

zur Erleuchtung gelangten Menschen mit hinweisendem Charakter auf das Jenseits des Bildes, sondern heidnische Bildnisse und damit falsche Götzen, da der wahre Gott stets verborgen ist. Und das zeigt, dass nicht nur interkulturell, sondern auch innerislamisch eine Auseinandersetzung über den Status von Bildnissen aller Art sinnvoll sein könnte. Aber schließlich gibt es auch in christlichen Kulturen, sogar innerhalb des Katholizismus, in der Bilderfrage eine gelebte Diversität.

2.4. Ikonik und anikonische Symbolik in ostasiatischen Religionen

Der (auch) westlich gebildete japanische Philosoph Nishida hat einmal in einem frühen Aufsatz gesagt, westliches Denken sei »Denken des Seins, östliches Denken das des Nichts«.⁶⁵⁶ Da es sowohl im buddhistischen Denken Strömungen des Realismus wie auch im westlichen Denken Nihilismus gab – wenngleich man sich hüten muss, diese Begriffe mit den uns geläufigen Konnotationen einfach zu übertragen –, kann dies wohl nur als Aussage über den Mainstream verstanden werden. Auch kann man nicht pauschal behaupten, »das« asiatische Denken sei weltabgewandter als das sog. »westliche«, und dafür ist das Hindu-Denken ein gutes Beispiel.

2.4.1 Inkarnation und Bildlichkeit in hinduistischen Kulturen

Da das Christentum im sog. »Westen« seine Vorrangstellung eingebüßt habe und vielleicht auch mancherorts an Spiritualität verloren hat, konnte, so Hummel, asiatische Kultur und Religiosität einströmen, bzw. auch deren Versatzstücke (wie Yoga⁶⁵⁷, Ayurveda etc.). In den USA wurden 1994 z.B. 800 in Betrieb befindliche hinduistische Tempel gezählt.⁶⁵⁸ Nach einer Schätzung von 2016 sind

⁶⁵⁶ Nishida, Die morgenländischen und abendländischen Kulturformen in alter Zeit vom metaphysischen Standpunkte aus gesehen, in: *Abhandlungen der Preußischen Akademie der Wissenschaften* Nr. 19 (1939), S. 15.

⁶⁵⁷ »Yoga« bedeutet in Sanskrit eigentlich »Einung« mit dem Göttlichen.

⁶⁵⁸ Rosen, *Hinduism*, S. XXXIV.

fast eine Milliarde, ca. 13 % der Weltbevölkerung, dem Hinduismus zuzurechnen.⁶⁵⁹

Es galt eine Zeitlang als »in«, eine Zeit in einem indischen Ashram zuzubringen (der Beatle George Harrison spielte danach ein indisches Instrument, eine Sitar) und bei einem Guru transzendente Meditation (TM) zu lernen. Hummel sieht diese Bewegungen als Teil einer Gegenbewegung, die auf die Herausforderung des westlichen Kolonialismus und der christlichen Mission antwortet.⁶⁶⁰ In Kalifornien und in der Schweiz wurden Maharishi- Universitäten gegründet,⁶⁶¹ die die Bewusstseinsweiterung mittels TM erforschen sollten und eine friedlichere Welt erzeugen helfen sollten. Denn zentraler Bestandteil des Hindu-Denkens ist die *Ahimsa*-Lehre von der Gewaltlosigkeit (»Nicht-Verletzung«),⁶⁶² und sie hängt eng mit der Vorstellung von Transmigration, d.h. von Seelenwanderung zusammen:

Je nach moralischer Würdigkeit (»Karma« bedeutet eigentlich »Handlung«, aber auch die damit verknüpften Handlungsfolgen) gibt es nämlich Wiedergeburten in einer höheren oder auch niederen Lebensform (evtl. sogar als Frau oder Tier). Dadurch werden das Kastensystem und alle sozialen Unterschiede legitimiert. Aber auch die Achtung vor allen Lebewesen wird so begründet. (Nirgendwo ist der Vegetarismus stärker als in Indien, und die Tiere laufen frei herum.⁶⁶³) Mall macht aber darauf aufmerksam, dass »Reinkarnation, Wiedergeburt, Wiederverkörperung, Seelenwanderung und Wiederauferstehung [...] abendländische Etiketten« sind: »Das Hauptthema ist das Entstehen, Bestehen und Vergehen der Dinge, ja sogar der Welten schlechthin.«⁶⁶⁴ Gab es in der Frühzeit des Hinduismus noch viele an der Natur orientierte Gottheiten (Wetter – wie Wind, Regen, Feuer –, Fruchtbarkeit; auch eine Muttergöttin Aditi wurde ver-

⁶⁵⁹ Nach Art. 25 Abs. 2 der indischen Verfassung sind dazu auch alle Religionen zu rechnen, die auf indischem Boden entstanden sind, und die Indien als ihr heiliges Land betrachten, also auch Buddhismus, Jainismus und Sikhismus. Erfolgreich gegen diese Vereinnahmung geklagt haben bisher nur die Sikhs.

⁶⁶⁰ Hummel, *Indische Mission und neue Frömmigkeit im Westen*, S. 7.

⁶⁶¹ Hummel, a. a. O., S. 96.

⁶⁶² Allerdings wird in der Bhagavad Gita u. U. auch ein gerechter Krieg gebilligt.

⁶⁶³ In extremer Form wird Ahimsa von der Sekte der Jainas praktiziert, deren Angehörige z.B. immer den Weg vor sich mit einem Besen freikehren, damit sie nicht versehentlich auf ein Tier treten.

⁶⁶⁴ Mall, *Der Hinduismus*, S. 40f.

ehrt⁶⁶⁵), so muss man doch bereits zur vedischen Zeit, darauf macht Mall aufmerksam, einen dahinterstehenden Monotheismus annehmen, und er zitiert einen Vers aus dem Rigveda-Hymnus: »Das Wahre ist das Eine. Die Weisen benennen es verschieden.« Dieses Eine ist »das Ewige, das sich in seinen verschiedenen Aspekten der Natur und des menschlichen Lebens zeigt, ohne jedoch in ihnen ganz aufzugehen. [...] Gott verliert durch die Vielfalt seiner Inkarnationen nicht seine Einheit, Einmaligkeit, Absolutheit und Singularität.«⁶⁶⁶

Auch der Hinduismus ist eine Offenbarungsreligion:

Die Veden (*Veda* = Wissen) als die ältesten religiösen Überlieferungen der Menschheit (mit einem Schöpfungsmythos, »Rigveda«, der oftmals erstaunliche Ähnlichkeit mit dem biblischen Schöpfungsbericht hat) wurden »Rishis« (Sehern) geoffenbart, die sie durch »gesehene Eingebung« von Gott empfangen und die zunächst mündlich durch Rezitation tradiert wurden. Rosen datiert sie auf ca. 6500 Jahre v. Chr.⁶⁶⁷, und ihre schriftliche Fixierung dann etwa auf die Zeit zwischen 3000 und 1900 v. Chr. (Das Indusdal war damals neben China, Ägypten und Mesopotamien eine der vier ältesten Zivilisationen, die uns bis heute bekannt sind.)

Der Rigveda ist zunächst »geprägt von der einfachen, diesseitig gerichteten Lebensanschauung einer Dorf- und Einsiedeleikultur.«⁶⁶⁸ Doch schon im 10. Buch sind bereits »philosophische Betrachtungen über den Ursprung der Welt, Leben und Tod enthalten.«⁶⁶⁹ Oft wurden die frühen vedischen Rituale »vom Familienoberhaupt am häuslichen Herd vollzogen, oder von Priestern am Opferplatz. Man kannte wie im alten Iran weder Götterbilder noch Tempel, sondern nur den Kult unter freiem Himmel.« Erst zu späterer Zeit wandelten sich »die vedischen Opferaltäre zu ausgeprägtem Tempelkult«, und es gab bildliche (menschenähnliche) Götterdarstellungen.⁶⁷⁰ Da man sich die ganze Erscheinungswelt als Entfaltung aus dem mütterlichen Schoß der Natur vorstellte, als dessen Abbild eine Höhle unter einem Berg galt, enthielten die Tempel eine cella (Höhle oder Schoßkammer) mit einem figürlichen oder symbolischen Hauptidol. Darüber türmte sich

⁶⁶⁵ Stoddart, *Grundzüge des Hinduismus*, S. 29 ff.

⁶⁶⁶ Mall, a. a. O., S. 9 und 1.

⁶⁶⁷ Rosen, *Hinduism*, S. XXIV.

⁶⁶⁸ Keilhauer, *Hinduismus*, S. 18.

⁶⁶⁹ ebd.

⁶⁷⁰ Keilhauer, a. a. O., S. 20 und S. 50 f.

ein Götterberg, mit einer mehr und mehr unüberschaubaren Skulpturenfülle.⁶⁷¹

Doch bereits die Veden »gehen davon aus, dass es ein Absolutes, das Eine geben muss, welches im Sinne einer überweltlichen Kausalität die Welt, die anderen Menschen und alle anderen Dinge in ihr schafft«.⁶⁷²

Die späteren Upanishaden (ab ca. 800 v. Chr., sie entstanden über mehrere Generationen hinweg) beinhalten vor allem Meditationserfahrungen, Auslegungen und Erörterungen, aber auch eine tief-sinnige Erlösungsmystik.

