber, und dann sagen selbst die langen Mitarbeiter: Es ist/ Hilfe, Hilfe, da wir sind, also da k- da, das können die sich nicht aneignen als ein Teil. Also. [...]“

Ole Nydahl: „Nein, ich denke mit/ Also die meisten, die meisten Kulturen haben sexuelle Tabus und so weiter. Das ist wohl erst unsere (schmunzelnd, fast lachend) Generation, unser Teil von (Interviewer: Ja.) der Welt, der das nicht hat, nicht? Aber alle anderen haben es, nicht? Und die Leute werden oft mehr geehrt für das, was sie nicht tun, als für das, was sie gut tun, nicht? (Interviewer: Hm-hm, hm-hm.) Und so weiter, nicht? Und das ist halt so. Nee, das war peinlich mit ihnen, aber das Peinliche war nicht, dass ein paar Damen ihn besucht haben, das Peinliche war, dass er sie schlecht behandelt hat (lacht) das geht nicht. Das geht nicht, man kann da sein, nicht? Aber man muss nett sein, nicht? Man kann nicht die Leute unterdrücken und mal etwas versprechen und dann was wegnehmen und sowas. Denn das ist, das kann man nicht und das ist einfach, was/ ja das ist, was da passiert ist. Ich hab es gelesen, also die, die Texte da und habe gesagt (macht ein Pfeifgeräusch). Ja ich kenne ihn. Ich kannte ihn

seit den ersten Tagen, ich kenn ihn von den sechziger Jahren (Interviewer: Hm-hm.) und so weiter, nicht? [...]“

Interviewer: „Also, was ich faszinierend finde, also für mich, ich habe ja selber bei ihm mal ein paar Kurse gemacht, also die Lehren fand ich ja faszinierend. Also dass das einfach einerseits die Kurse können ja sehr viel bei einem bewegen, also und deswegen finde ich es ja eher tragisch.“

Ole Nydhal: „Ja es ist tragisch.“

Interviewer: „Das ist ja das Tragische.“

Ole Nydhal: „Es ist tragisch.“

Interviewer: „Weil auch die Leute sagen selber auch äh einerseits führ/ spüre ich, dass ich was sehr, sehr Wertvolles bekommen habe, aber jetzt weiß ich überhaupt nicht mehr, wie ich damit umgehen kann.“

IV.4 Kulturalisierung der Leere

Unsere Untersuchungen lassen deutlich werden, dass die buddhistischen Pfade der von uns untersuchten Schulen strukturlogisch nicht unbedingt auf Regression in eine ozeanische Extase hin ausgelegt sind, sondern zumindest ihrem Anspruch nach an Subjektivierung orientiert sind, d. h. an der Entwicklung der Fähigkeit, die Krisenhaftigkeit der eigenen Lebenspraxis als Ressource annehmen zu können.

Neben dem Ensemble des Widerspruchs von Erleuchtung und dem Problemfeld der Transgression innerhalb der Lehrer-Schüler-Beziehung tritt damit ein weiteres Paradoxon auf – die Routinisierung der Krise innerhalb organisierter Schulungsinstitutionen. Alle untersuchten Schulen bieten gleichsam vorformatierte Programme an, die auf das Unbestimmte verweisen. Dies kann innerhalb des Lehrsystems wieder reflektiert werden, etwa indem darauf aufmerksam gemacht wird, dass es sich bei dem Gesagten und Eingeübten nur um geschickte Mittel handelt, dass man hier also positivsprachlich nicht weiterkommt, wodurch umso mehr auf die negativsprachliche Dimension der Lehren und der Praxis verwiesen wird.

Zusammenfassend ist also festzustellen, dass die buddhistischen Lehrmethoden in erheblichem Maße standardisiert sind, ebenso wie die Lehren bereits seit Jahrhunderten kanonisiert sind. Wie in jeder Organisation treten auch in buddhistischen Schulen Personalprobleme auf. Wer hier Mitglied ist und mitmacht, braucht nicht unbedingt alle Aspekte des soteriologischen Pfades zu verstehen. Auch bei herausragenden Funktionsträgern wird die fundamentale Differenz zwischen Kommunikation und Psyche virulent, denn Kommunikation hat keinen Durchgriff auf die Psyche, was wiederum die Kommunikation schützt, denn das,

was die Lehren sagen, braucht (und kann) nicht am Verhalten konkreter Menschen – und noch weniger an ihrem Erleben – überprüft werden.

Aus diesem Grunde greift die bereits an verschiedener Stelle referierte Kritik von Robert Sharf am westlichen Buddhismus zu kurz (Sharf 1995). Auch wenn der Buddhismus in den traditionalen Ländern überwiegend in Form ritueller und religiöser Praktiken Verbreitung findet, verschwindet hiermit nicht das Potential einer soteriologischen Negativsprache, die jederzeit und an jedem Ort – und deshalb auch im Westen – ein menschliches Bewusstsein affizieren kann, das an sich selbst leidet. Auch wenn die ernsthafte Suche nach Erleuchtung nicht für jeden Menschen attraktiv ist, heißt dies nicht, dass die buddhistischen Lehren nicht genau so verstanden werden können – und in Hinblick auf ihre inhärente Semantik auch verstanden werden müssen.

Es wäre allerdings ein Missverständnis, Erleuchtung als konkrete, positiv charakterisierbare Erfahrungsqualität zu beschreiben. Denn zum einen geschieht dies auch innerhalb der einschlägigen Lehren nicht und zum anderen würde der Versuch einer solchen Beschreibung das eigentliche soteriologische Programm der buddhistischen Lehren konterkarieren. Schließlich ist hier explizit nicht das Ziel, einen bestimmten Zustand zu erlangen. Die tiefgründigere Bedeutung der Lehren besteht vielmehr darin, eine besondere Form der Koppelung bzw. Verschränkung von Psyche und Kommunikation zu erreichen, woraufhin existenzielle Krisen eine andere, vom Common Sense radikal abweichende Bedeutung gewinnen.

Man mag einen Meditationskurs oder den Vortrag eines Meditationsmeisters besuchen, weil man etwas Neues erleben möchte, sich nach einer neuen Ekstase sehnt oder die Begegnung mit asiatischer Religiosität derzeit angesagt ist, man also im Sinne einer Kultur des „expressiven Individualismus“ (Taylor 2002) neben anderen Formen populärer Spiritualität auch ein wenig Buddhismus mitnehmen möchte. All dies erklärt jedoch kaum die Hingabe, die Ernsthaftigkeit und das existenzielle Engagement, mithin die spirituelle Verzweiflung, welche insbesondere bei Adepts zu beobachten ist, die sich längerfristig einem buddhistischen Pfad verpflichtet haben.

Eine Soziologie der Spiritualität hat die soteriologische Sehnsucht sowie die Besonderheit der hier gegebenen Antworten zu berücksichtigen. Sie hat – nicht zuletzt auf Basis von Fallrekonstruktionen – zu verstehen, dass die Suche nach Spiritualität nicht im Widerspruch zu einem aufgeklärten Bewusstsein steht, sondern einer besonderen anthropologischen Lagerung geschuldet ist, nämlich der Möglichkeit, dass es insbesondere bei hochgradig individualisierten und subjektivierten Menschen immer wieder zu ernsthaften Erschütterungen der Seele kommen kann. Denn gerade die Beziehungen, die die menschliche Individualität und damit auch das Erleben der eigenen Subjektivität konstituieren und ermöglichen, sind per se *fragil*.

Das eigentliche Bezugsproblem von Spiritualität offenbart sich damit also nicht in der Frage, ob man aus Gründen wissenschaftlicher Vernunft oder sonstiger Wahrheitsansprüche die Elemente einer spezifischen religiösen Kosmologie glauben kann. Es liegt vielmehr in der besonderen *Poesie* negativsprachlicher Kommunikationsangebote, die auch dort Trost und Frieden spenden können, wo es aus Gründen einer zweiseitig verfassten Logik – die das Negative und Todlose nicht kennt – keinen Trost geben kann.

In diesem Sinne ist auch Latour zuzustimmen, wenn er den Modus bzw. die Existenzweise des Religiösen nicht in der Referenz des Glaubens sieht, also feststellt, dass die Wahrheitsansprüche der Inhalte des Glaubens nicht von Belang sind. Die Inhalte der religiösen Praxen können auf nichts verweisen und brauchen es auch nicht. Vielmehr definieren die „Wesen“ des Glaubens eine „Subsistenz, die sich auf keinerlei Substanz stützt“ (Latour 2014, S. 409). Sie entfalten ihre Kraft und Wirkung allein im Imaginativen. Sie können gerade deshalb die Wunden der Seele heilen, weil sie sich – wie die Seele selbst – imaginären Werten verdanken. Das paradigmatische Beispiel für solche Prozesse sind „Liebesbeziehungen“ und ihre „Krisen“ (ebd.). Denn gerade in der Liebe geht es um jene Form der Subjektivierung, die darauf beruht, sich einer ebenso wenig begreifbaren wie beherrschbaren Alterität auszuliefern, die einen zugleich ermächtigen wie auch zerstören, einen also zu höchster Subjektivität erheben wie auch in Verzweiflung und Einsamkeit stürzen kann.³³²

Entsprechend könnten Religiosität und Spiritualität als besondere Formen von Poesie angesehen werden, mittels der es gelingen kann, die oben benannten Verletzungen einzufangen und zu transformieren und zwar auf der Ebene eines Symbolprozesses, welcher zugleich den Leib berührt, und dadurch dem Sinnlosen eine im wahrsten Sinne des Wortes berührende Sinnlichkeit zu geben vermag, also das Nichts aus der destruktiven, depressiven Leere wieder in *Communitas* und Heiligkeit überführen kann.

An dieser Stelle finden viele der Kapitel dieses Buches zueinander. Wir begegnen mit Tugendhat einer anthropologischen Lagerung, entsprechend der das Selbstverhältnis eines Menschen umso problematischer sein muss, je individuierter und reflektierter dieser ist. Ebenso erscheint es aus praxistheoretischer Perspektive, insbesondere vor dem Hintergrund einer leiborientierten Phänomenologie kaum mehr fraglich, dass selbst Prozesse, die das Selbstkonzept und die Selbstwahrnehmung betreffen, hochgradig durch kommunikative Vorgänge formatiert werden. Leistung, Selbstwert und soziale Stellung sind in hohem Maße abhängig von den symbolischen Bewertungen durch Andere.

³³² Um es mit der Poesie von Emmanuel Lévinas auszudrücken: „Die Liebe ist nicht eine Möglichkeit, sie verdankt sich nicht unserer Initiative, sie ist ohne Grund, sie überfällt uns und verwundet uns und dennoch überlebt in ihr das *Ich*.“ (Lévinas 1984, S. 59; Hervorhebung im Original)

Was man ist, liegt nicht (nur) in einem selbst, sondern ergibt sich vor allem aus den kommunikativen Netzwerken, in die man eingebunden ist. Denn über diese werden jene symbolischen Welten aktualisiert, die einer *sozialen Identität* Status und Rolle zuweisen und – und dies ist entscheidend – auch das individuelle Empfinden in Hinblick auf die hiermit verbundenen Wertigkeiten und damit die psychologische oder *personale Identität* bestimmen.

Das (personale) Selbst kann nicht unabhängig von seiner jeweiligen sozialen Situiertheit gesehen werden. Im Extremfall starker sozialer Deprivation kann gar die Kohärenz dessen, was als Alltagsselbst erlebt wird, vollkommen zerfallen.³³³

Ein von seiner sozialen, semantischen und kulturellen Einbettung isolierbares Selbst lässt sich also nirgendwo finden. Was wir stattdessen vorfinden, ist eine *konditionierte Koproduktion von Körper, Psyche und Kommunikation*, aus deren semantischen, senso-motorischen und psychischen Flüssen sich das uns vertraute Ich gleichsam als Blase ausstülpt. Das, was wir üblicherweise mit unserem „Ich“ verbinden, ist aus dieser Perspektive nichts anderes als ein Sprachspiel, das wir aufgrund unserer kulturellen Prägung so und nicht anders zu spielen gewohnt sind. Entlang der Spielregeln attribuiert man sich ein Selbst und hat entsprechend einen Grund zu nennen, warum man eben so und nicht anders handelt.³³⁴

Aus der Innenperspektive handelt es sich hier weiterhin um eine gefühlte und existenziell unhintergehbare Realität, die aber, sobald sie als Bewusstsein die Bedingungen ihrer Entstehung erahnt, ihre körperliche und kulturelle Verbindung spüren kann. Damit schließen wir wieder an die Phänomenologie Merleau-Pontys an und interessanterweise auch an die romantische Seelenvorstellung. Nach dieser kann die Seele gerade nicht auf die mit dem Ich-Bewusstsein assoziierte Rationalität reduziert werden, weil sie eine unbewusste Tiefendimension besitzt, in der sowohl die biologische als auch die kulturelle Natur in leiblicher Erfahrung verbunden sind und in der Erfahrung des Einsseins mit sich selbst und mit der Natur empfunden werden können.

Hiermit bekommt auch das, was Martin Heidegger als „Seinsvergesen-
senheit“ bezeichnet (Heidegger 2006 [1926]), eine aktuelle Bedeutung. Wenn sich unser Dasein als entkörperlichtes und beziehungsfremdes Ich verdinglicht, entgeht ihm seine eigentliche existenzielle Bedingung, nämlich die Prozesshaftigkeit in den Netzwerken seines Lebens. Das eigentliche Selbstseinkönnen bleibt, wenngleich so nahe, verdeckt. In Anlehnung

³³³ Siehe hierzu etwa die Schilderung des Entführungsopfers Jan Philipp Reemtsma, „Im Keller“ (Reemtsma 1998).

³³⁴ Das neue Forschungsgebiet der *cultural neuroscience* kann aufzeigen, dass die jeweiligen Formen und Weisen der Attribution – und damit auch das hieraus resultierende Erleben – selbst wiederum als kulturell formatiert zu sehen sind. Siehe etwa Han/Northoff (2008; 2009).

an *Peter Fuchs* könnte man sagen, dass die Seele hier verdunkelt bleibt, da das Selbst ein Unjekt ist, also kein Sein hat, sondern nur relational als Prozess sukzessiver Unterscheidungen einer bedingten Entstehung zu begreifen ist (Fuchs 2010). Dies zu verstehen kann aber auf Basis der kulturell antrainierten Vernunft einer vermeintlich rationalen Gesellschaft, die nolens volens in der Subjekt-Objekt-Dichotomie gefangen bleibt und damit das verdinglichte Ich-Selbst reifiziert, nicht ohne weiteres gelingen.³³⁵

Die buddhistischen Lehren erscheinen dem westlichen Menschen gerade deshalb attraktiv, weil sie es erlauben, die Beziehung zwischen Welthaftigkeit und Weltlosigkeit in einer Weise zu rekonfigurieren, dass die Wiederaneignung einer sinnlichen Immanenz möglich wird, ohne dabei der negativen Seite der Welt, der immer auch möglichen Dekonstruktion von Sinn in Leere und Bedeutungslosigkeit ausweichen zu müssen (s. hierzu auch Varela et al. 1992). Sie führen in eine körperorientierte Spiritualität, in der die Selbst- und Weltverhältnisse als leiblich empfundenes Beziehungsnetzwerk erfahren werden. Dadurch kann die Sinnfrage in den Hintergrund treten, weil die Beziehung zu sich selbst – und damit auch zur Welt – gelebt wird und deshalb nicht mehr fraglich ist.