Zusammen mit den kommentierenden Upanishaden begründen die Veden die Religion des Hinduismus. Mall vergleicht – wie Deussen⁶⁷³ – die Veden und Upanishaden mit dem Alten und Neuen Testament des Christentums;⁶⁷⁴ bei Rosen hingegen wird die (spätere) Bhagavad Gita mit dem Neuen Testament des Christentums verglichen, denn sie war damals wie das NT revolutionär: Die bis dahin vorherrschende Idee von Spiritualität habe nämlich dem Verzicht, der Weltabgewandtheit und der einsamen Kontemplation gegolten. Krishna, als eine der Inkarnationen Vishnus, aber machte Arjuna in diesem Lehrgedicht klar, dass Handeln höher zu bewerten ist als die Passivität des Nichthandelns, (aber nur wenn es in rechter Absicht, also für Gott geschehe, und nicht zu anderen Zwecken).⁶⁷⁵

Mall schildert zwei Hauptströmungen der Upanishaden bezüglich ihres Generalthemas, der Realisation des Einen, des Göttlichen, des Absoluten (des *Brahman*) und des *Atman*, der ewigen Seele, des unsterblichen Selbst *im Menschen*. Eine wichtige Strömung vertrete

⁶⁷¹ Keilhauer / Keilhauer, *Die Bildsprache des Hinduismus. Die indische Götterwelt und ihre Symbolik*, S. 14 ff.

⁶⁷² Mall, a. a. O., S. 25.

⁶⁷³ Deussen hat die *Sechzig Upanishaden des Veda* 1905 übersetzt herausgebracht, Neudruck Bielefeld 1980.

⁶⁷⁴ Mall, *Der Hinduismus*, S. 17. Der Vergleich hinkt tatsächlich, denn die Aussagen des NT sind teilweise Revidierungen des AT (Auge um Auge – Zahn um Zahn / die andere Backe zum Schlag hinhalten) und begründen eine neue Religion auf der Basis des Judentums.

⁶⁷⁵ Rosen, a. a. O., S. 16 ff. Keilhauer, a. a. O., S. 55 f merkt noch einen wesentlichen Unterschied zur pantheistischen Upanishaden-Mystik an: Krishna lehre hier »als Erlösungsweg die liebende und vertrauensvolle Hingabe an einen persönlichen Erlösergott und die Weiterexistenz der Einzelseele nach dem Tode in Gottesnähe.« Sie vermutet, dass der Verfasser die pantheistischen Upanishadengedanken mit seinen eigenen theistischen Ansichten verquicken wollte.

– im Gegensatz zu ihrem anthropomorphen Gegenstück – ihre strenge Nichtzweiheit (*advaita*, die Einheit des Gegensätzlichen). Neben der bildhaften Darstellung von pluralen göttlichen Inkarnationen und ihrer Verehrung gab es daher auch eine abstraktere Vorstellung von »*Moksha*« (Heil; Erlösung, Befreiung): sie bestand im Aufgehen der Einzelseele (*Atman* heißt eigentlich »Atmen«) in der universalen allumfassenden Seele, im Brahman.

(Hier kann man also von einem Pan-en-theismus sprechen.)

Dieses Brahman als das eigenschaftslose Eine ist das höchste Bewusstsein,⁶⁷⁶ es thront jenseits alles Seins, obwohl es auch in uns wohnt. »Es ist also sowohl immanent als auch transzendent. [...] Auf negative Bestimmungen bezugnehmend wird dieses Eine in den Upanishaden beschrieben als das, was weder durch Reden, noch durch Denken noch durch Sehen, sondern nur durch die Worte »er ist« erfasst werden kann«.⁶⁷⁷

Hier ist als bedeutendster Hindu-Philosoph und Mystiker der Brahmane Shankara (788–820) zu nennen, der die Philosophie der Advaita-Vedanta systematisierte und den Hinduismus auf der Basis der Upanishaden-Philosophie erneuerte. Er gilt als »eine der hervorragendsten Persönlichkeiten der indischen Geistesentwicklung und wird auch noch heute von einem Großteil der Gelehrten als höchste Autorität in philosophischen und theologischen Fragen angesehen.«⁶⁷⁸ Ein Weg zur Erkenntnis des Wahren war, das Bewusstsein von den Gegenständen abzuziehen, d. h., die Sinnesorgane der Wahrnehmung und alle Tätigkeit von den Gegenständen abzulösen und in ihr Zentrum zurückzuziehen.⁶⁷⁹

Shankaras Philosophie beschreibt einen absoluten Monismus, der auf der ersten Stufe noch relative Wahrheit und niederes Wissen annimmt (niederes Brahman): Man nimmt zwar eine Vielheit von Göttern an, aber man liebt und verehrt nur einen als höchsten, persönlichen Erlösergott. Auf dieser Stufe wird die Welt noch als real betrachtet. Auf der Stufe des höheren Wissens aber erscheint die Welt nur noch als Illusion (*maya*), während nun das einzig Reale, das Brahman, als absolut, unpersönlich und eigenschaftslos, mit der

⁶⁷⁶ Mall, a. a. O., S. 17 f.

⁶⁷⁷ Mall, a. a. O., S. 18.

⁶⁷⁸ Keilhauer, a. a. O., S. 78.

⁶⁷⁹ Bauer, *Die Heilslehre des Shankara Bhagavadpada: Eine Untersuchung seiner Erkenntnistheorie und seiner Methodik*.

Einzelseele identisch geworden ist, die so ins Stadium der absoluten Wahrheit gelangt.⁶⁸⁰

Eine Wesensidentität des Brahman mit dem Atman wird in der negativen Theologie Shankaras als Nicht-Dualität (*»tat twam asi«*: das bist Du!) beschrieben, jenseits aller Formen, Namen und Eigenschaften. Damit geht Shankara für Mall weiter als jeder Monotheismus:

»Shankara will sagen, dass, solange der Mensch das Göttliche personifiziert, er Gott nur als eine Steigerung des Empirisch-Persönlichen erfassen kann. Nur mit dem Wegfallen aller Anthropomorphismen kann das echt Absolute, von dem man sich kein Bild machen kann, erreicht werden.«⁶⁸¹

Genau dies war aber auch, wie ich gezeigt habe, der Weg großer Teile jüdischer und christlicher Mystik. Wenn man »die Uridentität realisiert hat, so ist diese Wahrheit der Sprache nicht mehr verfügbar. Alles, was noch gesagt werden kann, ist die Negation aller anderen Aussagen über Brahman, welche dieses positiv beschreiben wollen [...]«. ⁶⁸² (*»neti, neti«*: das nicht, und das auch nicht. ⁶⁸³) Dabei wird der Zustand der Befreiung des Einzelnen als das Höchste betrachtet, in dessen Vollkommenheit alle Bewegungen und Taten enden.⁶⁸⁴

Es gibt also parallel zu dieser negativen Theologie auch starke mystische Strömungen im Hinduismus, man soll in einer kosmischen Einheit aufzugehen versuchen, was einer apersonalen *unio mystica* mit einem Erlöschen der Person vergleichbar ist, und dieser Gedanke der Advaita-Vedanta (Vedanta, das »Ende der Veden« ist also Metaphysik) führte zur späteren buddhistischen Nirwana-Lehre. (Der Begriff *nibbāna* findet sich schon in den Upanishaden.⁶⁸⁵)

Das Götter-Pantheon änderte sich in puranischer Zeit (etwa zur Zeitenwende; die »Puranas« – alte Erzählungen – gehören zu den

⁶⁸⁰ Keilhauer, a. a. O., S. 78 f.

⁶⁸¹ Mall, a. a. O., S. 20.

⁶⁸² Mall, a. a. O., S. 19.

⁶⁸³ Die »Neti, neti«-Meditation soll alles Wahrnehmbare als Schein und Täuschung (*maya*) entlarven.

⁶⁸⁴ Eine Vorahnung bzw. eine Vorbereitung auf dieses kosmische Einheitserleben wird im Tantrismus, der in Verbindung zur Verehrung der Muttergöttin Shakti steht, in der sexuellen Vereinigung (in Form eines rituellen Beischlafs) gesehen, was für »Westler« auf der Suche nach sexueller Befreiung attraktiv schien. Dem entsprechen in der indischen Ikonographie auch sehr freizügige Darstellungen von Sexualität.

⁶⁸⁵ Die Verbindung wird z. B. für den frühen Buddhismus bestätigt von Kalupahana, *Buddhist Philosophy*, S. 70.



Bild 23: Trimurti-Skulptur, Elephanta Caves, Mumbai
(5.–8. Jh. n. Chr.)