„Ist nicht dies der Grund, warum Menschen, denen der Sinn des Lebens nach langen Zweifeln klar wurde, warum diese dann nicht sagen konnten, worin dieser Sinn bestand?“ (Wittgenstein 1990, Proposition 6.521), scheint in Wittgensteins Worten die Lösung dieser existenziellen Frage zu sein, auf die es keine sprachlich formulierbare Antwort geben kann. Der Weg dorthin führt durch das Absurde im Sinne von Camus, nämlich dorthin, wo die „Vorstellung ‚ich bin‘, meine Art zu handeln, als hätte alles einen Sinn (selbst wenn ich gelegentlich sage, dass nichts Sinn habe)“ durch „die Absurdität eines möglichen Todes auf eine schwindelerregende Weise Lügen gestraft“ wird (Camus 2013, S. 70).

Mit William James sind die buddhistischen Lehren dementsprechend als Heilskonzeption anzusehen, die im Sinne der Zweimalgeborenen (s. Kap. II.1) – sofern der Weg konsequent beschritten wird – durch die existenzielle Depression führt. Die hieraus erwachsende Heiligkeit ist nicht

335 Während es in der Romantik noch gang und gäbe war, vom Gefühl der Einheit zu schwärmen, fehlt der gegenwärtigen Gesellschaft schlichtweg die Sprache spirituellen Erlebens. Heidegger radikalierte diesen Befund später bekanntlich als „Seinsverlassenheit“, um hiermit zu pointieren, dass es nicht das bereits entfremdete „Ich“ sein kann, das sich dem Sein zu- oder abwendet, sondern dass das Sein sich nur aus sich selbst heraus ereignen kann. Um in unserem Bild zu bleiben: Die betroffenen Menschen erleiden gewissermaßen einen Seelenverlust, weil sich ihnen das Sein nicht mehr offenbart. Oder anders formuliert: Gefangen in den neurotischen Gefühlen und Konstrukten der Spaltung des expressiven Individualismus ist es nicht mehr möglich, das Sein zu fühlen. Die Seele bleibt flach, wenngleich die Ahnung und das Bedürfnis nach Tiefe – oder einfach nur nach Leben – bleibt (Heidegger 1949).

die eines abgeklärten himmlischen Gefildes, sondern die eines Mitgefühls, das um die Tiefen und Abgründe der Seele aus gelebter Erfahrung weiß.

Als Religion ohne Gott bieten die buddhistischen Lehren dabei – mit Ausnahme des tibetischen Buddhismus – nur bedingt eine Projektionsfläche für personalisierbare Erlösungsfiguren. Selbst Buddha ist hier letztlich nur Inspiration, nicht jedoch ein Ort oder Ruhepol, an dem sich dauerhaft verweilen ließe. Die eigentliche Vision, die die buddhistischen Schulen anbieten, besteht vielmehr in einer soteriologischen Option, die man mit „Nachhausekommen im Sein ohne Sinn“ umschreiben könnte (Vogd 2014b, S. 175ff.). Diese Rückkehr ist nur als Praxis möglich – und zwar als gemeinschaftliche Praxis, innerhalb der sich in Form der Institutionen einer spirituellen Gemeinschaft eben diese Praxis reproduzieren kann. Damit das Nichts nicht einfach nur Nichts ist, bedarf es einer kommunikativ stabilisierten Negativsprache, die wiederum ihr soteriologisches Potential nur dann entfalten kann, wenn sie in eine Kultur überführt wird, die die implizite Bedeutung der hiermit verbundenen soteriologischen Vision als Praxis wirklich werden lässt.

Interview mit einer Vipassanā-Lehrerin, die seit 10 Jahren Kurse in der Tradition von Goenka anleitet.

„Mein erster Kurs [...] 1990 [...] ich war 36 [...] und ich kam aus dem Kurs raus eigentlich mit einer richtigen Depression, ist ja auch kein Wunder. Ich hatte auch nichts darüber angegeben, dass ich eigentlich depressiv war. Ich hatte sogar vor dem Kurs/ ach so, das müsste ich jetzt auch noch kurz dazwischen schalten, eine Therapie angefangen [...] Ich hatte aber ganz starke/ also ich kam nach Hause und fand das ganze Leben sinnlos, ich würde sagen, die Depression ist da so richtig aufgebrochen. [...] Ich kam dann aus dieser Depression und ich würde sagen, es hat sicherlich ein halbes Jahr gedauert, aber es ging doch immer weiter. Und dann kamen eben die Momente auch/ also ich habe 3 Jahre keinen Kurs mehr gemacht. Und ich habe einen 3-Tage-Kurs gemacht, der war ganz schrecklich. Da konnte ich mich überhaupt nicht (schmunzelt) konzentrieren, mir tat alles weh. Und ich hatte auch schon gedacht, das ist einfach nichts, das *Vipassanā*, weil ich las die Bücher, ich hatte ‚The Art of Living‘, alles machte Sinn, ich konnte nur nicht praktizieren, ich hatte auch nicht die Disziplin.“

Und dann bin ich aber noch mal/ es war irgendwie der Stolz, also es ließ mich nicht mehr los. Ich kann auch gar nicht beschreiben, was es war. Ich wusste, ich muss da noch mal hin, ich will es wenigstens noch einmal probieren. Drei Jahre später habe ich dann einen 10-Tage-Kurs gemacht, der war auch nicht einfach. Aber irgendwie habe ich gedacht, da ist was dran. Also dieses Mal konnte ich mit den Sachen schon besser umgehen, also wusste auch mit dem Schmerz und so und ich wollte auch die Vorträge alle mal wieder hören. [...] Dann habe ich mich wieder angemeldet und ich wollte eigentlich den Kurs auch noch mal sitzen [...] und ausgegerechnet wie ich da hinkomme, sagen sie, sie haben nicht genug Server und

könntest du nicht in der Küche arbeiten? Und die Küche damals, das war so ein kleiner Kabuff, das war also anstrengende Arbeit und das 10 Tage lang, eigentlich auch nur mit versagenden Geräten gekämpft, mit Überschwemmungen, mit ich weiß nicht was, aber ein beherztes, gut gelautes Küchen-Team, das sich allen Widerwärtigkeiten in den Weg gestellt hat oder sie bewältigt hat. Ich war nach dem Kurs so beseelt, also ich wusste einfach nach dem Kurs, habe ich gesagt, das ist das, was ich im Leben machen will. (Schweigen – weint sehr leise) [...]

Und ich kann nicht sagen, ich bin der glücklichste Mensch der Welt, also ich habe meine Zweifel noch immer. Irgendwas ist da, was man gar nicht so/ was man/ ich denke, im Moment fühle ich mich eigentlich/ war es Sene-
ca, der gesagt hat, ich weiß, dass ich nichts weiß. Trotzdem weiß man eben doch irgendwas. Also ich bin kein/ (lacht) Ja, also das war schon/ da kam dieser Moment, wo ich so dachte, das möchte ich eigentlich/ ich bin jetzt an dem Punkt angekommen, wo ich zumindest weiß, was ich im Leben machen will. Also jetzt habe ich endlich den Punkt gefunden, das möchte ich eigentlich machen. War natürlich sofort der Realitätsmoment, man wird nicht dafür bezahlt. [...] Aber der erste Service-Kurs, da wusste ich einfach, jetzt bin ich an irgendwas angekommen. Also das ist das einfach, was ich jetzt mache.“

Wie die jeweilige Übersetzung in Kultur vonstattengeht und in welchen Praxen sie zum Ausdruck kommt, ist eine andere Frage, auf die die verschiedenen buddhistischen Schulen unterschiedliche, in Form und Inhalt voneinander abweichende Antworten geben. In der *Phowa*-Praxis, wie sie im Diamantweg-Buddhismus praktiziert wird, bringt die sogenannte Praxis des bewussten Sterbens den Tod zwar nicht zum Verschwinden, lässt die Befreiung aber in gemeinschaftlich vollzogener Praxis als gefühlte symbolische Praxis real werden. In der Dramaturgie des Ritualvollzugs verschmelzen Vision und Wirklichkeit, das Imaginäre einer nur negativsprachlich konzeptualisierbaren Transzendenz verbindet sich mit der Immanenz von Gefühlen und sichtbaren Zeichen, die den Zweifel in den Hintergrund rückt.

Im *Sōtō*-Zen liegt der Eigenwert der Praxis demgegenüber im „nur Sitten“ als einer Praxis, in der Schmerz nur noch als Schmerz wahrgenommen wird, wodurch er seinen Stachel verliert. Darüber hinaus verkörpert diese Praxis im Loslassen des Widerstandes die Überwindung des eigenen Egos. Im *Rinzai*-Zen findet die soteriologische Vision des Buddhismus dahingegen eine etwas andere Verkörperung. Sie entfaltet sich im Ankämpfen gegen die Paradoxien der *Kōan*-Praxis und die hiermit einhergehende ebenso paradox gelagerte Lehrer-Schüler-Beziehung, welche ihre (Er-)Lösung nur im authentischen Rückzug in die unmittelbare Lebenspraxis finden kann, die wiederum in der Meditation empfunden und reproduziert werden kann.

In der *Vipassanā*-Meditation wird die Reflexion der Veränderlichkeit selbst zur transzenderenden Praxis, mittels der es gelingen kann, sich jenseits von Schuld, Ohnmacht, Gier, Sehnsucht und Verzweiflung die eigene Leiblichkeit wieder anzueignen. Auch hier entsteht – wie in der Zen-Praxis – als Eigenwert eine Subjektivität der unmittelbaren Präsenz, die in einen starken Selbst- und Weltbezug mündet, ohne dabei den Projektionen (falscher) Hoffnungen und Befürchtungen ausgeliefert zu sein. Der meditative Rückzug führt also nicht zum Weltverlust, sondern im Gegenteil zur Wiederaneignung der Selbst- und Welthaftigkeit.

Auch hierbei handelt es sich um eine soziale Praxis und zwar nicht nur in Hinblick auf die sprachliche Kommunikation, sondern vor allem in Hinblick auf die vorsprachlichen Prozesse der mimetischen Identifikation. Selbst das Schweigen während des stillen meditativen Sitzens darf deshalb – wie bereits gesagt – keineswegs als sozialfreier Raum verstanden werden, da sich die schweigenden Praktizierenden sehr wohl in Hinblick auf ihre leiblichen Ausdrucksformen und die soziale Hierarchie innerhalb des jeweiligen Schulungssystems wahrnehmen und aufeinander beziehen.³³⁶ Das, was in diesem Rahmen als Stille, Frieden und Qualität der Befreiung erlebt und empfunden wird, verdankt sich dementsprechend weniger dem solipsistischen Rückzug in die eigene Ego-Monade, sondern einem Netzwerk leiblicher Spiegelungen, die bestimmte Haltungen und Erfahrungsmöglichkeiten evozieren und stabilisieren.

In diesem Netzwerk treten nicht zuletzt auch affektuelle Prozesse bzw. die Haltungen zu diesen Prozessen wechselseitig in Resonanz zueinander. In der Interaktion begegnen sich also nicht nur verschiedene Bewusstseine, die sich wechselseitig als unterschiedliche Reflexionszentren repräsentieren (als ‚me‘ im Sinne von Mead), sondern zugleich in- und miteinander verwobene leibliche Prozesse, die unterhalb der reflexiven Aneignung Haltungen und Stimmungen generieren. Man denke hier etwa an den „Gruppenzwanggeist“, von dem Miriam Kraft im Interview spricht (s. Kap. III.1) und der sie animiert, sich weiterhin den schmerzhaften physischen und psychischen Prozessen zu stellen, die während des Kurses auftreten, oder aber das Gefühl der erhabenen Stille, das im rituellen Kontext der schweigenden Mahlzeiten während eines Zen-Retreats erfahren werden kann.

Eine besondere Rolle spielt dabei das Lehrer-Schüler-Verhältnis, dem ein gesondertes Kapitel gewidmet wurde, wobei insbesondere das Problemfeld der Transgression beleuchtet wurde. An dieser Stelle wird jedoch noch eine weitere Bedeutungsdimension dieser Beziehung sichtbar. Denn wenn wir die spirituelle Suche, die viele existentiell engagierte Adelten des westlichen Buddhismus antreibt, immer auch als Sich-mit-sich-selbst-nicht-im-Einklang-Empfinden begreifen, treten Lehrer – ob in der

³³⁶ Hier nochmals der Verweis auf die Studien von Pagis (2014).

schwächeren Variante des *primus inter pares* oder in der starken Variante der heiligen Identifikationsfigur – als Mittler in Erscheinung, die zeigen, wie ein Mensch trotz all seiner Unvollkommenheit in der buddhistischen Praxis zu sich selbst kommen kann.

Die Rückführung aus der Seinsverlassenheit geschieht hier also gleichsam dadurch, dass Unvollkommenheit mit Unvollkommenheit beantwortet wird, um hierdurch in mimetischer Identifikation zu den Bedingungen des eigenen Daseins zurückzufinden, also gewissermaßen über die Beziehung mit dem signifikanten Anderen die eigene Authentizität zurückzugewinnen. Es liegt auf der Hand, dass dieser Prozess äußerst *fragil* ist, denn er pendelt auf Seiten beider Beteigter um die Pole der Inferiorität und Superiorität.

Der Lehrer, von der Überhöhung durch seine Schüler geschmeichelt, kann geneigt sein, seine Stellung emotional oder auch in anderer Hinsicht zu missbrauchen. Gerade hierdurch würde er mit seinem Scheitern konfrontiert werden, das – sofern es offenbar wird – zu einer radikalen Abwertung seiner Stellung innerhalb der buddhistischen Institutionen führen könnte. Der Schüler wiederum mag sich in seiner Projektion gegenüber dem Lehrer zunächst zu sehr erniedrigen und sich später, sobald er auch die menschlichen Schwächen des Lehrers erblickt hat, von diesem in einem Gefühl der eigenen spirituellen Überlegenheit abwenden. Dabei würde er aber die eigentliche Pointe des buddhistischen Pfades verpassen, nämlich dass es gar nicht um das Erreichen übermenschlicher Ziele geht.

Sofern die Lehrer-Schüler-Beziehung produktiv ist, wird sie darin münden, Fragilität mit Fragilität zu beantworten, also darin, den Zweifel an sich selbst und an dem Anderen produktiv werden zu lassen, indem er als Hinweis genommen wird, die authentische menschliche Begegnung in den Vordergrund zu stellen und die Rollenprojektionen zu vergessen. Dies zeigt sich wiederum in einem Habitus von Bescheidenheit, der seinerseits wieder instruktiv wird. Der Zen-Meister mag etwa darauf hinweisen, dass auch er sich in den allermeisten Fällen nicht gut konzentrieren kann, womit er zugleich markiert, dass es hierauf eigentlich nicht ankommt. Mit seiner Haltung zeigt er aber ebenso, dass er diesbezüglich mit sich selbst im Reinen ist, dass er seine menschlichen Unzulänglichkeiten also nicht als Widerspruch zur eigenen Buddhanatur sieht (vgl. die Fallbeschreibung Martin Sloterdijk in Kap. III.6).

Fragilität durch Fragilität balancieren zu können, setzt allerdings ein besonderes Wissen um angemessene Balancen voraus, um die Möglichkeit der Spiegelung von Natürlichkeit in Natürlichkeit nicht zu gefährden.