Traditionsschriften): Nun wurden als zentrale Gottheiten Brahma, Vishnu und Shiva verehrt und sind oft personalisiert dargestellt worden. (Ihnen vorgelagert ist noch Ishvara, der aber als schöpferisches Prinzip nicht in Erscheinung tritt.) Brahma, Vishnu und Shiva, die für Stoddart als »Betrachtungsweisen Gottes« aufgefasst werden können,⁶⁸⁶ gelten als »Trimurti«, die Mall als »indische Dreifaltigkeit«, als »Hindutrinität«⁶⁸⁷ bezeichnet. (Der Trinitätsgedanke trat nach Keilhauer aber schon sehr früh, in vedischer Zeit, auf⁶⁸⁸ und kann keineswegs durch das frühe Christentum beeinflusst sein.)

Brahma ist der Weltenschöpfer, Vishnu der Welterhalter und Shiva der Weltzerstörer, der dafür sorgt, dass alles wieder von vorne beginnen kann, also auch der große Verwandler.

⁶⁸⁶ Stoddart, *Grundzüge des Hinduismus*, S. 8.5

⁶⁸⁷ Mall, a. a. O., S. 42.

⁶⁸⁸ Keilhauer, a. a. O., S. 24.



Bild 24: Tanzender Shiva im Feuerkranz (10. Jh.)

(Bei einer Shiva-Trimurti werden alle drei Aspekte Shiva zugeschrieben, und die Trishula, ein Dreizack, gilt als symbolische Darstellung für die drei Aspekte des im Shivaismus verehrten Shiva. Die verschiedenen Aspekte sind aber nur unterschiedliche Manifestationen und Namen Gottes, der mit dem Absoluten identisch ist.⁶⁸⁹)

Der dargestellte Shiva Natarâjâ im Feuerkranz »tanzt auf dem besiegten Dämon des ungeschlachten Stoffes. Mit seiner äußersten Rechten hält er die Trommel, die den Pulsschlag der Schöpfung bedeutet. Mit der nach vorn gewandten Handfläche gewährt der Gott Frieden, er erhält, was er geschaffen hat. Mit der nach unten gerichteten Hand zeigt er auf den sich hebenden Fuß, Erlösung verheißend. In der äußersten Linken trägt er den Feuerbrand, der die Welt zerstören wird.«⁶⁹⁰

⁶⁸⁹ a. a. O., S. 10, 78 und 111.

⁶⁹⁰ Stoddart, a. a. O., S. 130.

Denn so wie alle Zeiten (wie Tages- und Jahreszeiten) zyklisch wiederkehren, so gibt es auch mit Werden, Bestehen und Vergehen einen Daseinskreislauf (*»samsara«*) von Tod und Geburt. Auch Vishnu inkarniert sich: Es gibt insgesamt 10 Inkarnationen (*»Avatāras«*), die auch bildlich in Statuen oder Gemälden dargestellt werden, als Fisch, Schildkröte, Eber, Löwe, Zwerg etc. Nach Mall gibt es dabei bemerkenswerte Ähnlichkeiten mit den Stufen der Evolution;⁶⁹¹ wobei die 9. Inkarnation der Buddha (vom Hindutum aus gesehen) ist. Die 10. Inkarnation, der Kalki-Avatāra, soll am Ende der Zeiten erscheinen, eine apokalyptische Heilserwartung, die es parallel auch in den abrahamitischen Religionen gibt.⁶⁹² Gerne im Bild verehrt wird auch Ganesha, der elefantenköpfige Sohn Vishnus (wobei der Elefantenkopf die Bedeutung des Beseitigers von Hindernissen hat: Das Bild ist in den meisten indischen Häusern zu finden.)⁶⁹³

Die Götterbilder sind meist anthropomorph; aber oft mit mehreren Köpfen oder Armen dargestellt, um Kraft zu signalisieren, und werden als Emanation bzw. als Manifestation des Einen Absoluten verehrt. Bei den Keilhauers findet sich eine umfangreiche und symbolträchtige Beschreibung von Darstellungen der indischen Götterwelt mit jeweils typischen zeichenhaften Merkmalen, die die Zuordnung der jeweiligen Darstellung zum jeweils Dargestellten erleichtern⁶⁹⁴, so dass man durchaus bei der Deutung dieser Bildsprache von einer Ikonographie in unserem Sinn sprechen kann.

»Jedes Avatara, d. h. Herabsteigen, Fleischwerden Gottes, in dieser oder jener Gestalt, stellt eine Art Offenbarung Gottes dar. Der Hinduismus im Einklang mit seinen Offenbarungsurkunden berichtet nicht bloß von einer Einmaligkeit der göttlichen Offenbarung. Er spricht vielmehr von zahllosen Inkarnationen Gottes. Im Bhagavata-Purana heißt es: Gottes Inkarnationen sind die Ströme aus einem See. Der See ist unendlich lang und tief, und er trocknet niemals aus.«⁶⁹⁵

Aber auch Erzählungen werden plastisch-anschaulich verbildlicht, z. B. in Reliefbändern.

Die Verehrung einer Wunsch-Gottheit in Form einer Statue oder im Bild gehört heute entschieden zum Hinduismus hinzu, denn

⁶⁹¹ Mall, a. a. O., S. 23 ff.

⁶⁹² Stoddart, *Grundzüge des Hinduismus*, S. 36 f.

⁶⁹³ Keilhauer, a. a. O., S. 114.

⁶⁹⁴ Keilhauer, a. a. O., S. 78 ff.

⁶⁹⁵ Mall, a. a. O., S. 29.

auf der 2. Welt- Hindu-Konferenz von 1979 konnte man sich zwar nicht auf eine gemeinsame Definition einigen, aber auf einen Kodex von Merkmalen. Danach ist ein Hindu, wer Gebete spricht, die Bhagavad Gita liest, eine persönliche Wunsch-Gottheit (»Murti«: Gottesstatue, Bild) verehrt, die heilige Silbe »Om« verwendet und das heilige Kraut Tulsi (das indische Basilikum) anbaut.⁶⁹⁶

Doch der geschilderte Polytheismus ist bloß die Außenseite des Hinduismus; er muss eigentlich nach dem Gesagten eher als Henotheismus⁶⁹⁷ bezeichnet werden, weil alle Göttergestalten nur als Manifestationen bzw. Verkörperungen der einen persönlichen oder überpersönlich gedachten Weltseele (*Brahman*) zu denken sind und durch seine Verkörperungen hindurch das All-Eine verehrt wird.

Für Stoddart gibt es einen engen Zusammenhang zwischen Inkarnation und Ikonodulie:

»Im Hinduismus, ebenso im Buddhismus und im Christentum, spielt die Lehre von der Fleischwerdung Gottes eine wichtige Rolle. In jeder dieser Religionen ist dieser »Inkarnationismus« von einer belehrenden und sakramentalen Ikonographie begleitet. Judentum und Islam, denen Inkarnationismus fremd ist, sind »ikonoklastisch« (bilderfeindlich) oder »anikonisch«, wohingegen Hinduismus, Buddhismus und Christentum »ikonodulisch« (bilderverehrend) sind.«⁶⁹⁸

(Natürlich gibt es einen Zusammenhang. Ich habe aber bereits gezeigt, dass dies für das Christentum von Beginn an, wegen der auch dort vertretenen Strömungen negativer Theologie und der Reformation, durchaus nicht so pauschal gilt, und auch für den Buddhismus werde ich dies im Folgenden zeigen.)

Die sechs orthodoxen Lehrrichtungen (»*Dharshanas*«) begründeten sechs philosophische Systeme, die man durchaus kontrovers – aber immer auf dem Boden der Veden und der Upanishaden – dis-

⁶⁹⁶ Michaels, *Der Hinduismus. Geschichte und Gegenwart*, S. 30. Später formulierte Radhakrishnan, Philosoph und Staatspräsident von Indien (1888–1975): »Jeder, der nach Wahrheit strebt durch Studium und Nachdenken, durch Reinheit seines Lebens und Verhaltens und durch Hingabe an hohe Ideale, jeder, der glaubt, dass Religion nicht auf Autorität beruht, sondern auf Erfahrung, ist ein Hindu.« (Trutwin, *Wege zum Licht*, S. 276)

⁶⁹⁷ Henosis = Fleischwerdung.

⁶⁹⁸ Stoddart, a. a. O., S. 39 (Man kann wohl kaum »ikonoklastisch« und »anikonisch« gleichsetzen. (Das griechische *klasma* bedeutet zerstören und ist etwas anderes als bloße Bilderfeindlichkeit oder Bilderlosigkeit.) Auch die anderen Klassifikationsbegriffe werden zu undifferenziert nebeneinandergesetzt.)

kutierte. (Wegen der durchgängigen Pluralität kann der Hinduismus als extrem tolerant gelten, er missioniert auch nicht.)

Gemeinsam aber ist allen die Erlösungshoffnung. Und eine solche Befreiung führt dann für Hindus dazu, dass man aus dem Kreislauf von Tod und Wiedergeburt heraustreten kann und nicht mehr wiedergeboren werden muss. Die Weisen, die dies erreicht haben, werden als Heilige verehrt und stehen oberhalb und außerhalb des Kastensystems.