Die authentische Begegnung zwischen Lehrer und Schüler ist eher in einem Setting möglich, das zeitlich begrenzt ist und aus dem keine weiteren sozialen Konsequenzen erwachsen. Solche Arrangements funktionieren insbesondere dann, wenn es institutionell möglich ist, einander nahezukommen unter der Voraussetzung, dass man sich anschließend wieder

unproblematisch voneinander entfernen kann. Die Lehrer-Schüler-Beziehung kann also leichter produktiv werden, wenn sie im Vergleich zu anderen Interaktionsformen wie Freundschaft, Arbeit und Familie aufgrund ihrer institutionellen Rahmung handlungs- und beziehungsentlastet ist. Je transgressiver die Didaktik der Belehrung angelegt ist, umso mehr bedarf es einer Rahmung, die die Unterscheidung zwischen Vorder- und Hinterbühne deutlich macht, in der also festgelegt ist, in welchem Kontext ein Lehrer auch die mit Scham besetzten Grenzen eines Schülers verletzten darf und wann nicht.

Damit zeichnet sich ab, dass mit der Fragilität der Lehrer-Schüler-Beziehung immer auch die Fragilität der Schulungsinstitution einhergeht, zu der man Vertrauen haben muss. Gerade deshalb stehen Lehrer unter Dauerbeobachtung hinsichtlich der Frage, welche Formen des Menschlichen als solche einfach nur menschlich – und damit akzeptierbar – sind und wann die Authentizität der Lehren durch eine gewisse Form der Menschlichkeit gefährdet wird, welche die Entstehung von menschlicher Authentizität behindert. Nolens volens wird der Lehrer also permanent auf Hypokrisie bzw. Scheinheiligkeit hin beobachtet, kann sich also in seinem Leben den komplexen Reflexions- und Beobachtungsverhältnissen nicht entziehen.

Hiermit stellt sich abschließend nochmals die Frage nach dem Status der Heiligkeit im Buddhismus sowie danach, was in diesem Zusammenhang die angestrebte Befreiung in der Praxis (der Lehrerpersönlichkeit) bedeuten kann. In Kapitel III.3 und III.6 haben sich bereits einige wichtige Hinweise gezeigt. Wir sind der Möglichkeit einer habituellen Transformation begegnet, die in ein paradox anmutendes Reflexionsverhältnis mündet, in dem sich Welt- und Selbstverhältnisse zugleich durch mehr Einfachheit als auch durch höhere Komplexität auszeichnen. Natürlich sein zu können setzt die Komplexität einer unendlich ineinander geschachtelten Alterität voraus, die sich gerade deshalb nicht so wichtig zu nehmen braucht, weil sie in der Komplexität der gegenwärtig gelebten Beziehungen aufgeht.

Natürlich zu sein heißt, seine Rolle einnehmen können, ohne sich dabei in eine Widerständigkeit spalten zu müssen, entsprechend der sich die eigene Praxis von den narrativen Projektionen des eigenen Selbst zu sehr ablöst. Leiblichkeit und Reflexion, Vernunft und Tier finden so in einer Praxis zueinander. Die Seinsverlassenheit, von der Heidegger spricht, ist damit zumindest temporär aufgehoben. Ein solchermaßen informierter Mensch verwechselt nach Girard sein Selbst nicht mehr mit den Konzepten und Empfindungen, die er der Gesellschaft verdankt,³³⁷ sondern

³³⁷ Um es hier nochmals zu zitieren: „Ich behaupte nicht, dass es kein autonomes Selbst gibt. Ich sage, dass die Möglichkeiten eines autonomen Selbst in irgend einer Weise fast immer von der mimetischen Begierde verdeckt sind.“ (Girard 1997, S. 28)

erfährt sich selbst als Prozesshaftigkeit, ohne die hieraus erwachsenden Reflexionsoptionen als Ich-Selbst misszuverstehen, das irgendetwas erreichen oder irgendwohin gelangen könnte.

Die soziologische Perspektive muss auch hier darauf hinweisen, dass ein solchermaßen komplex konfiguriertes Selbst- und Weltverhältnis nur als soziale Praxis möglich ist. Um Wittgenstein zu paraphrasieren: Man muss die Leiter hochsteigen, um sie wegwerfen zu können, und nachdem man sie weggeworfen hat, ist sie immer noch da – als eine Leiter und nicht mehr als etwas, wodurch man zu einer höheren Wirklichkeits-sicht gelangen könnte. Um diese Einsicht begreifen und stabil halten zu können, bedarf es wiederum anderer, die einen fühlen lassen, dass man nicht verrückt ist, oder zumindest zuhören, auch wenn sie nicht verstehen, dass das Unaussprechliche nur als Unsinn gesagt werden kann.³³⁸

Die hiermit erworbene Einfachheit bedarf also selbst wieder einer Praxis, die sie als kulturelle Form stabilisieren und reproduzieren lässt. Ansonsten würde es sich hierbei um eine Singularität des Bewussteins (oder besser Nicht-Bewusstseins) handeln, die nicht erinnert, d. h. in Reflexion überführt werden kann und dementsprechend auch nicht als soteriologische Kommunikation wirksam werden könnte. Nicht zuletzt ist auch zu lernen, die hiermit verbundenen Empfindungen als Zeichen der Befreiung wahrzunehmen. Dies wiederum geht nur in Gemeinschaft. Allein würde man wohl kaum auf die Idee kommen, den Strudel der Bodenlosigkeit des Nichts als segensreiche Frucht auf dem spirituellen Weg wahrzunehmen.

Was den Mystiker von dem Psychotiker oder Selbstmörder unterscheidet, ist das kommunikativ vermittelte und in menschlicher Gemeinschaft praktizierte Wissen, dass die tiefgründige Begegnung mit dem Absurden nicht das Ende ist, sondern in den Beginn einer neuen, gemeinschaftlichen Praxis eines erfüllteren und volleren Lebens münden kann, das nicht mehr (so sehr) durch die unsinnige Suche nach Sinn, Selbstbestä-tigung oder spirituellem Aufstieg oder weltlicher Anerkennung belastet ist. Erst auf diese Weise wird die Verkörperung der Selbst- und Weltver-hältnisse im Absurden möglich.

Mit der hiermit vorgelegten soziologischen Rekonstruktion werden wohl zum ersten Mal die Eigendynamiken unterschiedlicher buddhis-tischer Pfade als spirituelle Praxis verständlich. Dies wurde möglich, indem Kommunikation und Psyche, Erleben und Reflexion, Gemein-schaft und Subjektivierung als konstitutive Elemente des Unterfan-gens verstanden wurden, dem negativsprachlich fassbaren Versprechen von Befreiung in der Praxis Ausdruck zu verleihen. Die so zum Leben

338 Das Originalzitat lautet folgendermaßen: „Meine Sätze erläutern dadurch, daß sie der, welcher mich versteht, am Ende als unsinnig erkennt, wenn er durch sie – auf ihnen – über sie hinausgestiegen ist. (Er muß sozusagen die Leiter wegwerfen, nachdem er auf ihr hochgestiegen ist.)“ (Wittgenstein 1990, Pro-position 6.54)

erweckten buddhistischen Lehren stellen in diesem Sinne kein theoretisches Weltverhältnis dar, sie „artikulieren“, um es mit den Worten Thomas Rentschs auszudrücken, auch „kein wissenschaftliches Wissen“. Sie bilden vielmehr „ein *primär praktisches Welt- und Selbstverständnis unbedingten Ernstes* angesichts der Endlichkeit (des Todes) und angesichts moralischer Ansprüche. (Dieser Ernst schließt heitere Gelassenheit allerdings nicht aus. Das Leichte kommt vom Schweren.)“ (Rentsch 2000, S. 203; Hervorhebungen im Original).

Die soteriologische Vision der Erleuchtung lässt sich also nicht als theoretische Konzeption begreifen, die unabhängig von den Lebenszusammenhängen besteht, in die die Beteiligten in kommunikativer Praxis interexistenziell eingebunden sind. Auch die kleinen oder größeren Einsichten und Erleuchtungserfahrungen, von denen uns die Praktizierenden berichten, sind dementsprechend jeweils als Ausdruck eines bestimmten, konkreten Erlebniszusammenhangs zu verstehen. Ihre Qualität offenbart sich in der Rekonfiguration eines konkreten Selbst- und Weltverhältnisses und in diesem Sinne sind sie ebenso von einer individuellen Lebensgeschichte abhängig wie auch von der jeweiligen spirituellen Praxis und Kultur, die durch die jeweilige Schule oder Tradition vorstrukturiert wird.

Die Erfahrungen der Befreiung treten deshalb gerade nicht in einer eindeutigen phänomenalen Erfahrungsqualität auf – etwa in dem Sinne, wie man rot von blau oder heiß von kalt unterscheiden kann –, sondern vor allem als Reflexionsverhältnis, das sich als außeralltägliches Seinsverhältnis offenbart. Es macht Sinn, dieses Reflexionsverhältnis mit Rentsch als „*ekstatische Vernunft*“ zu bezeichnen, um das Außeralltägliche des hiermit verbundenen Weltzugangs zu verdeutlichen, schließlich handelt es sich um „eine Vernunft, die empfänglich ist für die zeitliche Endlichkeit und Fragilität allen Lebens, für die Ferne und Fremdheit der Anderen als Voraussetzung jeder Nähe, für die uneinholbare Tiefe jedes Individuums und für die Fülle des ethisch qualifizierten Augenblicks der Einsicht und des Versehens. Diese ekstatische Tiefendimension eignet religiöser Vernunft in ihren viele Jahrhunderte überdauernden Formen, wenn sie in kommunikativer und meditativer Praxis kultiviert, bewußt macht und bewußt hält, ihre ethischen Konsequenzen verdeutlicht, ihre Inkommensurabilität gestaltet und sie damit dennoch lebbar macht. Sie hält damit, recht verstanden, ein Bewußtsein von Unendlichkeit und Ewigkeit inmitten der Zeit fest, das seinerseits erst zu radikaler Kritik am Verfehlten humanen Sinns und an den vielen mißlingenden Formen menschlichen, gesellschaftlichen und auch religiösen Lebens befähigt, von denen wir täglich umgeben sind.“ (Rentsch 2000, S. 208f.)

Die Existenzweise buddhistischer Spiritualität gründet sich also – wie auch die Spiritualität der anderen Religionen – auf der Zartheit und Zerbrechlichkeit des Lebens und auf einer Praxis, die darauf beruht, genau hierin in Bewusstheit eine Balance zu finden. Sie ähnelt hierin der Fragilität

und Verletzlichkeit der Liebe, die der wirklich Liebende aber um nichts in der Welt preisgeben würde – genau hierin besteht das Mystische der Liebe.

Aus Sicht der hier vorgelegten empirischen Rekonstruktionen scheint das Verhältnis von Mystik und Religion jedoch nicht so dichotom angelegt zu sein, wie es Ernst Tugendhat aus Perspektive der analytischen Philosophie formuliert hat. In der von den westlichen Adepten gelebten buddhistischen Praxis findet sich keine solch scharfe Grenzlinie eines Entweder-oder. Haltungen einer mystischen Präsenz, die von egologischen Wunschprojektionen absehen, stehen hier nicht im Widerspruch damit, sich dennoch zumindest partiell in einer religiösen Kosmologie einzurichten, die weiterhin nur eine Wahrheit des Glaubens repräsentiert. An dieser Stelle zeigen sich allerdings Unterschiede zwischen den einzelnen Schulen als auch unter den Praktizierenden einer Schule.

Insbesondere der Zen-Buddhismus verkörpert bereits von sich aus das Ideal, sich radikal in purer Negativität einzurichten und dementsprechend außerhalb der Präsenz des Augenblicks keine weiteren Rationalitätsansprüche zuzulassen. Wie bereits gesagt, eröffnet hier die Phrase „keine Ahnung“ den eigentlichen Zugang zu jener inneren Weisheit, auf welche die Zen-Schulung zielt. Dies bedeutet jedoch nicht, dass auch die Schüler diese Perspektive (immer) einnehmen können und müssen. Die Didaktik der Zen-Schulung geht vielmehr von einer Gegenübertragung aus, welche den Zen-Meister in religiöser Wunschprojektion überhöht. In der Regel begreifen die Schüler erst nach langer Praxis (oftmals aber auch nie), dass all die Mühen gewissermaßen unsinnig waren, dass es nichts zu erreichen gibt und die Befreiung gerade darin besteht, dies auf tiefgründige Weise zu verstehen.

Brad Warner, ein autorisierter Zen-Meister in der Sōtō-Tradition, über die Schwierigkeit, eine befriedigende Antwort auf die Frage nach Erleuchtung geben zu können:

„For example, before this stuff started happening to me, I would have pictured Enlightenment as giving me, among other things, certainty about whether there is or is not a God and whether there is or is not life after death. I thought the answer would be either yes or no. How could there be any other answer to questions like that?“

Now I comprehend that there is another answer and that is: ‘framing such questions in the form that requires a yes or a no as an answer is absurd.’

The problem is that EVERYONE HATES THAT ANSWER. You hate it. I hate it. The Pope hates it. Pat Robertson hates it. Richard Dawkins hates and despises it so much he hacks up a giant phlegm ball and spits on it. Deepak Chopra hates it more than Oprah does. You will never make big money with that kind of answer.

I understand now that the very way I was trained to think and to communicate my thoughts to others does not allow for me to answer these questions any better than that. There is no linguistic solution to this particular problem. When I say that there is certainty, that's what I'm referring to. This aspect of the problem is certain.

Sometimes, if I'm talking to someone else who has sat with their own minds for a few decades, I can discuss matters like this and can communicate about them. But I can't put straightforward answers to these kinds of questions into a blog or a book. I've tried. Dōgen tried. Lots of people have tried. It doesn't work. The questions themselves make it impossible. Although if you sit for a long time observing your own mind, you can sometimes read things like the stuff Dōgen wrote (to take one specific example) and they'll make sense to you. So that's Enlightenment in 200 words or less.³³⁹

Der praxeologische Blick zeigt darüber hinaus, dass sich auch hier sehr wohl beide Momente – das mystische und das rituelle bzw. religiöse – auf dem soteriologischen Pfad zu einem Arrangement verbinden. Der Weg ohne Tor und Ziel – und sei er auch noch so radikal formuliert – muss als bivalente Symbolik auftreten, nämlich als Praxis, die das symbolisiert, um was es geht – und zwar um die Praxis einer Gegenwart, die ihrerseits als Transzendenz eines über sich selbst Hinauswachsens erscheint. Während dies aus logischer Perspektive paradox anmuten muss, gilt dies nicht für den praktischen Vollzug. Weg und Ziel können hier zugleich verschieden und gleich sein.

In der Praxis ergibt all dies insofern Sinn, als dass in der pragmatischen Entfaltung der Paradoxie der buddhistischen Lehren zunächst die Agonie im Vordergrund steht – das Leiden an sich selbst. Dieses Leiden wirkt als Motor für die Suche nach einer Praxis, mit deren Hilfe die Suche – und damit auch die mit der Suche verbundene Agonie – schließlich wieder aufhören kann. Dies funktioniert allerdings nur, indem man es tut, sich also der Ritualform so unterwirft, dass in den Momenten der Befreiung die Form mit der Praxis übereinzustimmen scheint.