2.4.2. Zeichenlosigkeit und Unbeschreibbarkeit im frühen Buddhismus

Der Buddhismus wird oft als eine Art Reformationsbewegung gegen den sinnenfreudigen Hinduismus gesehen. Siddharta Gautama, genannt Buddha (»der Erleuchtete«, »der Erwachte«) wurde als indischer Prinz geboren und war Zeitgenosse von Sokrates und Konfuzius, weshalb Jaspers diese Zeit als »Achsenzeit der Menschheit« bezeichnet hat – da der Durchbruch zur Philosophie zeitgleich und unabhängig voneinander an drei Orten stattfand. Buddha kehrte seiner früheren Existenz den Rücken und wollte den Weg zur Befreiung und Erlösung von der grundsätzlich leidhaften Existenz des Menschen für alle Weisen. (Im Gegensatz zum Hinayana-Buddhismus im Frühbuddhismus, der dies nur esoterischen Kreisen mit strenger Askese wie Priestern zubilligte (und der heute vor allem noch in Myanmar, Thailand, Kambodscha und Ceylon anzutreffen ist), versprach der spätere Mahayana-Buddhismus (dem heute ca. 180 Millionen Menschen angehören) Erlösung und Befreiung für alle. Buddha entschied sich nach langer strenger Askese für einen Weg zwischen Askese und Hedonismus, den »mittleren Weg« (*Madhyamaka*).⁶⁹⁹ Das Hindu-System legitimierte und stabilisierte Ungleichheit moralisch durch die angenommene Anhäufung von Schuld in früheren Leben, sodass Befreiung von Schuld und Leid und dem Kreislauf der Wiedergeburten für viele unerreichbar schien. Jeder sollte sich – so die neue Botschaft – nun aus sich selbst heraus aus leidhafter Existenz befreien können und zum Buddha werden können.

Buddha selbst wollte von sich keinerlei bildhafte Darstellungen,

⁶⁹⁹ Grundsätzliches zum Hinayana- und Mahayana-Buddhismus siehe bei Fuchs, *Ewig üben*, S. 19 ff.

und es ist eine Ironie, dass gerade im Buddhismus die größten Bildnisse überhaupt entstanden. Lange Zeit wurden die Predigten Buddhas als Leitsätze (*»Sutren«*) mündlich überliefert und erst später, etwa im 1. Jahrhundert v. Chr. in Ceylon, schriftlich fixiert, meist in Pali, einem alten indischen, mit dem Sanskrit verwandten Dialekt. Da die Sutren auf Palmblätter geschrieben wurden und zusammengerollt in Körben aufbewahrt wurden, spricht man von drei Körben: 1. dem Korb der Ordensdisziplin, 2. dem Korb der Lehrreden des Buddha, 3. dem Korb der Lehrbegriffe mit den dogmatischen und theoretischen Lehren des Buddha und seiner Schüler.

Zu den für unseren Zusammenhang wichtigen frühen Dogmen gehören die drei Dharma-Formeln und die »Zwölfgliedrige Kette« (2. Korb des Pali-Kanons, Udana 13).

Die drei Dharma-Formeln sind ontologische Grundsätze, die die gesetzliche Ordnung des Universums betreffen, nämlich 1. die beständige und unaufhörliche Veränderung alles Seins 2. das Uneigentliche alles Existierenden betreffend, das nicht selbständig ist und daher immer auch als gleichzeitig nichtexistierend angenommen werden muss: Alles abhängig Existierende ist Illusion; und 3. das Nirwana als Zustand der absoluten Ruhe. »Für den Buddhismus ist das Wesen des Seienden das Nichts, das nicht die einfache Verneinung der Selbständigkeit der Gegenstände ist, sondern über dieses Nichts als Existenzbegriff hinaus weder Sein noch Nicht-Sein ist.«⁷⁰⁰ Das »natürliche Bewusstsein glaubt aber fest und einseitig an die Existenz der Dinge und fixiert sich«⁷⁰¹ darauf. Durch Lösung von den »Anhaftungen« (auch z. B. durch Gier, Neid, Hass, Stolz – Ursache alles Leidens), durch Überwindung von Ichbezogenheit und von Verstandesfixierung soll der Zustand völliger Losgelöstheit, auch der Überwindung aller Dualismen, erreicht werden.

Es ist vielleicht von Bedeutung, dass zu den uns geläufigen Sinnen hier auch als sechster der Geist, also das Denken⁷⁰² gehört, denn auch dieses muss man überwinden, um zu der beschriebenen Leere zu gelangen. Schon Buddha selbst nahm gegenüber dem geschriebenen Wort, der feststehenden Lehre eine Skepsis ein, die in dieser Radikalität in anderen Religionen nicht anzutreffen ist und jeden Dogmatis-

⁷⁰⁰ Fuchs, a. a. O., S. 20.

⁷⁰¹ a. a. O.

⁷⁰² vgl. Nagarjuna, *Mulamahyamikakarikas* (MK), 9.1ff. übersetzt in: Weber-Brosamer/Back, *Die Philosophie der Leere*, S. 36 f.

mus verbietet.⁷⁰³ Es steht dem angestrebten Ziel der »Leere« über jede Sprache hinaus entgegen.

Die bereits erwähnte »zwölfgliedrige Kette der abhängigen Entstehung« gibt zunächst eine buddhistische Analyse des Daseins, das die Entstehung der Gesamtheit alles Leidens beschreibt. Es wird eine Kausalkette deutlich, die man auch umkehren kann.

Ich führe der besseren Verständlichkeit halber die von Beeh und Fuchs⁷⁰⁴ zitierten Übersetzungen zusammen: 1. Am Anfang steht Nichtwissen (Geistesblindheit), aus dem 2. formative Kräfte (intentionale Handlungen) entstehen, die 3. Bewusstsein entstehen lassen, was seinerseits 4. Name-Form (Bezeichnungen) entstehen lässt. Diese sind die Quelle für 5. die sechs Felder der Wahrnehmung, die 6. Kontakt (Berührung) und 7. Empfindung entstehen lassen. Nur so wird 8. Durst (Begehren) möglich, 9. dann Ergreifen, 10. Sein (Werden) und 11. Geburt und 12. damit dann auch Alter und Tod (bei Beeh noch ergänzt um »Schmerz, Klagen, Leid, Trübsal und Verzweiflung«) Die Fixierung auf (illusorische) Wahrnehmungen muss also überwunden werden (soviel zur Phänomenologie), aber auch die auf Sprache und Denken. Beeh zitiert den für die buddhistische Wahrnehmungstheorie zentralen Sanskrit-Begriff *nimitta*, der bei Übersetzung in unsere Sprachen in *Symbol*, *Idee*, *Reflex*, *Vorstellung*, *Phänomen*, *Gegenstück* und *Objekt* zerfällt, was »noch im Vorfeld von Sprache und Bild angesiedelt ist und [...] vielleicht am ehesten dem Begriff der Repräsentation«⁷⁰⁵ entspricht. Geistesblindheit ist also verantwortlich für die Entstehung eines Lebens mit Intentionalität, Sprache und Kultur, was nur zu Leiden und Verzweiflung (und zur Anhäufung von Bitterkeit!) führt. Das ist aber vermeidbar, denn die Kette lässt sich umgekehrt negiert durchlaufen und ergibt so einen Weg zur Aufhebung alles Leidens: Aus der Aufhebung von Unwissenheit ergibt sich dann die Aufhebung jeder Intentionalität,

⁷⁰³ vgl. auch Röllicke, Wann ist es Zeit, das Sutra zu zerreißen? in: ders. (Hg.), Denken der Religion.

Hierhin passt auch der berühmte Ausspruch des Zen-Meisters Rinzai: »Wenn Du Buddha triffst, töte ihn«: »Jede Vorstellung, jedes Bild oder Konzept, das wir von Buddha haben, muss über Bord geworfen, abgetötet werden«, nur die eigene Erfahrung ist entscheidend. (Torini, Apophatische Theologie und göttliches Nichts, in: Elsas (Hg.), *Tradition und Translation*, S. 513)

⁷⁰⁴ Beeh, Bilderverbot, Zeichenlosigkeit und Unbeschreiblichkeit, in Horin 1, S. 110 und Fuchs, a. a. O., S. 21.

⁷⁰⁵ Beeh, a. a. O., S. 112.

aller Bezeichnungen, von Wahrnehmung und Denken, von Kontakt, Empfinden, Begehren, usw.⁷⁰⁶

Diese zwölfgliedrige Kette wird hier in einem tibetischen Mandala symbolisch dargestellt:

Das ist nach Beeh ähnlich – aber positiv – im »Edlen achtfachen Weg« ausgedrückt⁷⁰⁷: 1. Rechte Ansicht 2. Rechtes Wollen, 3. Rechte Rede, 4. Rechtes Handeln, 5. Rechtes Leben, 6. Rechte Anstrengung, 7. Rechte Achtsamkeit, 8. Rechte Sammlung/Versenkung. Dies beinhaltet die buddhistische Ethik des Mitleidens und wurde noch weiter zu Zwecken der Meditation in den »Drei Toren zur Erlösung« komprimiert: Leerheit, Zeichenlosigkeit und Wunschlosigkeit, eine Trias, die bei Conze ausführlich besprochen wird.⁷⁰⁸ (1. Korb des Pali-Kanons, Mahāvagga I 6, 17 ff)

»Wunschlosigkeit ist das Ende der praktischen, Zeichenlosigkeit das Ende der theoretischen Intentionalität. Die buddhistische Lehre von der Unterdrückung der Sinne möchte [...] das Aufkommen alles Uneigentlichen vereiteln. Beides zusammen soll den Leidenschaften sozusagen die Angriffsfläche nehmen und das Leiden selbst vermeiden. [...] Zeichenlosigkeit ist ein epistemologischer Begriff, Wunschlosigkeit ein mehr moralischer, und der Begriff der Leerheit vereinigt beides. [...] Die Leerheit ist die Quelle der Weisheit. Als Zeichenlosigkeit ist sie die Quelle der Erkenntnis dessen, was ist, und als Wunschlosigkeit die Quelle des Handelns, wie es sein soll. [...] Richtiges Denken und richtiges Handeln sind Ausflüsse einer zeichenlosen und wunschlosen, kurz: einer *reinen* Seele. Und das muss mit dem Wissen gemeint sein, dessen Fehlen die zwölfgliedrige Kette des bedingten Entstehens in Gang setzt. Was für die Voraussetzungen von Sprache und Bildern gilt, trifft nicht weniger für diese selbst zu. Leerheit, Wunschlosigkeit und Zeichenlosigkeit machen das Sprechen und den Gebrauch von Bildern überflüssig und schädlich.«⁷⁰⁹

Im alltäglichen Leben bleiben natürlich zeichenhafte Prozesse erhalten, doch sie können sich nicht oder nur ganz unvollkommen auf Höheres beziehen. So werden z. B. Erzählungen vom Lebensweg Buddhas⁷¹⁰ oft bildlich dargestellt, angesichts einer oft analphabeti-

⁷⁰⁶ Beeh a. a. O., S. 113.

⁷⁰⁷ s. z. B. bei Fuchs, a. a. O., S. 20 f.

⁷⁰⁸ Conze, *Buddhistisches Denken*, 1990, S. 74 ff.

⁷⁰⁹ Beeh, S. 113 f.

⁷¹⁰ z. B. in Auboyer, *Buddha. Der Weg zur Erleuchtung*, S. 15 und 250 ff.



Bild 25: Das Rad des Lebens als Mandala,
Wandmalerei in einem tibetischen Kloster (19./20. Jh.)

Die obenstehende Wandmalerei in einem tibetischen Kloster (19./20. Jh.) zeigt mit einem »Lebensrad« das Wesentliche der Lehre Buddhas, der in der Nacht vor seiner Erleuchtung den ewigen Kreislauf des Werdens und Vergehens sah. Das zwölfgliedrige »Gesetz des Entstehens in Abhängigkeit« zeigt, wie Leiden entsteht, aber auch überwunden werden kann. Die Glieder der Kette sind im äußeren hellen Kreis dargestellt. Es beginnt oben rechts 1. mit einer blinden Greisin, einer Allegorie auf Unwissenheit, dann folgen 2. über Tatabsichten (Töpfer, der seine Gefäße formt), 3. Bewusstsein (ein Affe springt auf einen fruchtetragenden Baum), 4. Name und Körper bzw. Form (Mensch im Boot, im Lebensstrom treibend), 5. Sechssinnenreich (Häuser mit meistens sechs Fenstern), 6. Berührung: Liebespaar, 7. Empfindungen (Pfeil, der das Auge eines Menschen durchbohrt), 8. Gier (Trinker), 9. Ergreifen: Früchtesammler, 10. Werden: schwangere Frau und 11. Geburt sowie 12. Alter und Tod (Leichenträger). Die drei oberen Segmente im Inneren zeigen positive Möglichkeiten der Wiedergeburt (bei gutem Karma), und zwar

bei den Göttern (oben), bei friedlichen Menschen (links davon) und in der Welt des Kampfes bei den Titanen (rechts davon). Die unteren drei Segmente zeigen schlechte Wiedergeburten in der Welt der kalten und heißen Höllenqualen, bei den Tieren und bei den Totengeistern und Gespenstern. In jedem der Bereiche ist auch Buddha in immer anderer Gestalt zu finden; er macht auf seine Lehre und Hilfe aufmerksam, denn der Aufenthalt in allen diesen Bereichen muss nicht von Dauer sein, wenn man die in der Mitte allegorisch dargestellten Grundübel Gier, Hass und Verblendung meidet.⁷¹¹

schen Bevölkerung (wie im Christentum des Mittelalters) ein wichtiges Element der Lehre.

Der Buddhismus verbreitete sich von Indien nach China, von dort nach Japan und weiter in ganz Asien (und später sogar darüber hinaus⁷¹²). Zu bedenken ist, dass er dort auf jeweils andere Kulturen traf und entsprechend Wandlungen erfuhr. Für Lasalle wurde der Buddhismus in China nüchterner, da er nun »nicht mehr an die bilderreiche Fantasie der Inder gebunden« war.⁷¹³ Er traf dort nicht auf gänzlich Fremdes: Zwar war der Konfuzianismus weitgehend metaphysikfrei,⁷¹⁴ wurde aber seit Laotse durch den Daoismus ergänzt, der, so Lasalle, eine geistige Verwandtschaft mit dem Buddhismus⁷¹⁵ aufwies, »was seelisch günstige Aufnahmebedingungen im chinesischen Volke geschaffen hat«⁷¹⁶, und sich mit ihm problemlos und harmonisch verbinden konnte. Allerdings traf er dort auf eine Sprache, in der es – anders als in indogermanischen Sprachen – das Verb »sein« und seine Hypostasierung »Sein« nicht gab.⁷¹⁷

Konfuzius hatte in seiner Weisheitslehre ebenfalls auf der Enthaltung von aller Intentionalität und Ichhaftigkeit bestanden:

⁷¹¹ Vgl. Trutwin, *Wege zum Licht*, S. 392 und Seitz, *Die Bildsprache des Buddhismus*, S. 240.

⁷¹² zur Buddhismus-Rezeption in Amerika s. etwa Ralf Müller, *Dogens Sprachdenken*, S. 44–48.

⁷¹³ Enomiya-Lassalle, *Der Ochs und sein Hirte. Zen-Augenblicke*, S. 83.

⁷¹⁴ s. Roetz, *Die chinesische Ethik der Achsenzeit. Eine Rekonstruktion unter dem Aspekt des Durchbruchs zum postkonventionellen Denken*.

⁷¹⁵ Enomiya-Lassalle, a. a. O., S. 44.

⁷¹⁶ ebd.

⁷¹⁷ vgl. Röllicke, *Weder Istheit noch Ist-nicht-heit, weder Habhaftigkeit noch Nicht-Habhaftigkeit*, in: Münnix (Hg.), *Über-Setzen. Sprachenvielfalt und interkulturelle Hermeneutik*, S. 180 ff.

»Von 4 Dingen war der Meister völlig frei: Er war ohne (bevorzugte) Idee, ohne (vorherbestimmte) Notwendigkeit, ohne (starre) Position, ohne (partikuläres) Ich.«⁷¹⁸

Denn das chinesische Denken war seit alters her ein Prozessdenken, wie es sich bereits im ältesten Buch Chinas, dem I Ging genannten »Buch der Wandlungen« (ca. 3000 v. Chr.) artikulierte: Eine Sammlung von 64 Hexagrammen und zugehörigen Sprüchen beschrieb die Welt als ein Ganzes, dessen Formen aus der andauernden Wandlung zwischen den beiden entgegengesetzten Urkräften Yin und Yang entstanden und immer wieder neu entstehen. Der Weise muss sich in der Mitte zwischen den Extremen halten, darf sich von keiner Seite und partikularen Perspektiven vereinnahmen lassen und wird, da das disjunktive Denken zugunsten einer Gesamtschau überwunden werden muss, Gegensätze eher als komplementär denn als kontradiktorisch deuten.⁷¹⁹ So wird er sich den Entwicklungen anpassen können,⁷²⁰ wobei es Konfuzius auch um eine Harmonielehre geht.

Auch dem Daoismus geht es um die Überwindung der beschränkenden und ausschließenden Sichtweisen disjunktiven Denkens, und dieser »Weg« (*dao*) geht in die Leere: »Die große Fülle wie leer«.⁷²¹ Diese erfüllte Leere (*mu*) ist durchaus mit dem Nirwana vergleichbar.

Das Dao (»Weg«) entzieht sich, ist als Urgrund von allem unterschieds- und bestimmungslos, da alle Unterschiede aus ihm erst entstehen. Dieses »Nichts« umfasst also wie im Buddhismus Sein und Nichtsein, es ist Nichtsprechen, »Aphasie«, da die Bestimmungen fehlen. Man muss zum Schweigen zurückkehren, um die Grundebene der Existenz wiederzufinden.