Vor allem im tibetischen Buddhismus zeigen sich dabei die Figuren religiöser Wunschprojektion auch in expliziter Form. Man spricht Mantriren, *um* sich zu reinigen, vollzieht Rituale, *um* Krankheiten abzuwenden und Verstorbene in segensreiche Gefilde zu überführen oder einfach nur, *um* eine bessere Wiedergeburt zu erlangen. Auf den ersten Blick scheint bei diesen Praktiken im Tugenhatschen Sinne eine religiöse oder gar eine magische Projektion im Vordergrund zu stehen. Den Praktizierenden hier vorschnell intellektuelle Unredlichkeit oder gar Naivität

³³⁹ Der vollständige Eintrag vom 19. März 2015 ist in Brad Warners Blog einsehbar unter: <http://www.hardcorezen.info/enlightenment-and-freedom-from-suffering>, aufgerufen am 17.7.2015.

vorzuwerfen, ginge aber am Kern der Praxis, wie sie insbesondere bei erfahrenen Schülern beobachtet werden kann, vorbei. Diese wissen in der Regel sehr wohl, dass der Kausalnexus zwischen dem ausgeführten Ritual und dem hiermit verbundenen Gewinn nur ein symbolischer ist, man also nicht davon ausgehen kann, dass die Symbolhandlung auch die materiale Realität verändert.

Für den fortgeschrittenen Schüler liegt der Gewinn solcher Praxen allerdings weniger in ihren vermeintlichen magischen Auswirkungen auf die Zukunft als vielmehr im unmittelbar erfahrbaren Segen der Praxisausübung selbst – also in der Poesie der ausgeübten Symbolik. Der Symbolprozess rotiert damit gewissermaßen um sich selbst und sofern dies zumindest intuitiv verstanden wird, kann sich die Praxis selbst genügen. Sie lässt sich dann auch nicht mehr durch den Zweifel stören, ob die mit der Praxis verbundenen vermeintlichen Ziele wirklich erreicht werden, denn hierauf kommt es nicht mehr an. Der vordergründige Sinn bzw. die offensichtlichen Inhalte der religiösen Projektionen rücken damit in den Hintergrund. Übrig bleibt eine Praxis, die gerade im Kontext der weiterhin fortbestehenden Agonien des eigenen Lebens als heilsamer Balsam erfahren wird.

Auch der *Theravāda*-Buddhismus ist in Hinblick auf das Verhältnis von religiöser Wunschprojektion und negativsprachlicher Mystik bivalent. Die Idee der Aufarbeitung des Karma und die Wiedergeburtstheorie folgen einer teleologischen Semantik im Sinne einer Um-zu-Architektonik. Das soteriologische Ziel *nibbāna* ist demgegenüber als bedingungsloses Element jenseits aller Kausalität verortet. Auch hier löst sich die Paradoxie einer ziellosen Teleologie innerhalb einer Praxis auf, die sich – sofern man gelernt hat, sich in ihr häuslich einzurichten – selbst genügt, was jedoch nicht heißt, dass die Erfahrung eben dieser Selbstgenügsamkeit nicht immer wieder von Neuem angestrebt werden muss. Sich aus dem Erleben der Seinsverlassenheit heraus zur stillen Meditation hinzusetzen, geht immer gegen den Strich. Es muss ein Widerstand überwunden werden. Dies zu wollen setzt wiederum das Bestehen eines Leidens voraus, das überwunden werden möchte, sowie die Hoffnung auf Erlösung. Indem die Praxis zu sich selbst kommt, verschwindet die Agonie, das Sein kommt wieder zu sich selbst und die (meditative) Praxis kann sich nun erneut selbst genügen.

Es verwundert nicht, dass sich gerade im Verständnis dieser Praxis erhebliche Differenzen zeigen zwischen Anfängern, mäßig erfahrenen Schülern und jenen, denen innerhalb des Schulungssystems der Meisterstatus zugewiesen wird. Letztere wissen auf einer tiefen Ebene um das Spiel und gelangen nicht mehr in die Falle, die symbolischen Operationen mit den hierin angelegten Projektionsmöglichkeiten zu verwechseln. Die Anfänger werden sich demgegenüber in der Regel eher in einer religiösen, wenn nicht gar magischen Ontologie einrichten wollen.

Es kann festgehalten werden, dass wir in allen von uns untersuchten Schulen einem komplexen Verhältnis von Immanenz und Transzendenz begegnen, das zwischen den zwei Polen Religion und Mystik oszilliert. Unter dem Primat der religiösen Projektion scheint die Immanenz – also die gegenwärtig gelebte Praxis – das Problem zu sein, während die der Transzendenz entlehnten imaginären Projektionen zur (Er-)Lösung führen. Unter dem Primat der Mystik jedoch nimmt die Immanenz der unmittelbaren Gegenwart den Status der Befreiung ein,³⁴⁰ da sie einen Existenzmodus bietet, in dem das eigene, leiblich realisierte Beziehungsgeflecht als Wunder der leiblichen Existenz empfunden werden kann.³⁴¹

Die unterschiedlichen Ausprägungen der buddhistischen Praxis wiederum sind als Kulturform anzusehen, die diese beiden Pole in ein systematisches Arrangement zu überführen vermag. Als Blaupause hierfür dienen die vier Edlen Wahrheiten: die Agonie des Leidens (1. Edle Wahrheit), die Genese eines Kausalmodells, welches das Leiden verstehen und ordnen lässt (2. Edle Wahrheit), die Aufhebung des Leidens und damit auch das Entschwinden des Kausalmodells (3. Edle Wahrheit) und nicht zuletzt der Pfad, der in eine Praxis mündet, die diesen Prozess zwischen religiöser Projektion und mystischer Hingabe an das Beziehungsgeflecht der Gegenwart oszillieren lässt (4. Edle Wahrheit).

In diesem Sinne bleibt der Buddhismus auch in den von uns untersuchten westlichen Ausprägungen in seinem Kern buddhistisch. Seine soteriologische Grundstruktur bleibt auch dann erhalten, wenn die Lehren und die Praxen in westliche Kursformate übersetzt und von Menschen gelebt werden, die in einer Umgebung sozialisiert wurden, in der die Kultur des expressiven Individualismus die dominante Lebensform ist.

Erleuchtung als umfassende habituelle Überwindung der Daseinsverlassenheit bei gleichzeitiger umfassender Akzeptanz der sinnkonstitutiven

³⁴⁰ Um es mit den Worten von Michel Henry zu fassen: „Transzendenz bezeichnet die Immanenz des Lebens in jedem Lebendigen. Weil diese Immanenz die Selbstoffenbarung des absoluten Lebens vollzieht, findet ihre phänomenologische Möglichkeit und somit ihre konkrete Verwirklichung in jener Ur-Passibilität, in welcher das absolute Leben sich ursprünglich an sich selbst offenbart. ‚Transzendenz‘ ist nur ein für dieses Wesen noch unbestimmtes Wort. Insofern sich jeder Lebendige selbst nur in der Ur-Passibilität des absoluten Lebens selbsterprobend erfährt, im Ur-Pathos dessen Ur-Leibes, hat er ein Fleisch oder ist er Fleisch, besser gesagt. Deshalb betrifft ihn der Dualismus von Seele und Leib in keiner Weise, betrifft in keiner Weise den ursprünglich als einen lebendigen verstandenen Menschen. Denn in einem Lebendigen gibt es keinerlei Dualismus dieser Art, sondern nur das Leben, und als sich-gegeben in diesem Leben.“ (Henry 2011, S. 196f.)

³⁴¹ Siehe zur Frage des Wunders und des Staunens Wittgensteins „Vortrag über Ethik“ (Wittgenstein 1989, S. 18). Es überrascht vor diesem Hintergrund auch nicht, dass sowohl Rentsch (2000, S. 322ff.) als auch Tugendhat (2006, S. 154ff.) Wittgensteins Ausführungen eine zentrale religionsphilosophische Bedeutung zuweisen.

Unverfügbarkeit der Lebensbedingungen bleibt jedoch auch hier ein eher seltener Grenzfall. Ein Selbst- und Weltverhältnis, in dem die innere Logik dieser Dynamik dem Praktizierenden voll bewusst wird, wodurch die mit der spirituellen Praxis verbundenen Dogmen und Ritualformen ihrerseits contingent und leer erscheinen, in dem aber nichtsdestotrotz die alltägliche Lebenspraxis als heilig erlebt werden kann, ist immer noch ein Ausnahmefall.³⁴²

Der Regelfall unter den Adepts des westlichen Buddhismus (und wohl auch der asiatischen Buddhisten) besteht demgegenüber in einer mehr oder weniger engen Anbindung an eine konkrete Praxis, Dogmatik und Ritualistik, die immer wieder in Erinnerung ruft, worin das Wesentliche besteht. Damit wird auch verständlich, warum die einzelnen Schulen des Buddhismus inkommensurabel sind. Der Edle achtfache Pfad ist eine Praxis, die sich als *spezifische* Kultur hervorbringt (vgl. Rentsch 2000, S. 207). Ohne Distinktion und Unterscheidung, die eine konkrete Praxis gegenüber anderen ebenso möglichen Praxen auszeichnet, kann sich diese eine Praxis nicht als Kulturform stabilisieren.

Deshalb gibt es weder im Westen noch anderswo *den* Buddhismus, sondern nur buddhistische Schulen (im Plural), die ihre jeweils eigene Praxiskultur realisieren, wobei sich innerhalb der verschiedenen Schulen allein schon in Hinblick auf die Didaktik unterschiedliche Mischungsverhältnisse in der Balance aus religiösen und mystischen Erfahrungszugängen ergeben.

Auch dies steht in Einklang mit den Ergebnissen der empirischen Rekonstruktionen. Denn hier gilt der übergreifende Befund, dass existenziell engagierte Praktizierende üblicherweise ihrer eigenen Schule und spirituellen Tradition treu bleiben.³⁴³ Wie sonst könnte eine *Praxis der Leere* gelingen, wenn sie nicht auf die Beständigkeit einer kulturell stabilisierten Form zurückgreifen könnte?

Der Mensch, der sich auf der Suche nach sich selbst befindet, wird in sich letztlich immer nur eine leere Selbstreferenz entdecken können. Im Versuch der Innenschau wird er letztlich nichts anderes finden können als eine immer schon entgrenzte Leiblichkeit, die nicht per se die Grenzen zwischen Ich und Umwelt vorfindet, sondern diese immerfort im

342 Voraussetzung hierfür ist ein epistemischer *shift*, durch den die Frage nach den Wahrheitsbedingungen von Aussagen bedeutungslos wird, da aus der Perspektive einer radikalen Immanenz die hiermit einhergehenden Unterschiede und Fraglichkeiten sinnlos erscheinen. Entsprechend heißt es in der *Sutta Nipāta*: „Wie sollt' ein wahrer Priester sagen: ‚Dies ist Wahrheit‘? Warum sollt' er streiten: ‚Falsch ist dieses‘? Für den es weder ‚gleich‘ noch ‚ungleich‘ gibt, Warum sollt' er auf Streitgespräche eingehen?“ (*Nipāta* 1985, S. 843).

343 Dies schließt nicht aus, dass viele Schüler zu Beginn ihrer spirituellen Suche zunächst verschiedene Schulen ausprobieren, bis sie schließlich in einer Tradition verbindlich einrasten.

Prozess der konditionierten Koproduktion konstituiert. In diese Leiblichkeit schnappt insbesondere die menschliche Mitwelt als Kommunikation hinein. Jede Reflexion und Selbstbeobachtung wird hier letztlich immer nur nachhinken können. Gnade und Erlösung lässt sich dementsprechend weder in sich selbst finden noch in einem abstrakten Geist oder einer absoluten Wahrheit. Sie kann sich nur in einem jeweils spezifischen, historisch bedingten symbolischen und kommunikativen Zusammenhang ereignen, der mit anderen in jeweils konkreter Form als spezifische kulturelle Form reproduziert wird.

Unsere Ausführungen handeln vom Buddhismus im Westen, also der Übersetzung von 2500 Jahre alten Lehren in die spezifischen Bedingungen einer hochgradig individualisierten Gesellschaft. Wenngleich sie sich in einer globalisierten Gesellschaft entfalten und nur hier ihre Form als Neuinterpretation der Lehren neu (er-)finden können (vgl. Prohl 2015), bleibt jedoch weiterhin – wie immer schon in der Transmission der buddhistischen Lehren – die produktive Differenz einer soteriologischen Negativsprache, einer jeweils kulturgeprägten sozialpsychologischen Lagerung und einer vermittelnden Gemeinschaft bestehen. Schon vor 2500 Jahren gab es ein Leiden der Seele, welches sich von der Poesie der Leere berühren ließ.

Die hiermit einhergehenden Transformationsprozesse lassen sich als Ko-Produktion von sozialen und psychischen Systemen (Lehren, Lehrer, Schüler und Gemeinschaft) rekonstruieren, die in ein Erleben *und* eine Reflexion mündet, um dann mit einer Veränderung des Selbst- und Weltverhältnisses einherzugehen. Auf die Frage, wie sich dieses Arrangement stabilisiert, scheint es eine ebenso einfache wie komplexe Antwort zu geben: Man *fühlt*, dass es stimmt. Im Sinne unseres Modells der spirituellen Transformation würde das Fühlen also als eine Art Viabilitätsindikator fungieren (im Sinne von Gläsersfeld 1990). Das Fühlen und die hiermit einhergehenden Gefühle von Gewissheit wären aber selbst wiederum als ko-produziert – also zugleich psychisch und sozial formatiert – zu sehen. Auch die spirituelle Intimität wäre somit vor allem eine Extimität in dem Sinne, dass sich hier die Sinndimension des Sozialen in besonderer Weise in den Leib einschreibt.

Dies steht, wenn wir Tugendhat folgen, durchaus im Einklang mit einschlägigen mystischen Traditionen. Denn auch hier kann die „Projektion“ der „Alleinheit“ nicht die eigentliche Essenz der mystischen Einsicht sein. Letztere zeigt sich also *nicht* in der Relativierung des Selbst auf ein „Eines hin“ und auch nicht „auf einzelnes anderes hin“, sondern in der Beziehung auf „das unbestimmt viele andere im ganzen“ (Tugendhat 2007, S. 184). Erst hiermit wird der „soziale Sinn“ (Bourdieu 1997) der Lehren des Buddhismus von der „wechselseitigen Durchdringung aller Dinge“ im „Mitgefühl für andere Wesen“ verständlich.

Wie auch die „Liebesidee im Christentum“ kann dieses Mitgefühl nicht mehr als „Erweiterung der Liebe zum einzelnen“ verstanden

werden, sondern vielmehr als ein „Verhalten sui generis“, das sich aus der „Selbstrelativierung“ ergibt (Tugendhat 2007, S. 184f.) – sondern als ein Fühlen, das sich nicht mehr individuell, sondern *per se* als soziale Ko-Produktion begreifen lässt. Wir begegnen also einem Fühlen, das sich seiner eigenen Komplexität bewusst wird, und aus diesem Grunde zugleich subjektiv zentriert wie auch dezentriert von der dem Menschen sonst so typischen Egozentrik erscheinen kann.

Literaturverzeichnis

Akerlof, G. A. u. Krantkon, R. E. (2010). Identity Economics. Warum wir ganz anders ticken, als die meisten Ökonomen denken. München: Hanser.

Albahari, M. (2006). Analytical Buddhism. The Two-Tiered Illusion of Self. London, New York: Palgrave Macmillan.

Alloa, E. u. Fischer, M. (2013). Leib und Sprache. Zur Einführung in ein verstricktes Thema. In: E. Alloa/M. Fischer (Hrsg.), Leib und Sprache. Zur Reflexivität verkörperter Ausdrucksformen. (S. 7-24). Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.