Lassalle assoziiert hier die negative Theologie Meister Eckharts,⁷²² doch stellt der Daoismus weder die Seins- noch die Gottesfrage, das »Nichts« ist nicht substantiell, sondern als Nichtung und

⁷¹⁸ Konfuzius, Gespräche, (lunyu) IX, 4, nach Jullien, *Der Weise hängt an keiner Idee*, S. 21.

⁷¹⁹ Jullien, S. 126.

⁷²⁰ Jullien, S. 21 f.

⁷²¹ Laotse, *Tao-te-King*, §45.

⁷²² Enomiya-Lassalle, a.a.O., S. 78: »Der Glaube tritt ins Schauen ein: Die Seele schaut durch ihre Tiefe das umfassende Sein«, ist also eine Interpretation der buddhistischen aus Sicht der christlichen Mystik. Auch kann man das tao, das te und das king wohl kaum trinitarisch deuten, wie dies Heinrich Beck tut, die Ähnlichkeiten sind nur oberflächlich.

Befreiung gedacht. »Das Nichts aus Sicht der Transzendenz bei Eckhart ist etwas anderes als das Nichts aus der Sicht der Immanenz im Zen. Das Loslassen des eigenen Willens bei Eckhart meint die Ergebenheit in Gottes Willen, während im Zen jeglicher Wille aufgehoben wird« und in der Leere kein Ort für Ich-Bezogenheit ist.⁷²³

Diese Unterschiedslosigkeit ist auch im buddhistischen Blumen-girlanden-Sutra und im Herzsutra gedacht: »Das Einzelne ist alles. Alles ist das Einzelne« sowie »Die Farbe ist nicht verschieden von der Leere, die Leere ist nicht verschieden von der Farbe. Die Farbe ist die Leere, die Leere ist die Farbe.«⁷²⁴ Das Einzelne der Phänomenwelt enthält alles, und gleichzeitig ist es nichts.

»Man darf nie von einem Pol dieser Struktur abhängig sein, sondern muss den beweglichen Charakter der Wahrheit begreifen und den Mittleren Weg praktizieren, der sich weder dem Sein noch dem Nichts zuneigt. Die Lehre der phänomenalen Leerheit ermöglicht es, in dieser Welt das Reine Land zu begründen. Das Nirwana liegt nicht anderswo und ist nicht schwer zu erreichen, sondern unsere Welt ist unmittelbar das Nirwana.«⁷²⁵

(So ist auch der »Himmel« für das chinesische Denken nichts Transzendentes, sondern die Gesamtheit aller ablaufenden Prozesse.)

Solches Prozessbewusstsein passt überhaupt nicht zu der Bildauffassung, die sich im »Abendland« infolge der Platonischen Zweiweltentheorie von »Abbildern« oder »Repräsentationen« der zugrundeliegenden Urbilder entwickelt hatte, denn »ein statischer Wirklichkeitsbegriff, wie er allen Abbildtheorien im weitesten Sinne innewohnt«, ⁷²⁶ kann nicht einfach übertragen werden. Es ist vielmehr der zentrale Begriff des *qi* oder *ki*, der hier erhellend wirkt, und der ein ganzes Wortfeld⁷²⁷ bezeichnet, das von »Atem, Hauch, Dampf, bis zu Kraft und Energie« reicht und es erlaubt, solche Themenfelder zusammenzudenken, die im westlichen Denken oft disparat sind, wie Medizin, Wetter, Ästhetik, Stimmungen sowie Phänomene der Elektrizität. *Qi* beschreibt einen rhythmischen Naturvorgang der Spannung und Entspannung, des Ergreifens und Loslassens und ist

⁷²³ Radaj, *Buddhisten denken anders*, S. 15 gibt auch eine gute Übersucht über die verschiedenen buddhistischen Schulen einschließlich des tibetischen Buddhismus.

⁷²⁴ Nähere Interpretation s. bei Fuchs, a. a. O., S. 22 f.

⁷²⁵ Fuchs, a. a. O., S. 23.

⁷²⁶ Obert, *Welt als Bild*, S. 120.

⁷²⁷ Eine ausführliche Entfaltung dieses Wortfelds im Chinesischen und Japanischen findet sich bei Elberfeld, *Sprache und Sprachen*, S. 303–311. Rolf Elberfeld verdanke ich auch den Hinweis auf Mathias Obert.

für das chinesische Naturdenken und die leibliche Existenz des Menschen in der Natur zentral. Der Begriff dient der »gedanklichen Durchdringung von Bewegtheiten, Verhältnissen und Bezügen [...]«. Der Qi-Gedanke steht für ein grundsätzliches Bemühen, das der parmenideisch-platonisch-aristotelischen Erarbeitung einer Wesens-ontologie diametral entgegengesetzt ist.«⁷²⁸

Für Jullien geht es sogar um eine Alternative zum abendländischen Denken, das er auf die »griechische Logik der Wahrnehmung« zurückführt, denn hier gehe es um eine »Logik des Atmens«.⁷²⁹ Leiblichkeit ist in jeder sinnhaften Wahrnehmung mitgegeben und Wirklichkeit wird weniger durch Anschauung erfahrbar als durch ein lebenspraktisches »sich-Einschwingen in die allbeherrschende Bewegtheit«, denn »dieses Geschehen ist weder präsentierbar noch repräsentierbar«: Ein Philosophieren über das Sein auf dem Boden ontischer Präsenz kann nicht stattfinden.⁷³⁰

Es ist kein Zufall, dass sich in der Folge der stärkeren Praxisorientierung des Konfuzianismus in China, und zwar im 8.–11. Jahrhundert, der heute so wirkmächtige Chan- oder Zen-Buddhismus entwickeln konnte und dort zu dem wurde, was er heute – ab dem 12. und 13. Jahrhundert auch in Japan – ist.⁷³¹ Unabhängig von der Kenntnis der klassischen Sutren wird hier eine Buddhaschaft durch konstante Übungen angestrebt, die nicht allein wie im Hinayana-Buddhismus elitären Kreisen vorbehalten war.

Bodhidharma hatte zwar im 6. Jahrhundert aus Indien »Zenna«, d. h. Versenkungspraktiken der Yoga-Meditation nach China mitgebracht, doch hier ist als neu im Hinblick auf das Ziel der Wunschlosigkeit und Zeichenlosigkeit insbesondere die neu erdachte Koân-Meditation zu erwähnen, eine Form des Umgangs mit Paradoxa, die zusammen mit körperlichen Übungen über die Widersprüche der Sprache hinausführen sollte und analytisch nicht mehr aufzulösen war. (»Du hast nichts in den Händen. Wirf es weg!«⁷³²). Man konnte

⁷²⁸ Obert, *Das Phänomen Qi und die Grundlegung der Ästhetik im vormodernen China*, S. 167.

⁷²⁹ Jullien, *Das große Bild hat keine Form*, S. 14.

⁷³⁰ Obert, *Welt als Bild*, S. 48.

⁷³¹ Eine intensive Einführung auch in leibliche Zen-Praktiken in Zen-Klöstern siehe bei Fuchs, a. a. O., S. 36–112

⁷³² Schüler müssen unter Leitung eines Zen-Meisters 200–1000 Koâns bewältigen (exemplarisch bei Fuchs S. 76–100), darunter auch das berühmte »Mu von Jôshû«, das Fuchs auf S. 82 auflöst und interpretiert.

unabhängig von intellektuellen Interpretationen buddhistischer Grundsätze direkt und authentisch lernen.⁷³³ Es gehörte auch eine besondere Pädagogik dazu, denn es ging darum, Menschen den Weg zur Erleuchtung zu bahnen (übrigens engl. auch »enlightenment«, das gleiche Wort wie »Aufklärung«, mit ganz anderer Bedeutung!). Damit sollte ein dualistisch unterscheidendes Bewusstsein, das an der Sprache hängt, aufgehoben werden.

Interessanterweise glaubt Schlieter, dass der indische Buddhismus ein starkes Motiv zur Überwindung der Sprache aus den Hyper-Nominalisierungen des Sanskrit gewinnt, in dem »umfangreiche Komposita-Konstruktionen im Satz gewissermaßen als einzelne Nomina betrachtet werden können«.⁷³⁴ Da eine solche sehr abstrakte Sprache Einheitserfahrungen von *Brahman* und *Atman* geradezu versperrt, müssen Wege von der Sprache weg gebahnt werden.

Da sich aber im prozessorientierten chinesischen Denken anders als im abendländischen, aus indoeuropäischen Wurzeln entstandenen Denken kein Substanzbegriff entwickelt hat, ist es sogar einfacher, die Leerheit aller Phänomene zu denken: Die Welt ist eigentlich Nichts, ist ohne Bestimmtheiten. Über die Sprache hinaus muss man sich diesem allumfassenden Nichts nähern, um zur Erleuchtung zu gelangen und eins mit allem zu werden.

2.4.3 Nagarjuna als Philosoph des Mahayana und als Bodhisattva

Doch zunächst zurück zum indischen Buddhismus: Zentrale Figur im Mahayana-Buddhismus, der etwa seit dem 1. Jahrhundert v. Chr. Mahayana-Sutren, wie z. B. die Prajnaparamita-Sutren (»Lehrtexte von der Vollkommenheit der Erkenntnis«) aufzeichnete, ist nicht mehr der historische Buddha, der sowieso auch frühere Inkarnationen hatte, die sog. »Vorzeit-Buddhas« (es sollen 24 gewesen sein), sondern der Bodhisattva, der sich um Erleuchtung bemüht und, wenn er sie erlangt hat, nicht sofort ins Nirwana geht. Er steht nämlich den Wesen, die nicht aus eigener Kraft zur Erlösung gelangen, hilfreich zur Seite. Ein solcher Bodhisattva mit Vorbildfunktion war sicherlich

⁷³³ Fuchs, S. 75

⁷³⁴ Schlieter, *Versprachlichung – Entsprachlichung: Untersuchungen zum philosophischen Stellenwert der Sprache im europäischen und buddhistischen Denken*, S. 166.

Nagarjuna, der auch als bedeutendster buddhistischer Philosoph nach Buddha gelten muss. Er war Zeitgenosse Plotins und lebte im 2. Jahrhundert nach Christus in Indien.

Er konsolidierte und reformierte den Buddhismus seiner Zeit:

»his primary objective was to reject the substantialist or essentialist thought that emerged in the Buddhist philosophical tradition [...]. Nagarjuna probed into almost every aspect of their speculations, whether relating to epistemology, ontology, moral philosophy, or philosophy of language. He linked disjointed concepts and dissolved the hardened and the solidified. Concepts of identity and difference, substance and quality, self-nature and other nature, permanence and annihilation, even in their most subtle and imperceptible forms, never escaped his penetrating intellect.«⁷³⁵

Jaspers zählt ihn in seinem Werk *Die großen Philosophen* ausdrücklich zu den »aus dem Ursprung denkenden Metaphysikern« und stellt ihn auf eine Ebene mit Plotin, Anselm und Spinoza. »Nach Buddhas Nirvana«, so zitiert Jaspers Nagarjuna, »nach 500 Jahren im nur nachgeahmten dharma, nachdem der Menschen Sinn allmählich stumpf geworden ist, erkennen sie nicht Buddhas Sinn und haften nur an Wort und Schriftzeichen.«⁷³⁶

Wie konnte das geschehen?, fragt Jaspers.

»Sie hören und sprechen von absoluter Leerheit und verstehen nicht ihren Grund. Sie sprechen etwa den zweifelnden Gedanken aus: wenn alles leer ist, wie kann man dann die Folgen von Gut und Böse unterscheiden? So können sie nur fragen in weltlicher Vorstellung, weil für sie kein Unterschied ist zwischen weltlicher und absoluter Wahrheit. Das heißt, was spekulativ gemeint war, denken sie auf der Ebene zweckhafter Verstandeseinsicht. Im objektivierenden Denken verlieren sie den Sinn der Lehre der Leerheit, weil sie, gebunden an bloße Sätze, Konsequenzen ziehen, die der Lehre fremd sind.«⁷³⁷

Nagarjuna formuliert also in einem seiner Hauptwerke, den *Mūlamadhyamakakārikā* (MK) (»Grundverse über den mittleren Weg«) die Lehre von der zweifachen Wahrheit, die einmal weltlich verhüllt

⁷³⁵ Kalupahana, *Nagarjuna. The Philosophy of the Middle Way*, S. 81.

⁷³⁶ Jaspers zitiert Nagarjuna, *Die mittlere Lehre des Nagarjuna*, II,2 in deutscher Übersetzungen des tibetischen und des davon unterschiedenen chinesischen Textes (das Sanskrit-Original ist verloren) nach Walleiser, Heidelberg 1911, und 1912). Der Passus stimmt nicht mit MK II 2 in der Übersetzung von Weber-Brosamer/Back überein.

⁷³⁷ Jaspers, *Die großen Philosophen*, S. 949.

und dann als Wahrheit des höchsten Sinnes auftritt (wie bei Shankara, s.o.); und nur über das Falsche wird dieses Wahre erreicht.⁷³⁸ Das Eine in zwei Wahrheiten führt zu gegensätzlichen Ansichten: Im Sinne des konventionellen, weltlichen Sprechens ist die eigentliche Wahrheit verhüllt, doch durch dieses alltägliche Sprechen hindurch muss man die »tiefe Wahrheit« (*tattva*) in der Lehre Buddhas erkennen, ohne die man das Nirwana nicht erlangen kann (MK 24, 8–10).

Nach alter buddhistischer Lehre sind Nirwana und Samsara, der Kreislauf der Wiedergeburten, kontradiktorisch formuliert, denn im Nirwana als Befreiung von allen Bindungen verlöscht dieser Zwang zur Wiedergeburt. Es ist also nach dieser Lehre rein negativ definiert und transzendental. Doch Nagarjuna hat mit einer Reformulierung und Neuakzentuierung dieser Lehre bereits ein System im Kopf, dessen Hauptaspekte Schlieter so umreißt: 1. die Bestimmung der »Leerheit« (*sunyata*) bzw. des »Entstehens in Abhängigkeit«; 2. die Methode der *reductio ad absurdum*; 3. die zwei Wahrheitsebenen; 4. die Gleichsetzung von Samsara und Nirwana; 5. das Denken ohne Behauptung/These (*pratijna*); 6. das Schema vierfältiger Alternativen (*catuskoti*).⁷³⁹

Nagarjuna beginnt seine MK mit einer Zueignung zu Buddha und seiner Lehre vom abhängigen Entstehen, die er als Kern von dessen Lehre ansieht, da sie alle »Entfaltung« des Leidhaften aufzulösen in der Lage ist. Diese Lehre vom abhängigen Entstehen wird in einem eigenen Kapitel der MK (26,1–12) behandelt.

Die mittleren Glieder der zwölfgliedrigen Kette als Verursachung alles Leidens und Anhaftens untersucht Nagarjuna aber genauer und fügt nach MK 26,3 und »dem sechsfachen Sinnesbereich als Bedingung für den Sinneskontakt« zusätzliche Überlegungen zu Sehvermögen, Form, und Aufmerksamkeit ein, denn diese bringen das Bewusstsein hervor und wirken damit auf die Sprach-, Welt- und Theorieentfaltung. Doch blieb es im Frühbuddhismus »nur bei einer Erklärung der konditionalen Verhältnisse der Leidensentstehung.«⁷⁴⁰

Nagarjuna analysiert nun den Begriff des Entstehens tiefer und

⁷³⁸ Nagarjuna, *Mulamadhyamakakarika* (MK), übersetzt in Weber-Brosamer / Back, *Die Philosophie der Leere*, S. 1–99.

⁷³⁹ Schlieter, *Versprachlichung – Entsprachlichung*, S. 229.

⁷⁴⁰ a. a. O., S. 230.

legt seine immanenten Widersprüche frei, denn »nichts, das in Verhältnissen der Abhängigkeit ›entsteht‹, ›entstanden ist‹, oder ›nicht entstanden ist‹ (und somit ewig wäre), entsteht«. Nagarjuna schließt aber nicht wie Parmenides und Zenon auf die Unmöglichkeit des Entstehens angesichts der absoluten Existenz des Seienden, sondern, »dass Entstehen – wie alle sprachlichen Kategorien – nicht widerspruchsfrei auf ein wesentliches Sein bezogen werden kann«. Nagarjuna beschreibt das »Entstehen« als »falsche Ansicht« (MK 21, 14) und »täuschende Perspektive«:⁷⁴¹

»Für Dich mag gelten, dass Entstehen und Vergehen (doch) gesehen werden. Man sieht Entstehen und Vergehen jedoch nur aus Verblendung.« (MK 21,11) Denn: »Es gibt Entstandenes immer nur relational, d.h. in Bezug auf etwas anderes, [...], mithin ›leer‹ von wesentlichem Selbstsein. Das ›Entstehen‹ in Abhängigkeit beschreibt also nur scheinhaft ein wirkliches Entstehen bzw. ein Entstehen von Wirklichem« und erweist sich damit als imaginäre Kategorie, weshalb Nagarjuna den gesamten »Konditionalnexus mit der ›Leerheit‹ (*sunyata*) gleichsetzt«.⁷⁴² Und es ist gerade diese Leerheit, die den mittleren Weg bildet. (MK 24,18) Jaspers kommentiert:

»Werden die Dinge als an sich seiend betrachtet, also als wesenhaft existierend, so sind sie grundlos und bedingungslos, dann gibt es keine Ursache und keine Folge, kein Tun und keinen Täter, kein Entstehen und Vergehen. Werden die Dinge als nichtseiend betrachtet, so ist nichts als ein Zauberschein. Beiden gegenüber sieht Nagarjuna die Dinge in ihrer Leerheit. Sie sind weder jenes ewige Ansichsein noch sind sie Nichts. Auf dem »mittleren Weg« zwischen Sein und Nichtsein sind sie, aber sie sind leer.«⁷⁴³

Damit lässt sich nun auch das oben bereits erwähnte Problem von Samsara und Nirwana lösen: Beide sind »in ein Beziehungsverhältnis, ein gegenseitiges Abhängigkeitsverhältnis gesetzt, denn sie definieren sich gegenseitig.« Das Aufhören des Kreislaufs der Wiedergeburten ist der Beginn des Nirwana, und umgekehrt. Wenn man also über Sein und Nichtsein des Nirwana reflektiert und in Rechnung stellt, dass »alle Qualifikationen und Bezeichnungen, Definitionen und Bestimmungen für Nirvana nicht zutreffen, dann sind Nirvana und Samsara unter der Maßgabe der Leerheit identisch.«⁷⁴⁴ Damit wird

⁷⁴¹ a. a. O., S. 232.