Angel, H.-F. (2013). Credition, the Process of Belief. In: A. Runehov/L. Oviedo/N. Azari (Hrsg.), Encyclopedia of Sciences and Religions. (S. 536-538). Berlin, Heidelberg, New York: Springer.

Anguttara-Nikāya (1984). Die Lehrreden des Buddha aus der Angereihten Sammlung. Neue Gesamtausgabe in 5 Bänden, übersetzt von Nyanatiloka. Freiburg: Aurum.

Ardussi, J. u. Epstein, L. (1978). The Saintly Madman in Tibet. In: J. F. Fisher (Hrsg.), Himalayan Anthropology: The Indo-Tibetan Interface. (S. 327-338). Paris: Mouton & Co.

Austin, J. H. (1999). Zen and the Brain. Cambridge/Massachusetts, London: MIT Press.

Austin, J. H. (2000). Consciousness Evolves When Self Dissolves. *Journal of Consciousness Studies* (7), 209-230.

Austin, J. L. (1979). Zur Theorie der Sprechakte. (How to do things with words). Stuttgart: Reclam.

Azari, N. P. u. Birnbacher, D. (2004). The role of cognition and feeling in religious experience. *Zygon* (39), 901-917.

Azari, N. P./Nickel, J./Wunderlich, G./Niedeggen, M./Hefter, H./Tellmann, L./Herzog, H./Stoerig, P./Birnbacher, D. u. Seitz, R. J. (2001). Neural correlates of religious experience. *European Journal of Neuroscience* (13), 1649-1652.

Baecker, D. (2003). Kapitalismus als Religion. Berlin: Kulturverlag Kadmos.

Baecker, D. (2013). Beobachter unter sich. Eine Kulturtheorie. Berlin: Suhrkamp.

Baer, R. A. (2006). Mindfulness training as a clinical intervention: A conceptual and empirical review. *Clinical Psychology: Science and Practice* (10), 125-143.

Barth, C. (2012). Esoterik. Die Suche nach dem Selbst. Sozialpsychologische Studien zu einer Form moderner Religiösität. Bielefeld: transcript.

Batchelor, S. (2012). Bekenntnisse eines ungläubigen Buddhisten. Eine spirituelle Suche. München: Herder.

Batchelor, S. (2013). Buddhismus 2.0. Buddhismus Heute (2), 20-25.

Bateson, G. (1992). Ökologie des Geistes: Anthropologische, psychologische, biologische und epistemologische Perspektiven. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Bateson, G. u. Bateson, M. C. (1993). Wo Engel zögern. Unterwegs zu einer Epistemologie des Heiligen. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Bauman, Z. (2005). Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit. Hamburg: Hamburger Edition.

Baumann, M. (1997). Culture Contact and Valuation: Early German Buddhists and the Creation of a „Buddhism in Protestant Shape“. *Numen* (44), 270-295.

Baumann, M. (2001). Global Buddhism: Developmental Periods, Regional Histories, and a New Analytical Perspective. *Journal of Global Buddhism* (2), 1-43.

Bayram, N. u. Zaboura, N. (2006). Sichern Spiegelneuronen die Intersubjektivität? In: J. Reichertz/N. Zaboura (Hrsg.), *Akteur Gehirn – oder das vermeintliche Ende des handelnden Subjekts*. (S. 173-187). Wiesbaden: VS-Verlag.

Bechert, H. (1984). Buddhist Revival in East and West. In: H. Bechert/R. Gombrich (Hrsg.), *The world of Buddhism. Buddhist Monks and Nuns in Society and Culture*. (S. 273-285). New York: Facts on File.

Benoit, H. (1958). Die Hohe Lehre – Über den Sinn des Zen-Buddhismus. München: Otto Willhelm Barth.

Bi-Yan-Lu (1980). Die Niederschrift von der smaragdenen Felswand. Leipzig, Weimar: Gustav Kiepenheuer.

Bloch, E. (1980). Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Bohnsack, R. (2001). Typenbildung, Generalisierung und komparative Analyse. Grundprinzipien der dokumentarischen Methode. In: R. Bohnsack/I. Nentwig-Gesemann/A.-M. Nohl (Hrsg.), *Die dokumentarische Methode und ihre Forschungspraxis*. (S. 225-252). Opladen: Leske + Budrich.

Bohnsack, R. (2007). Rekonstruktive Sozialforschung. Einführung in qualitative Methoden. 6. Aufl. Opladen: UTB.

Bohnsack, R. (2008). Rekonstruktive Sozialforschung. Einführung in qualitative Methoden. 7. Auflage. Opladen: Barbara Budrich.

Bourdieu, P. (1997). Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Bourdieu, P. (1998). Homo academicus. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Bourdieu, P. (2000). Das religiöse Feld. Texte zur Ökonomie des Heils geschehens. Konstanz: UVK.

Bourdieu, P. (2001). Meditationen. Zur Kritik der scholastischen Vernunft. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Bourdieu, P. (2005). Was heißt sprechen? Wien: Braumüller.

Boyer, P. (2004). Und Mensch schuf Gott. Stuttgart: Klett-Cotta.

Brandom, R. B. (2000). Expressive Vernunft. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Bröckling, U. (2007). Das unternehmerische Selbst. Soziologie einer Subjektivierungsform. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Brown, D. u. Forte, M. (1983). Phenomenological differences among self hypnosis, mindfulness meditation, and imaging. *Imagination, Cognition and Personality* (2), 291-309.

Brown, D. P. (1977). A Model for the Levels of Concentrative Meditation. *The international Journal of Clinical and Experimental Hypnosis* (XXV), 236-273.

Brown, D. P. (2006). *Pointing out the great way. The stages of meditation in the mahamudra tradition*. Boston/Massachusetts: Wisdom Publications.

Brück, v. M. (2008): *Religion und Politik in Tibet*. Frankfurt/Main, Leipzig: Verlag der Weltreligionen.

von Brück, M. (2007): *Einführung in den Buddhismus*. Frankfurt/Main: Insel Verlag.

Buddhaghosa (1993). *Der Weg zur Reinheit*. Visudhi-Magga. Übersetzt von Nyanatiloka. Konstanz: Christiani.

Bude, H. (2014). *Gesellschaft der Angst*. Hamburg: Hamburger Edition.

Bühl, W. L. (1969). *Das Ende der zweiwertigen Soziologie: Zur logischen Struktur der soziologischen Wandlungstheorien*. Soziale Welt (20), 162-180.

Bühl, W. L. (2000). Luhmanns Flucht in die Paradoxie. In: P.-U. Merzbach/G. Wagner (Hrsg.), *Die Logik der Systeme: Zur Kritik der systemtheoretischen Systemtheorie von Niklas Luhmann*. (S. 225-256). Konstanz: UVK.

Butterfield, S. T. (1994). *The Double Mirror. A Skeptical Journey into Buddhist Tantra*. Berkeley/Kalifornien: North Atlantic Books.

Cahn, B. R. u. Polich, J. (2006). *Meditation states and traits: EEG, ERP, and neuroimaging studies*. Psychological Bulletin (132), 180-211.

Campbell, J. (1994). *Die Kraft der Mythen. Bilder der Seele im Leben des Menschen*. Zürich: Artemis & Winkler.

Campbell, J. (1999). *Der Heros in tausend Gestalten*. Frankfurt/Main: Insel.

Campbell, J. (1996). *Traveller in Space. In Search of Female Identity in Tibetan Buddhism*. New York: George Braziller.

Camus, A. (1953). *Der Mensch in der Revolte*. Reinbek: Rowohlt.

Camus, A. (2013). *Der Mythos des Sisyphos*. Reinbek: Rowohlt.

Cassirer, E. (1994). *Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil: Phänomenologie der Erkenntnis*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Chung, I. (2009). *Paradoxie der Weltentsagung im Buddhismus. Ein Zugang aus der Sicht der mimetischen Theorie René Girards*. Wien, Berlin: LIT.

Coleman, J. W. (2002). *The New Buddhism: The Western Transformation of an Ancient Tradition*. Oxford: Oxford University Press.

Conze, E. (1983). *Buddhistisches Denken*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Cosmelli, D. u. Thompson, E. (2010). *Embodiment or Envatment? Reflections on the Bodily Basis for Consciousness*. In: J. Steward/O. Gapenne/E. di Paolo (Hrsg.), *Enaction: Towards a New Paradigm for Cognitive Science*. (S. 361-386). Cambridge/Massachusetts: MIT Press.

Csikszentmihalyi, M. (1985). *Das Flow-Erlebnis: Jenseits von Angst und Langeweile im Tun aufgehen*. Stuttgart: Klett-Cotta.

Curren, E. D. (2006). *Uncovering Corruption at the Heart of Tibetan Buddhism Today*. Staunton/Virginia: Alaya Press.

Damasio, A. R. H. (1996). *Neurobiology of decision-making*. Berlin, Heidelberg, New York: Springer.

Dapsance, M. (2014). *When fraud is part of a spiritual path. A Tibetan lama's play on reality and illusion*. In: A. van Eck Duymaer van Twist (Hrsg.), *Minority Religions and Fraud: In Good Faith*. (S. 187-202). Farnham: Ashgate.

Davids, T. W. R. u. Stede, W. (1992): Pāli English Dictionary. Oxford: Pāli Text Society.

Davidson, R. J. u. Lutz, A. (2008). Buddha's Brain: Neuroplasticity and Meditation. *IEEE Signal Processing Magazine* (25), 176-174.

Dein, S. (2011). Religious experiences: perspectives and research paradigms. *World Cultural Psychiatry Research Review* (6), 3-9.

Dewey, J. (1986). A Common Faith. In: J. A. Boydston (Hrsg.), John Dewey – The Later Works, 1925-1953, Vol. 9: 1933-1934. (S. 1-58). Carbondale/Illinois: Southern Illinois University Press.

Diederichsen, D. u. Franke, A. H. (2013). The Whole Earth. Kalifornien und das Verschwinden des Außen. Berlin: Sternberg Press.

Dōgen-Zenji (2008). Shōbōgenzō. Die Schatzkammer des wahren Dharma-Auges. Heidelberg: Werner Kristkeitz.

Dow, J. (1986). Universal Aspects of Symbolic Healing: A Theoretical Synthesis. *American Anthropologist* (88), 56-69.

Dumoulin, H. (1975). Mumonkan. Die Schranke ohne Tor. Meister Wu-men's Sammlung der 48 Koan. Mainz: Matthias Grünewald.

Dumoulin, H. (1985a). Geschichte des Zen-Buddhismus. Band 1: Indien und China. Bern, München: Francke.

Dumoulin, H. (1985b). Geschichte des Zen-Buddhismus. Band 2: Japan. Bern, München: Francke.

Durkheim, E. (1994). Die elementaren Formen des religiösen Lebens. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Eisenberger, N. I./Liebermann, M. u. Williams, K. D. (2003). Does rejection hurt? An FMRI study of social exclusion. *Science* (302), 290-292.

Eliade, M. (1988). Yoga: Unsterblichkeit und Freiheit. Frankfurt/Main: Insel.

Emrich, M. H. (2004). Neurokognitive und psychologische Aspekte einer Gefühlstheorie sozialer Bindungen. *Soziale Systeme* (10), 73-88.

Engel, K. (1995). Meditation. Geschichte, Systematik, Forschung, Theorie. Frankfurt/Main: Peter Lang.

Ferrari, M. (2002). The varieties of religious experience: centenary essays. Exeter, Charlottesville/Virginia: Imprint Academic.

Ferry, L. (1997). Von der Göttlichkeit des Menschen oder Der Sinn des Lebens. Wien: Zsolnay.

Finney, H. C. (1991). American Zen's „Japan Connection“: A Critical Case Study of Zen Buddhism's Diffusion to the West. *Sociological Analysis* (52), 379-396.

Foerster, H. v. (1994). Wissen und Gewissen: Versuch einer Brücke. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Foucault, M. (1988). Technologies of the Self. In: L. H. Martin/H. Gutman/P. H. Hutton (Hrsg.), *Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault*. (S. 16-49). London: Tavistock Publications.

Fuchs, M. (2009). Ewig üben. Die Pädagogik des Zenmeisters. Münster: Waxmann.

Fuchs, P. (1997a). Vom Zweitlosen: Paradoxe Kommunikation im Zen-Buddhismus. In: N. Luhmann/P. Fuchs (Hrsg.), *Reden und Schweigen*. (S. 46-69). Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Fuchs, P. (1997b). Von der Beobachtung des Unbeobachtbaren: Ist Mystik ein Fall von Inkommunikabilität? In: N. Luhmann/P. Fuchs (Hrsg.), Reden und Schweigen. (S. 70-100). Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Fuchs, P. (2010). Das System des Selbst. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.

Fuchs, P. (2012). Die Religion der Gesellschaft. In: O. Jahraus/A. Nassehi/u. a. (Hrsg.), Luhmann Handbuch. Leben – Werk – Wirkung. (S. 247-252). Stuttgart, Weimar: J. B. Metzler.

Fuchs, P. (2015). DAS Sinnssystem. Prospekt einer sehr allgemeinen Theorie. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.

Fuchs, T. (2002). Der Begriff der Person in der Psychiatrie. *Der Nervenarzt* (73), 239-246.

Gadamer, H.-G. (1972). Wahrheit und Methode. Frankfurt/Main, New York: Campus.

Gallagher, S. u. Zahavi, D. (2008). The Phenomenological Mind. An Introduction to Philosophy of Mind and Cognitive Science. New York: Routledge.

Gampopa, D. (1996). Der kostbare Schmuck der Befreiung. Berlin: Theseus.

Gazzola, V./Aziz-Zadeh, L. u. Keysers, C. (2006). Empathy and the Somato-topic Auditory Mirror System in Humans. *Current Biology* (16), 1824-1829.

Geertz, C. (1983). Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

George, K./Kaufmann, M./Kehrer, G./Kuczera, N./Spieth, A. u. Sturm, D. (1996). Das Bild des Islam und des Buddhismus. Eine empirische Untersuchung. *Zeitschrift für Religionswissenschaft* (4), 55-82.

Gerhard, M. (2010). „Triffst Du Buddha, töte ihn!“ – Fallstricke einer Komparativen Ethik und deren religionswissenschaftliche Implikationen am Beispiel buddhistischer Kulturen. Download unter: http://www.izpp.de/fileadmin/user_upload/Ausgabe-1-2010/06_1-2010_TS_Gerhard.pdf (letzter Zugriff: 17.05.2015).

Girard, R. (1987). Das Heilige und die Gewalt. Zürich: Benziger.

Girard, R. (1997). Wenn all das beginnt...: Ein Gespräch mit Michael Treguer. Münster: LIT.

Girard, R. (1999). Figuren des Begehrrens: Das Selbst und der Andere in der fiktionalen Realität. Thaur: Druck- und Verlagshaus Thaur.

Glaser, B. G. u. Strauss, A. L. (1967). The Discovery of Grounded Theory: Strategies for Qualitative Research. Chicago: Aldine.

Glaserfeld, E. v. (1990). Zuerst muß man zu zweit sein. Systeme, Zeitschrift der österreichischen Arbeitsgemeinschaft für systemische Therapie (4), 119-135.

Goenka, S. N. (1991). Die Zusammenfassung der Diskurse. Seligenstadt: Vipassana Vereinigung Deutschland e.V.

Goffman, E. (1967). Stigma. Über Techniken der Bewältigung beschädigter Identität. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Goffman, E. (1996). Rahmen-Analyse. Ein Versuch über die Organisation von Alltagserfahrungen. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Goffman, E. (2000). Wir alle spielen Theater. Die Selbstdarstellung im Alltag. München, Zürich: Piper.

Gombrich, R. (1983). From monastery to meditation center: Lay meditation in Contemporary Sri Lanka. In: P. Denwood/A. E. Piatigorsky (Hrsg.), *Buddhist studies ancient and modern*. (S. 20-34). London: Curzon.

Govinda, L. A. (1982). *Schöpferische Meditation und multidimensionales Bewusstsein*. Freiburg im Breisgau: Aurum Verlag.

Govinda, L. A. (1990). *Buddhistische Reflexionen*. Frankfurt/Main: Fischer.

Govinda, L. A. (1992). *Die Dynamik des Geistes – Die psychologische Haltung der fröhbuddhistischen Philosophie und ihre systematische Darstellung nach der Tradition des Abhidhamma*. Bern, München, Wien: Scherz.

Grant, J. A./Courtemanche, J./Duerden, E. G./Duncan, G. H. u. Rainville, P. (2010). Cortical thickness and pain sensitivity in zen meditators. *Emotion* (10), 43-53.

Gregory, P. (2001). Describing the Elephant: Buddhism in America. *Religion and American Culture* (11), 233-263.

Guenther, H. V. u. Trungpa, C. (1975). *The dawn of tantra*. Berkeley/Kalifornien: Shambhala Publications/Random House (New York).

Günther, G. (1963). *Das Bewußtsein der Maschinen*. Baden Baden: Agis Verlag.

Günther, G. (1975). Selbstdarstellung im Spiegel Amerikas. In: L. J. Pongratz (Hrsg.), *Philosophie in Selbstdarstellungen*. Bd. II. (S. 1-76). Hamburg: Felix Meiner.

Günther, G. (1976a). *Cybernetic Ontology and Transjunctional Operations*. In: ders. (Hrsg.), *Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik*, Bd. 1. (S. 249-328). Hamburg: Felix Meiner.

Günther, G. (1976b). *Die gebrochene Rationalität*. In: ders. (Hrsg.), *Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik*. Bd. 1 (S. 115-140). Hamburg: Felix Meiner.

Günther, G. (1979a). *Die Theorie der „mehrwertigen“ Logik*. In: ders. (Hrsg.), *Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik*. Bd. 2: *Wirklichkeit als Poly-Kontexturalität*. (S. 181-202). Hamburg: Felix Meiner.

Günther, G. (1979b). *Life as Polycontexturality*. In: ders. (Hrsg.), *Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik*. Bd. 2: *Wirklichkeit als Poly-Kontexturalität*. (S. 283-306). Hamburg: Felix Meiner.

Günther, G. (1980). *Identität, Gegenidentität und Negativsprache*. Vortrag: Internationaler Hegel-Kongreß, Belgrad 1979. In: W. R. Beyer/M. Pahl-Rugensteiner (Hrsg.), *Hegel-Jahrbuch 1979*. (S. 22-88). Berlin: Akademie Verlag.

Han, S. u. Northoff, G. (2008). Culture-sensitive neural substrates of human cognition: a transcultural neuroimaging approach. *Nature Reviews Neuroscience* (9), 646-654.

Han, S. u. Northoff, G. (2009). Understanding the self: a cultural neuroscience approach. In: J. Chiao (Hrsg.), *Progress in Brain Research*. Volume 178. *Cultural Neuroscience. Cultural Influences on Brain Function*. (S. 203-212). Amsterdam, Boston u. a.: Elsevier.

Hart, W. (2006). *Die Kunst des Lebens. Vipassana-Meditation nach S.N. Goenka*. München: Dtv.

Harth, J. (2014). *Computergesteuerte Spielpartner. Formen der Medienpraxis zwischen Trivialität und Personalität*. Wiesbaden: Springer VS.

Heidegger, M. (1949). Über den Humanismus. Frankfurt/Main: Klostermann.

Heidegger, M. (2006 [1926]). Sein und Zeit. Tübingen: Max Niemeyer.

Held, R. u. Hein, A. (1963). Movement-produced stimulation in the development of visually guided behavior. *Journal of Comparative and Physiological Psychology* (56), 872-876.

Henry, M. (2011). Inkarnation. Eine Philosophie des Fleisches. Freiburg, München: Karl Alber.

Herrmann, S. K. (2013). Was heißt sprechen? Sozialität, Gewalt und Leiblichkeit bei Pierre Bourdieu. In: E. Alloa/M. Fischer (Hrsg.), *Leib und Sprache. Zur Reflexivität verkörperter Ausdrucksformen*. (S. 135-156). Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.

Herrmann, S. K./Krämer, S. u. Kuch, H. H. (2007). Verletzende Worte. Die Grammatik sprachlicher Mißachtung. Bielefeld: transcript.

Hoff, K. u. Pandey, P. (2006). Discrimination, Social Identity, and Durable Inequalities. *American Economic Review* (96), 206-211.

Huxley, A. (1987). Die ewige Philosophie: *Philosophia perennis*. München, Zürich: Piper.

Illouz, E. (2011). Die Errettung der modernen Seele. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Izutsu, T. (1986). Philosophie des Zen-Buddhismus. Reinbek: Rowohlt.

Jäger, L. (2013). Zur Leiblichkeit der Sprache. Phylogenetische Reminiszenzen in systematischer Absicht. In: E. Alloa/M. Fischer (Hrsg.), *Leib und Sprache. Zur Reflexivität verkörperter Ausdrucksformen*. (S. 56-76). Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.

James, W. (1890). *The Principles of Psychology*. New York, London: Holt and Macmillan.

James, W. (1975 [1899]). Der Wille zum Glauben. In: E. Martens (Hrsg.), *Texte des Pragmatismus*. (S. 128-160). Stuttgart: Reclam.

James, W. (1997 [1901]). Die Vielfalt der religiösen Erfahrung. Mit einem Vorwort von Peter Sloterdijk. Frankfurt/Main, Leipzig: Insel.

Jansen, T. u. Vogd, W. (2012). Polykontexturale Verhältnisse – disjunkte Rationalitäten am Beispiel von Organisationen. *Zeitschrift für theoretische Soziologie* (ZTS) (1), 82-97.

Jansen, T. u. Vogd, W. (2014). Das Desiderat der „angewandten oder empirischen Metaphysik“ – von der ANT zu Netzwerken sich selbst konditionierender Reflexionen? *Soziale Welt* (4), 453-469.

Jansen, T./von Schlippe, A. u. Vogd, W. (2015). Kontexturanalyse – ein Vorschlag für rekonstruktive Sozialforschung in organisationalen Zusammenhängen. *FQS – Forum: Qualitative Sozialforschung* (16), Art. 4 (68 Absätze).

Jantsch, E. (1982). Die Selbstorganisation des Universums. München: dtv.

Jodorowsky, A. (2011). Psychomagie. Rituelle Akte zur Selbstbefreiung und Heilung. Oberstorf: Windpferd.

Jullien, F. (1999). Über die Wirksamkeit. Berlin: Merve.

Jullien, F. (2006). Sein Leben nähren. Abseits vom Glück. Berlin: Merve.

Kabat-Zinn, J. (2003). Mindfulness-Based Intervention in Context: Past, Present, and Future. *Clinical Psychology: Science and Practise* (V10), 144-156.

Kaehr, R. (1993). Disseminatorik: Zur Logik der ‚Second Order Cybernetics‘. Von den ‚Laws of Form‘ zur Logik der Reflexionsform. In: D. Baecker (Hrsg.), *Kalkül der Form*. (S. 152-196). Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Kantowsky, D. (1993). Buddhismus. Braunschweig: Aurum.

Kettner, M. (2007). Neid und Eifersucht. Über ungute Gefühle und gute Gründe. Deutsche Zeitschrift für Philosophie (Sonderband 14), 57-89.

Keyser, C. u. Gazzola, V. (2006). Towards a unifying neural theory of social cognition. *Progress in Brain Research* (156), 383-406.

Khin, U. B. (1991). *Essentials of Buddha Dhamma in Practise*. In: V. R. Institute (Hrsg.), *A Collection Commemorating the Teaching of Sayagyi U Ba Khin*. (S. 31-35). Dadar, Bombay: Navneet Publications.

King, W. L. (1964). *In the Hope of Nibbana*. LaSalle/Illinois: Open Court.

Klagenfurt, K. (2001). Technologische Zivilisation und transklassische Logik. Eine Einführung in die Technikphilosophie Gotthard Günthers. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Klimecki, O./Matthieu, R. u. Singer, T. (2013): Empathie versus Mitgefühl. Erkenntnisse aus der Forschung mit Erster-Person- und Dritter-Person-Methode. In: T. Singer/M. Bolz (Hrsg.), *Mitgefühl in Alltag und Forschung*. München (EBook, Max Planck Society), S. 282-297.

Knoblauch, H. (1989). „New Age“, privatisierte Religion und kultisches Milieu. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* (41), 504-525.

Knoblauch, H. (1999). Berichte aus dem Jenseits. Mythos und Realität der Nahtod-Erfahrung. Freiburg im Breisgau: Herder.

Knoblauch, H. (2006). Soziologie der Spiritualität. In: K. Baier (Hrsg.), *Handbuch der Spiritualität. Zugänge, Traditionen, interreligiöse Prozesse*. (S. 91-111). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Knoblauch, H. (2009). Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft. Frankfurt/Main: Campus.

Kopp, S. (2006). *Trifft du Buddha unterwegs... Psychotherapie und Selbst-erfahrung*. Frankfurt/Main: Fischer.

Krishnamurti, U. G. (2011). Der trügerische Schein der Erleuchtung: Die radikalen Ideen eines radikalen Menschen. Hamburg: Noumenon.

Lachs, S. (2014). The Zen Master and Dhamma Transmission: A Seductive Mythology. In: A. van Eck Duymaer van Twist (Hrsg.), *Minority Religions and Fraud: In Good Faith*. (S. 203-228). Farnham: Ashgate.

Lakoff, G. (1971). Linguistik und natürliche Logik. Frankfurt/Main: Athenäum.

Lama, D. (1990). *Das Buch der Freiheit : die Autobiographie des Friedensnobelpreisträgers*. Bergisch Gladbach: Lübbe.

Larssons, S. (2012). *Crazy for Wisdom: The Making of a Mad Yogan in Fifteenth-Century Tibet*. Leiden: Brill Academic Publishing.

Latour, B. (2007). Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft. Einführung in die Akteur-Netzwerk-Theorie. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Latour, B. (2014). Existenzweisen. Eine Anthropologie der Modernen. Berlin: Suhrkamp.

Lee, D. B. (2004). Ritual and the Social Meaning and Meaninglessness of Religion. *Soziale Welt* (56), 5-16.

Lévinas, E. (1984). *Die Zeit und der Andere*. Hamburg: Felix Meiner.

Lévinas, E. (1998). Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht. Freiburg, München: Karl Alber.

Lindemann, G. (2009). Die Grenzen des Sozialen. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.

Loer, T. (2014). Selbstverlöschen. Erfahrung und Deutung des eigenen Sterbens. Frankfurt/Main: Humanities Online.

Logan, P. (2004). Tulkus in Tibet. *Harvard Asia Quarterly* (8), 15-23.

Luckmann, T. (1985). Über die Funktion der Religion. In: P. H. Kolowski (Hrsg.), *Die religiöse Dimension der Gesellschaft*. (S. 26-41). Tübingen: Mohr Siebeck.

Luhmann, N. (1970). Funktionale Analyse und Systemtheorie. In: N. Luhmann (Hrsg.), *Soziologische Aufklärung* 1. Aufsätze zur Theorie sozialer Systeme. (S. 39-67). Wiesbaden: Westdeutscher Verlag.

Luhmann, N. (1990). Der medizinische Code. In: N. Luhmann (Hrsg.), *Soziologische Aufklärung, Konstruktivistische Perspektiven*. (S. 183-195). Opladen: Westdeutscher Verlag.

Luhmann, N. (1992). Beobachtungen der Moderne. Opladen: Westdeutscher Verlag.

Luhmann, N. (1993). Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Luhmann, N. (1995). Die Autopoiesis des Bewußtseins. In: N. Luhmann (Hrsg.), *Die Soziologie und der Mensch*. (S. 55-112). Opladen: Westdeutscher Verlag.

Luhmann, N. (1996a). Die Lebenswelt – nach Rücksprache mit Phänomenologen. In: G. Preyer/G. Peter/A. Ulfig (Hrsg.), *Protosoziologie im Kontext : „Lebenswelt“ und „System“ in Philosophie und Soziologie*. (S. 268-289). Würzburg: Königshausen & Neumann.

Luhmann, N. (1996b). Die neuzeitlichen Wissenschaften und die Phänomenologie. Wien: Picus.

Luhmann, N. (2000). Die Religion der Gesellschaft. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Lutz, A./Dunne, J. D. u. Davidson, R. J. (2007). Meditation and the Neuroscience of Consciousness: An introduction. In: P. D. Zelazo/M. Moscovitch/E. Thompson (Hrsg.), *The Cambridge Handbook of Consciousness*. (S. 499-551). New York: Cambridge University Press.

Lutz, A./Greischar, L. L./Rawlings, N. B./Ricard, M. u. Davidson, R. J. (2004). Long-term meditators self-induce high-amplitude gamma synchrony during mental practice. *Proceedings of National Academy of Sciences* (101), 16369-16373.

Lutz, A./Brefczynski-Lewis, J./Johnstone, T. u. Davidson, R. J. (2008). Regulation of the Neural Circuitry of Emotion by Compassion Meditation: Effects of Meditative Expertise. *PLoS ONE* (3), 1-10.

Maher, D./Knox, D. u. DeCuzzi, A. (2008). College Student Attitudes Toward Buddhism and Islam. *Journal of College & Character* (10), 1-23.

Mannheim, K. (1980). *Strukturen des Denkens*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Marotzki, W. (1990). Entwurf einer strukturalen Bildungstheorie. Biographietheoretische Auslegung von Bildungsprozessen in hochkomplexen Gesellschaften. Weinheim: Deutscher Studien Verlag.

Marquard, O. (1974). Inkompetenzkompensationskompetenz. Philosophisches Jahrbuch (81), 341-349.

Matsudo, Y. (2015). Faszination Buddhismus. Beweggründe für die Hinwendung der Deutschen zum Buddhismus. Norderstedt: Books on Demand.

Matthes, J. (1993). Was ist anders an anderen Religionen? Anmerkungen zur zentralistischen Organisation des religionssoziologischen Denkens. Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie (33), 16-30.

Maturana, H. R. u. Varela, F. J. (1987). Der Baum der Erkenntnis: Die biologischen Wurzeln des menschlichen Erkennens. Bern, München: Bertelsmann.

McKenzie, J. S. (2011). Keeping It Real!: Constructing and Maintaining Traditional Authenticity in a Tibetan Buddhist Organisation in Scotland. Sociological Research Online (16), 7.

McMahan, D. L. (2004). Modernity and the Early Discourse of Scientific Buddhism. Journal of the American Academy of Religion (72), 897-933.

McMahan, D. L. (2008). The Making of Buddhist Modernism. London: Oxford University Press.

Mead, G. H. (1980). Gesammelte Aufsätze. Band 1. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Merleau-Ponty, M. (1974). Phänomenologie der Wahrnehmung. Berlin: Walter de Gruyter.

Merleau-Ponty, M. (2004). Das Sichtbare und das Unsichtbare. München: Wilhelm Fink.

Merton, R. K. u. Barber, E. (2004). The Travels and Adventures of Serendipity: A Study in Sociological Semantics and the Sociology of Science. Princeton: Princeton University Press.

Metzinger, T. (1998). Anthropologie und Kognitionswissenschaft. In: P. Gold/A. K. Engel (Hrsg.), Der Mensch in der Perspektive der Kognitionswissenschaft. (S. 326-372). Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Metzinger, T. (2004). Being No One. The Self-Model Theory of Subjectivity. Cambridge/Massachusetts: MIT Press.

Metzinger, T. (2005). Out-of-Body Experiences as the Origin of the Concept of a „Soul“. Mind & Matter (3), 57-84.

Metzinger, T. (2009). Der Ego Tunnel: Eine neue Philosophie des Selbst: Von der Hirnforschung zur Bewusstseinsethik. Berlin: Berlin Verlag.

Meuser, M. u. Nagel, U. (1994). Expertenwissen und Experteninterview. In: R. Hitzler/A. Honer/C. Maeder (Hrsg.), Expertenwissen: die institutionalisierte Kompetenz zur Konstruktion von Wirklichkeit. (S. 180-192). Oldenbourg: Westdeutscher Verlag.

Michalak, J./Heidenreich, T. u. Williams, J. M. G. (2012). Achtsamkeit. Göttingen: Hogrefe.

Neitz, M. J. u. Spickard, J. V. (1990). Steps Toward a Sociology of Religious Experience: The Theories of Mihaly Csikszentmihalyi and Alfred Schütz. Sociological Analysis (51), 15-33.

Neubert, F. (2008). Ritualdiskurs, Ritualkritik, und Meditationspraxis: Das Beispiel von Vipassana nach S. N. Goenka im „Westen“. Numen (55), 411-439.

Newberg, A./d'Äquili, E. u. Rause, V. (2004). Der gedachte Gott. Wie Glaube im Gehirn entsteht. München, Zürich: Piper.

Nipāta, Sutta (1985). Übersetzt von Nyanaponika. Konstanz: Christiani.

Nohl, A.-M. (2001). Komparative Analyse: Forschungspraxis und Methodologie dokumentarischer Interpretation. In: R. Bohnsack/I. Nentwig-Gesemann/A.-M. Nohl (Hrsg.), *Die dokumentarische Methode und ihre Forschungspraxis. Grundlagen qualitativer Sozialforschung*. (S. 253-274). Opladen: Leske + Budrich.

Nohl, A.-M. (2006a). Bildung und Spontanität. Phasen biografischer Wandlungsprozesse in drei Lebensaltern – Empirische Rekonstruktionen und pragmatische Reflexionen. Opladen: Barbara Budrich.

Nohl, A.-M. (2006b). Die Bildsamkeit spontanen Handelns. Phasen biografischer Wandlungsprozesse in unterschiedlichen Lebensaltern. *Zeitschrift für Pädagogik* (52), 91-107.

Nohl, A.-M. (2006c). Interview und dokumentarische Methode. Anleitung für die Forschungspraxis. Wiesbaden: VS-Verlag.

Nohl, A.-M. (2011). Ressourcen von Bildung. Empirische Rekonstruktionen zum biografisch situierten Hintergrund transformativer Lernprozesse. *Zeitschrift für Pädagogik* (57), 911-927.

Norbu, C. N. (2012). Der Weg des Lichts. Sutra, Tantra und Atiyoga. Oberstdorf: Windpferd.

Numrich, P. D. (1996). *Old Wisdom in the New World: Americanization in Two Immigrant Theravada Buddhist Temples*. Knoxville: University of Tennessee Press.

Numrich, P. D. (2003). Two Buddhsisms Further Considered. *Contemporary Buddhism* (4), 55-78.

Nyanatiloka (1981). *Der Weg zur Erlösung*. Konstanz: Christiani.

Nyanatiloka (1989a). *Buddhistisches Wörterbuch*. Konstanz: Christiani.

Nyanatiloka (1989b). *Das Wort des Buddha*. Konstanz: Christiani.

NydaHL, L. O. (2011). *Von Tod und Wiedergeburt*. München: Knaur.

O'Halloran (1994). *Im Herzen der Stille. Aufzeichnungen einer Zen-Schülerin*. Frankfurt/Main: Krüger.

Oatley, K. u. Djikic, M. (2002). Emotions and Transformation: Variations of Experience of Identity. *Journal of Consciousness Studies* (9, Special Issue: The Varieties of Religious Experiences: Centenary Essays), 97-116.

Oevermann, U. (1995). Ein Modell der Struktur von Religiösität. Zugleich ein Modell der Struktur von Lebenspraxis und von sozialer Zeit. In: M. Wohlrab-Sahr (Hrsg.), *Biographie und Religion. Zwischen Ritual und Selbstsuche*. (S. 27-102). Frankfurt/Main: Campus.

Oevermann, U. (2008). „Krise und Routine“ als analytisches Paradigma in den Sozialwissenschaften. Abschiedsvorlesung am Fachbereich Gesellschaftswissenschaften der Universität Frankfurt/Main am 28. April 2008.

Ohtsu, D. R. (1988). *Der Ochs und sein Hirte. Zen Geschichte aus dem alten China*. Erläutert von Meister Daizohkutsu R. Ohtsu. Pfullingen: Günther Neske.

Oppitz, M. (1980). *Schamanen im Blinden Land*. Dokumentarfilm (DVD). Zürich: Völkerkundemuseum Zürich.

Oppitz, M. (1981). *Schamanen im Blinden Land*. Ein Bilderbuch aus dem Himalaya. Frankfurt/Main: Syndikat.

Ort, N. (2007). Reflexionslogische Semiotik. Zu einer nicht-klassischen und reflexionslogisch erweiterten Semiotik im Ausgang von Gotthard Günther und Charles S. Peirce. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.

Pagis, M. (2009). Embodied Self-Reflexivity. *Social Psychology Quarterly* (62), 265-283.

Pagis, M. (2010a). From Abstract Concepts to Experimental Knowledge: Embodying Enlightenment in a Meditation Center. *Qualitative Sociology* (33), 469-489.

Pagis, M. (2010b). Producing intersubjectivity in silence: An ethnographic study of meditation practise. *Ethnography* (11), 309-328.

Pagis, M. (2015). Evoking Equanimity: Silent Interaction Rituals in Vipassana Meditation Retreats. *Qualitative Sociology* (1), 39-56.

Panksepp, J. (2003). Feeling the Pain of Social Loss. *Science* (302), 237-239.

Persinger, M. A. (1999). *Neuropsychological Bases of God Beliefs*. New York: Praeger.

Petitot, J./Varela, F. J. u. Pachoud, B. (1999). *Naturalizing Phenomenology: Issues in Contemporary Phenomenology and Cognitive Science*. Stanford: Stanford University Press.

Petzold, M. (1988). *Indische Psychologie. Eine Einführung in traditionelle Ansätze und moderne Forschung*. Landsberg: Beltz.

Phillips, R. E./Michel, C. M./Prgament, K. I./Oemig, C. u. Colvin, S. D. (2009). Spiritual Coping in American Buddhists: An Exploratory Study. *The International Journal for the Psychology of Religion*. (19), 231-243.

Phillips, T. u. Hayden, A. (2005). Choosing Buddhism in Australia: Towards a Traditional Style of Reflexive Spiritual Engagement. *The British Journal of Sociology* (56), 215-232.

Pickering, J. (1997). *The authority of experience. Essays on buddhism and psychology*. Richmond: Curzon.

Plessner, H. (1964). *Conditio Humana*. Pfullingen: Neske.

Prebish, C. S. (1999). *Luminous Passage: The Practise and Study of Buddhism in America*. Berkeley/Kalifornien: University of California Press.

Prebish, C. S. u. Tanaka, K. T. (1998). *The Faces of Buddhism in America*. Berkeley/Kalifornien: University of California Press.

Prohl, I. (2004). Zur methodischen Umsetzung religionsästhetischer Fragestellungen am Beispiel zen-buddhistischer Praxis in Deutschland. *Münchener theologische Zeitschrift* (55), 291-299.

Prohl, I. (2015). Die Globalisierung des Buddhismus. Ein Gespräch mit Prof. Dr. Inken Prohl über Buddhismus zwischen Tradition und Selbstoptimierung. *BUDDHISMUSaktuuell* (1), 42-44.

Prohl, I. u. Rakow, K. (2008). Transformation buddhistisch inspirierter Vorstellungen und Praktiken: Eine empirische Studie in Berlin. *Transformierte Buddhsismen* (1), 3-27.

Ramachandran, V. (2005). *Eine kurze Reise durch Geist und Gehirn*. Reinbek: Rowohlt.

Reemtsma, J. P. (1998). *Im Keller*. Reinbek: Rowohlt.

Rentsch, T. (2000). *Negativität und praktische Vernunft*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Rentsch, T. (2010). *Transzendenz und Negativität. Religionsphilosophische und ästhetische Studien*. Berlin: deGruyter.

Reps, P. (1991). Ohne Worte – ohne Schweigen. 101 Zen-Geschichten und andere Texte aus vier Jahrtausenden. Bern, München, Wien: O. W. Barth

Revenstorf, D. (1993). Klinische Hypnose. Berlin: Springer.

Ridley, M. (1997). The origins of virtue: human instincts and the evolution of cooperation. New York: Viking.

Riemann, G. (2003). Narratives Interview. In: R. Bohnsack/W. Marotzki/M. Meuser (Hrsg.), Hauptbegriffe Qualitativer Sozialforschung. (S. 120-122). Opladen: Leske + Budrich.

Rizzolatti, G./Fogassi, L. u. Gallese, V. (2006). Mirrows in the Mind. Scientific American (295), 54-61.

Rizzolatti, G. u. Sinigaglia, C. (2008). Empathie und Spiegelneuronen. Die biologische Basis des Mitgefühls. Suhrkamp: Frankfurt/Main.

Rosch, E. (2002). How to Catch James' Mystic Germ: Religious Experiences, Buddhist Meditation and Psychology. Journal of Consciousness Studies (9), 37-56.

Rose, N. S. (1996). Inventing our Selves: Psychology, Power and Personhood. Cambridge: University of Cambridge Press.

Roßler, G. (2008). Kleine Galerie neuer Dingbegriffe: Hybriden, Quasi-Objekte, Grenzobjekte, epistemische Dinge. In: G. Kneer/M. Schroer/E. Schüttpelz (Hrsg.), Bruno Latours Kollektive. Kontroversen zur Entgrenzung des Sozialen. (S. 76-107). Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Saalfrank, E. S. (1997). Geistige Heimat im Buddhismus aus Tibet – Eine empirische Studie am Beispiel der Kagyüpas in Deutschland. Ulm: Fabri.

Sabaß, M. (2012). Über die Zen-Übung – und warum wir uns das antun. Bremen: Eigenverlag.

Samuel, G. (1983). Civilized Shamans: Buddhism in Tibetan Societies. Washington, London: Smithsonian Institute Press.

Samy, A. (2014). ZEN – Der große Weg ist ohne Tor. Kamphausen: Bielefeld.

Sartre, J.-P. (2006). Das Sein und das Nichts: Versuch einer phänomenologischen Ontologie. Reinbek: Rowohlt.

Scherer, B. (2009). Interpreting the Diamond Way: Contemporary Convert Buddhism in Transition. Journal of Global Buddhism (10), 17-49.

Schnabel, U. (2008). Die Vermessung des Glaubens. München: Karl Blessing.

Scholem, G. (1973). Zur Kabbala und ihrer Symbolik. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Schrödinger, E. (1935). Die gegenwärtige Situation in der Quantenmechanik. Die Naturwissenschaften (23), 807-812, 823-828, 844-849.

Schuhmann, H. W. (1994). Der historische Buddha. München: Diederichs.

Schütz, A. (1981). Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Schütze, F. (1983). Biografieforschung und narratives Interview. Neue Praxis (13), 283-293.

Seager, R. H. (1999). Buddhism in America. New York: Columbia University Press.

Seegers, M. (2013). Aspekte zeitloser Weisheit. Ausgewählte Themen zum Diamantweg-Buddhismus. Hamburg: Zeitlose Werte.

Segal, L. (1988). Das 18. Kamel oder die Welt als Erfindung: Zum Konstruktivismus Heinz von Foersters. München: Piper.

Seibt, J. (2007). Wilfrid Sellars. Paderborn: mentis.

Sennet, R. (2004). Respekt im Zeitalter der Ungleichheit. Berlin: Berliner Taschenbuch Verlag.

Shapiro, D. H. (1980). Meditation. Self-regulating strategy and altered state of consciousness. New York: Aldine.

Shapiro, D. H. (1994). Examining the Content and Context of Meditation: A Challenge for Psychology in the Areas of Stress Management, Psychotherapy, and Religion/Values. *Journal of Humanistic Psychology* (34), 101-135.

Shapiro, D. H. u. Walsh, R. N. (1984). Meditation: Classic and Contemporary Perspectives. New York: Aldine.

Sharf, R. H. (1995). Buddhist Modernism and the Rhetoric of Meditative Experience. *Numen* (42), 228-283.

Sharf, R. H. (2000). The Rhetoric of Experience and the Study of Religion. *Journal of Consciousness Studies* (7), 267-287.

Sharp, P. (2011). Buddhist Enlightenment and the Destruction of Attractor Networks. A Neuroscientific Speculation on the Buddhist Path from Everyday Consciousness to Buddha-Awakening. *Journal of Consciousness Studies* (18), 137-169.

Simmel, G. (1995). Die Religion. In: M. Behr/V. Krech/G. Schmid (Hrsg.), Georg Simmel. Gesamtausgabe Band 10. (S. 39-118). Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Singer, T. (2006). The neuronal basis and ontogeny of empathy and mind reading: Review of literature and implications for future research. *Neuroscience and Biobehavioral Reviews* (30), 855-863.

Singer, W. (2002). Der Beobachter im Gehirn. Essays zur Hirnforschung. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Sloterdijk, P. (2009). Du mußt dein Leben ändern: Über Anthropotechnik. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Spencer-Brown, G. (2005). Gesetze der Form. Lübeck: Bohmeier.

Suzuki, S. (2011). Zen-Geist Anfänger Geist. Unterweisungen in Zen-Meditation. Freiburg, Basel, Wien: Herder.

Studer, U. M. (1998). Verlangen, Süchtigkeit und Tiefensystemik. Fallstudie des Suchttherapiezentrums für Drogenabhängige START AGAIN in Männedorf und Zürich im Zeitraum von 1992 bis 1998. Bundesamt für Justiz BJ, Schweizerische Eidgenossenschaft. Download unter: <https://www.bj.admin.ch/dam/data/bj/sicherheit/smv/modellversuche/evaluationsberichte/37.pdf> (letzter Zugriff: 03.08.2015).

Taylor, C. (1995). Das Unbehagen in der Moderne. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Taylor, C. (2002). Die Formen des Religiösen in der Gegenwart. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Taylor, C. (2009). Ein säkulares Zeitalter. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Tenbreul, L. (2011). Mond mitten im Herbst. Zen – Weg – Richtung. Frankfurt/Main: Angkor Verlag.

Terhune, L. (2004). Karmapa: The Politics of Reincarnation. Boston/Massachusetts: Wisdom Publications.

Thondup, T. (2011). *Incarnation. The History and Mysticism of the Tulkus Tradition of Tibet*. Boston/Massachusetts: Shambhala Publications.

Thurman, R. A. F. (2003). *Das tibetische Totenbuch oder das große Buch der natürlichen Befreiung durch Verstehen im Zwischenzustand*. Neu übersetzt und kommentiert von Robert A. F. Thurman. Frankfurt/Main: Fischer.

Trungpa, C. (1973). *Den spirituellen Materialismus durchschneiden*. Boston/Massachusetts: Shambhala Publications.

Trungpa, C. (2001). *Crazy Wisdom*. Boston/Massachusetts: Shambhala Publications.

Trungpa, C. (2010). *The Heart of the Buddha. Entering the Tibetan Buddhist Path*. Boston/Massachusetts: Shambhala Publications.

Trungpa, C. u. Chödzin, S. (1992). *The Lion's Roar: an Introduction to Tantra*. Boston, Massachusetts: Shambhala Publications/Random House (New York).

Trungpa, C. u. Fremantle, F. (2002). *Das Totenbuch der Tibeter*. Kreuzlingen: Hugendubel.

Tugendhat, E. (2006). *Egozentrik und Mystik. Eine anthropologische Studie*. München: Beck.

Tugendhat, E. (2007). *Anthropologie statt Metaphysik*. München: Beck.

Turner, V. (1989). *Das Ritual. Struktur und Antistruktur*. Frankfurt/Main, New York: Campus.

Ueda, S. (1985). Vorüberlegungen zum Problem der All-Einheit im Zen-Buddhismus. In: D. Henrich (Hrsg.), *All-Einheit. Wege eines Gedankens in Ost und West*. (S. 136-150). Stuttgart: Klett-Cotta.

Van Eck Duymaer van Twist, A. (2014). *Introduction*. In: A. van Eck Duymaer van Twist (Hrsg.), *Minority Religions and Fraud: In Good Faith*. (S. 1-15). Farnham: Ashgate.

Varela, F. J./Thompson E. u. Rosch, E. (1992). *Der Mittlere Weg der Erkenntnis: Die Beziehung von Ich und Welt in der Kognitionswissenschaft – Der Brückenschlag zwischen wissenschaftlicher Literatur und menschlicher Erfahrung*. Bern, München, Wien: Scherz.

Vogd, W. (1998). *Professionelles Handeln im Grenzbereich von Leiden, Sterben und Spiritualität. Fallstudien: Vipassana-Meditation als eine Hilfestellung für Mitarbeiter des Gesundheitswesens*. Marburg: Tectum.

Vogd, W. (2010). *Gehirn und Gesellschaft*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.

Vogd, W. (2011). *Systemtheorie und rekonstruktive Sozialforschung – eine Brücke*. 2., erweiterte und vollständig überarbeitete Auflage. Opladen: Barbara Budrich.

Vogd, W. (2014a). *Problematische Selbstverhältnisse und Vermittlung. Qualitative Therapieforschung als Rekonstruktion der Reflexionsverhältnisse*. KONTEXT – Zeitschrift für systemische Therapie und Familientherapie (45), 7-22.

Vogd, W. (2014b). *Von der Physik zur Metaphysik – eine soziologische Rekonstruktion des Deutungsproblems der Quantentheorie*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.

Vogd, W. (2014c). *Welten ohne Grund. Buddhismus, Sinn und Konstruktion*. Heidelberg: Carl Auer.

Vogd, W./Harth, J. u. Ofner, U. (2015). Doing religion im Phowa-Kurs: Praxeologische und reflexionslogische Studien zum »bewussten Sterben« im Diamantweg-Buddhismus. *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research*, 16(3), Art. 17 (125 Absätze).

Wagner-Willi, M. (2004). Zwischen Vorder- und Hinterbühne. Rituelle Praxen von Kindern beim Übergang von der Pause zum Unterricht. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Watzlawick, P./Beavin, J. H. u. Jackson, D. D. (1990). Menschliche Kommunikation. Formen, Störungen, Paradoxien. Bern, Stuttgart, Toronto: Huber.

Weber, A. (2003). Natur als Bedeutung. Versuch einer semiotischen Theorie des Lebendigen. Würzburg: Königshausen & Neumann.

Weber, M. (2005). Religion und Gesellschaft. Frankfurt/Main: Zweitausend eins.

Weick, K. E. (1998). Der Prozeß des Organisierens. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Weiss, H. u. Harrer, M. (2010). Achtsamkeit in der Psychotherapie. Verändern durch „Nicht-Verändern-Wollen“ – ein Paradigmenwechsel. *Psychotherapeutenjournal* (1), 14-24.

Willem, H. (1997). Rahmen und Habitus. Zum theoretischen und methodologischen Ansatz Erving Goffmans: Vergleiche, Anschlüsse und Anwendungen. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Williams, D. R. u. Queen, C. S. E. (1999). American Buddhism. Methods and Findings in Recent Scholarship. Richmond: Curzon.

Wilson, I. (1988). The bleeding Mind: An Investigation into the Mysterious Phenomenon of Stigmata. London: George Weidenfeld & Nicolson.

Wittgenstein, L. (1989). Vortrag über Ethik und andere kleine Schriften. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Wittgenstein, L. (1990). Tractatus logico philosophicus. Philosophische Untersuchungen. Leipzig: Reclam.

Wittgenstein, L. (1992). Über Gewißheit. Werkausgabe Band 8. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Wulf, C. (2005). Zur Genese des Sozialen: Mimesis, Performativität, Rituale. Bielefeld: transcript.

Wuthnow, R. u. Cadge, W. (2004). Buddhist and Buddhism in the United States. The Scope of Influence. *Journal of the Scientific Study of Religion* (43), 363-380.

Yamada, K. (2011). Mumonkan. Die torlose Schranke. Zen-Meister Mumons Koan-Sammlung neu übertragen und kommentiert von Zen-Meister Kōun Yamada. München: Kösel-Verlag.

Yamane, D. (2000). Narrative and Religious Experience. *Sociology of Religion* (61), 171-189.

Young, S. (1994). Purpose and Method of Vipassana Meditation. *Humanistic Psychologist* (22), 53-61.

Zahavi, D. (1996). Husserl und die transzendentale Intersubjektivität: Eine Antwort auf die sprachpragmatische Kritik. Kluwer Academic Publishers.

Personenregister

Ajahn Chah 103
Akerlof, G. A. 141
Albahari M. 256
Angel, H.-F. 134
Ardussi, J. 87
Austin, J. H. 114,
130ff.
Azari, N.P. 134

Baecker, D. 56, 417
Baer, R. A. 15, 410
Barth, C. 394
Batchelor 48, 120,
139, 140
Bateson, G. 256f.,
262
Bauman, Z. 114
Baumann, M. 13, 14
Bayram, N. 145
Bechert, H. 12
Bi-Yan-Lu 79, 237
Bloch, E. 56, 418
Bohnsack, R. 188f.,
193, 194
Bourdieu P. 40, 58,
105, 163f., 449
Boyer, P. 135ff., 143
Brandom, R. 121
Brown, D. P., 62, 84
Buddhaghosa 29,
63f., 261, 295,
402
Bude, H. 403
Bühl, W. 170
Butterfield, S. T. 48,
88

Cadge, W. 15, 410
Campbell, J. 355,
430
Camus, A. 11, 56,
98, 436
Cassirer, E. 279
Chung, I. 151, 152,
162, 269
Coleman, J. 15
Conze, E. 12, 39,
130, 133
Cosmelli, D. 125
Csikszentmihalyi, M.
17, 59, 384
Curren, E. D. 87

Dalai Lama 46, 87
Damasio, A. R. H.
126, 404
Dapsance, M. 332,
336ff.
Davids, T. W. R. 11,
23
Dewey, J. 184ff.,
272, 278, 369
Diederichsen, D. 14
Djikic, M. 96
Dōgen 38, 278ff.,
284
Dumoulin, H. 76,
241, 346

Eisenberger 141
Eliade, M. 39
Emrich, M. H. 147
Engel, K. 122

Epstein, L. 87
Ferrari, M. 103
Ferry, L. 11, 47,
161, 409
Finney, H. C. 15
Foucault, M. 410
Franke, A. 14
Fuchs, M. 38, 238
Fuchs, P. 17, 70,
148, 154, 160,
161, 225, 239,
409, 436

Gadamer, H.-G. 154
Gallagher, S. 17
Gampopa, D. 81,
83, 161, 376,
402, 416
Gazzola, V. 146
Geertz, C. 16, 18,
79, 144, 394
George, K. 15, 410
Girard, R. 145,
149ff., 162, 230,
441
Goenka, S. N. 67,
247, 287
Goffman, R. 189
Gombrich, R. 12
Govinda, L. A.
27ff., 35, 71
Gregory, P. 12
Günther, G. 14, 44,
157, 168ff., 277,
414

Han, S. 128
 Harrer, M. 15
 Hart, W. 247
 Harth, J. 136, 219
 Hayden, A. 14
 Heidegger, M. 435f.
 Henry, M. 447
 Herrmann, S. K. 141, 164
 Huxley, T. 13
 Izutsu, T. 416
 Jäger, L. 169
 James, W. 94ff., 101ff., 118, 170
 Jansen, T. 172, 189
 Jantsch, E. 22
 Jodorowsky, A. 143
 Jullien 56, F.
 Kabat-Zinn, J. 15, 410
 Kaehr, R. 168, 174
 Kettner, M. 113
 Keysers, C. 146
 King, W. L. 11
 Klagenfurt, K. 168
 Klimecki, O. 127
 Knoblauch, H. 15, 19, 53, 99
 Krantzen, R. E. 141
 Krishnamurti, U. 71
 Lachs, S. 427
 Larssons, S. 41
 Latour, B. 306, 434
 Lee, D. B. 139
 Lévinas, E. 154, 157, 160, 413, 434
 Loer, T. 182
 Logan, P. 46
 Luckmann, T. 17
 Luhmann, N. 153, 159, 166, 180, 282, 298, 311, 318, 343, 414
 Lutz, A. 122
 Maher, D. 15, 410
 Mannheim, K. 18, 188, 273
 Marotzki, W. 165, 168, 174, 183f., 260, 269, 356, 364, 405ff.
 Marquard, O. 114
 Matsudo, Y. 409
 Matthes, J. 16
 Maturana, H. R. 271, 383
 McKenzie, J. S. 15
 McMahan, D. L. 12, 14
 Mead, G. H. 145, 369
 Merleau-Ponty, M. 167ff., 175, 179, 181f., 435
 Metzinger, T. 129, 137
 Meuser, M. 188
 Michalak, J. 410
 Nagel, U. 188
 Neitz, M. J. 17
 Neubert, F. 298
 Newberg, A. 130
 Nohl, A.-M. 170f., 184ff., 190, 396, 407
 Norbu, C. N. 47, 85f.
 Northoff, G. 128
 Numrich, P. D. 12
 Nyanatiloka 25ff., 30, 120
 Nydahl, O. 203
 Oatley, K. 96
 Oevermann, U. 16, 98, 116, 156, 403ff.
 Ofner, U. S. 219
 Ohtsu, D. R. 74, 75, 76, 78, 402
 Oppitz, M. 39
 Ort, N. 168
 Pagis, M. 16, 171, 288, 300, 439
 Panksepp, J. 141
 Petitot, J. 131
 Petzold, M. 16
 Phillips, R. E. 14
 Pickering, J. 16
 Prebish, C. S. 12
 Prohl, I. 18, 410, 449
 Rakow, K. 410
 Ramachandran, V. 129
 Reemtsma, J. P. 127
 Rentsch, T. 413, 430, 443ff.
 Reps, P. 79, 85
 Ridley, M. 142
 Riemann, G. 187
 Rizzolatti, G. 127, 145, 147, 149
 Roßler, G. 318
 Saalfrank, E. S. 46
 Sabaß, M. 234
 Samuel, G. 39
 Sartre, J. P. 175

Scherer, B. 15
 Schlippe, A. v. 189
 Schnabel, U. 123, 138
 Scholem, G. 151, 397
 Schuhmann, H. W. 22, 157
 Schütze, A. 187
 Seager, R. H. 12, 410
 Seegers, M. 89, 216
 Sennet, R. 114
 Shapiro, D. H. 122
 Sharf, R. 15, 21, 53, 100, 353, 433
 Simmel, G. 16
 Singer, T. 125ff., 145
 Sinigaglia, C. 147ff.
 Sloterdijk, P. 68
 Spencer-Brown, G. 271, 355, 382
 Spickart, J. 17
 Stede, W. 11, 23
 Studer, U. M. 410
 Suzuki, S. 195, 231, 286
 Tanaka, K. T. 12
 Taylor, C. 19, 94, 99, 108, 114, 410, 433
 Tenbreul, L. 328
 Terhune, L. 87
 Thompson, E. 125
 Thondup, T. 47
 Thurman, R. A. F. 82
 Trungpa, C. 14, 19, 44, 87, 99
 Tugendhat, E. 69, 109ff. 160, 283, 395, 447ff.
 U Ba Khin 65
 Ueda, S. 348, 351
 Varela V. J. 271, 383, 436
 v. Foerster, H. 415
 Vogd, W. 49, 145, 172, 189, 219, 418, 437
 Wagner-Willi, M. 419
 Watzlawick, P. 323
 Weber, M. 56, 142, 418
 Weick, K. E. 143
 Weiss, H. 15
 Williams, D. R. 12
 Wilson, I. 212
 Wittgenstein, L. 11, 80, 91, 158, 365, 417, 423, 442
 Wuthnow, R. 15, 410
 Yamane, D. 17
 Young, S. 129
 Zahavi, D. 17

Bei Velbrück Wissenschaft erschienen:

Werner Vogd

Von der Physik zur Metaphysik

Eine soziologische Rekonstruktion des
Deutungsproblems der Quantentheorie

372 Seiten, ISBN 978-3-942393-51-5, EUR 39,90

Die Quantentheorie stellt eines der anspruchsvollsten und erfolgreichsten Theorieprojekte der Menschheitsgeschichte dar. Sie ist eine, wenn nicht die Universaltheorie der Physik. Die Geschichte ihrer Deutung und die Auseinandersetzung um ihre Interpretation berühren jedoch weitaus mehr als nur das Feld der theoretischen Physik. Eine solche Theorieanlage zerstört ontologische Gewissheiten. Sie stellt den Beobachter in Frage und sie lässt uns ahnen, was zu erwarten ist, wenn wir uns in anderen Feldern mit komplexen Phänomenen beschäftigen, die mit der Beobachterproblematik infiziert sind.

Als transklassische Physik ist die Quantentheorie gleichsam auf »Welten ohne Grund« gebaut und enttäuscht damit die Hoffnung, sich Sinnfragen durch die Physik oder Mathematik entledigen zu können. Homolog zu den Hochformen mystischer Reflexion kann uns die Auseinandersetzung um die Deutung der Quantenphysik allerdings eine Ahnung vermitteln, was das Geheimnis der konditionierten Koproduktion von System und Umwelt – Reflexion und Welt – für uns bedeuten kann, und uns möglicherweise dabei helfen, in Welten ohne Grund heimisch zu werden. Hierbei wird deutlich, dass hochgetriebene Theorie, die sich in ihren Abstraktionen in hohem Maße von der lebensweltlichen Wirklichkeit löst, nicht im Widerspruch zur Möglichkeit von Welterkenntnis steht. Im Gegenteil, erst ein hinreichend elaboriertes und mit eigenen, intern konditionierten Konsistenzwängen ausgestattetes Theoriegebilde stellt die Bedingung zur Möglichkeit von Reflexion und Erkenntnisgewinnung dar.