⁷⁴² Schlieter, a. a. O., S. 233.

⁷⁴³ Jaspers, a. a. O., S. 939.

⁷⁴⁴ Weber-Brosamer/Back, *Die Philosophie der Leere*, S. 95, vgl. MK 19 und 20.

das klassische Nirwana aus seiner Transzendenz gelöst und ist allem Leben und Sprechen inhärent.

In seinen 70 Versen über die Leere (Sunyatasaptati, SS) präzisiert Nagarjuna:

»Though the Buddhas have spoken of duration, origination, destruction, being, non-being, low, moderate, and excellent by force of wordly convention, they have not done so in an absolute sense. Designations are insignificant, as self, non self and self-non-self, do not exist, because all expressible things are like Nirwana, empty, empty of own being. Since all things all together lack substance, either in causes or conditions in their totality or separately, therefore they are empty.« (SS 1–3)⁷⁴⁵

Es ist für Nagarjuna überaus wichtig, dass diese Leerheit nicht ontologisch aufgefasst wird, da sich sonst alle »irreführenden Leitdifferenzen von Sein und Nichtsein restituieren«. Denn berücksichtigt man das fehlende ontologische Substrat aller Dharmas, kann man die Rede vom eigentlich unmöglichen Entstehen und Vergehen zulassen, »da alle Transformationen nicht das Wesen der jeweiligen Gegebenheit betreffen, sondern auf menschliche Perspektive zurückgeführt werden können«⁷⁴⁶ und damit dem konventionellen – leeren – Sprechen vorbehalten sind. Dieses leere Sprechen versteht Nagarjuna nicht als Aufstellung von Thesen, sondern als »Vorgang des Zuerkennen-Gebens« bzw. »Bekanntgebens« oder »Zeigens«, und damit als hinweisend, »ohne dass damit irgendeine Existenz supponiert werden muss.«⁷⁴⁷

Um dieses leere konventionelle Sprechen (mit binärer Logik) zu überwinden, greift Nagarjuna auf eine vierfache Verneinung (*catuskoti*) zurück, mit der er über alles Thetische der Sprache hinaus gelangt. Zur Zeit Nagarjunas stand die indische Logik schon in voller Blüte, und er konnte auf die indische Syllogistik zurückgreifen (die im Unterschied zur aristotelischen fünfgliedrig war, mit einem eher intensionalen Schließen, und keine extensionale Klassenlogik darstellte).⁷⁴⁸ Er konnte sie überschreiten, denn er nutzte Widersprüche

⁷⁴⁵ zitiert nach Lindtners englischer Übersetzung der SS aus dem Tibetischen (das Sanskrit-Original ging verloren) in Lindtner, *Nagarjuniana. Studies in the Writings and Philosophy of Nagarjuna*, S. 35.

⁷⁴⁶ Schlieter, a. a. O., S. 236.

⁷⁴⁷ Schlieter, a. a. O., S. 253.

⁷⁴⁸ vgl. etwa Bochenski, *Formale Logik*, Teil VI, S. 481–517.

zur Widerlegung von Positionen und nutzt die Methode des Tetralemmas:

Position, Negation, Konjunktion und Disjunktion von Aussagen (mehr Möglichkeiten des Thetischen gibt es nicht) werden allesamt verneint, was ein Denken ohne eigene Thesen ermöglicht. In Bezug auf das Nirwana z. B. findet sich in den MK 4–16 folgende Argumentation: 1. Nirwana ist Seiendes (4–6), 2. Nirwana ist Nicht-Seiendes (7–10), 3. Nirwana ist zugleich Seiendes und Nicht-Seiendes (11–14), 4. Nirwana ist weder Seiendes noch Nicht-Seiendes (15–16). Alle vier Möglichkeiten weist er als unhaltbar und in sich widersprüchlich zurück. P , $\text{non } P$, $P \text{ et non } P$ sowie $P \text{ vel non } P$ werden also insgesamt verneint (was interessante Bezüge zum aristotelischen Satz vom Widerspruch und dem *tertium non datur* herstellt: Für Mall werden diese damit außer Kraft gesetzt oder zumindest relativiert.⁷⁴⁹)

»Im Grunde spiegeln diese Propositionen die Zurückweisung jeder Ontologie durch den Buddhismus wider. Das heißt, keine Attribution von Eigenschaften zu Objekten kann akzeptiert werden. Wir haben schon früher ausgeführt, woran das liegt: weil jede beobachtbare Realität immer nur einen Teil des Ganzen widerspiegeln kann, so dass letztlich das Ergebnis nichts weiter als relational ist und insofern unreal.«⁷⁵⁰

Diese vierfache buddhistische Verneinung⁷⁵¹ ist ein Weg aus dem propositionalen Sprechen überhaupt, weshalb Buddha sich auf das Schweigen verlegte, Nagarjuna aber immer wieder versucht zu zeigen, dass alle vier Alternativen nichtig sind (und dies auch in anderen Zusammenhängen, vgl. MK 17–23). Und in der »Widerlegung der 16 falschen Ansichten« (MK 27⁷⁵²) werden die vier jeweils nach dem Tetralemma möglichen Formulierungen zum Andauern des Selbst und der Welt bzw. zur Endlichkeit des Selbst und der Welt allesamt widerlegt. Mit unkonventionellen Mitteln (Paradoxie, Infinitesimal-Regress, *reductio ad absurdum*, Tetralemma) wird so die konventionelle Ebene des Sprechens benutzt, um auf die höchste Wahrheit hinzuweisen.⁷⁵³

⁷⁴⁹ Loh / Mall, Interkulturelle Logik, S. 176 beschreiben auch Vorstufen der Entwicklung hin zum Tetralemma, u. a. aus der siebenstufigen Prädikationslogik der Jaina.

⁷⁵⁰ ebd.

⁷⁵¹ s. z. B. auch Tscherbatsky, *Buddhist Logic*.

⁷⁵² in Weber-Brosamer/Back, *Die Philosophie der Leere*, S. 105.

⁷⁵³ Schlieter, a. a. O., S. 243 f.

Nagarjuna will aber nicht, wie Jaspers meint, das »Nichtdenkbare denken und das Nichtsagbare sagen«. ⁷⁵⁴ Die von ihm an gleicher Stelle diagnostizierte Absicht des »Aussprechenwollens unbedingter Wahrheit« sieht Schlieter als eine Deutung »unter der Maßgabe der allgemeinen Logos-Ausrichtung der europäischen Tradition: Versprachlichung ist das Ziel, und auch in dem Fall, dass diese scheitert, liegt doch der Wille zur Versprachlichung vor.« ⁷⁵⁵

Das ist aber, wie wir sahen, mitnichten der Fall. Denn das konventionelle Sprechen mit den vier Alternativen (z. B. leer, nichtleer, sowohl leer als auch nichtleer, weder leer noch nichtleer) muss überschritten werden.

Eine der meist zitierten Stellen buddhistischer Kommentar-Literatur seit fast 2000 Jahren ⁷⁵⁶ findet sich in der Vighrahavyavartani (VV) (»Streitschlichterin«), die Lindtner als »Appendix zum opus magnum« ⁷⁵⁷ bezeichnet. Sie zählt zunächst in den ersten 20 Versen Argumente der Gegner auf, um diese dann in weiteren 50 Versen zu entkräften: In Vers 29 heißt es: »Wenn ich eine positive Aussage getätigt hätte, wäre der Fehler der meinige. Aber ich habe keine solche positive Aussage. Deshalb gibt es hier keinen Fehler.« ⁷⁵⁸

Nach Schlieter lehnt Nagarjuna damit auch das logische Schema des (Positionen setzenden) Syllogismus ab, und Westerhoff gibt zu bedenken, dass ja natürlich die Thesen der MK und VV als buddhistische Lehrsätze vorliegen, aber

»what Nagarjuna wants to say here is that he does not have any thesis of a *particular kind*, that is, that among the theses one should assert there is none which exists substantially, none which is to be interpreted according to the familiar realist semantics.« ⁷⁵⁹

In einer Welt, in der es konventionelle und substanzielle semantische Regeln gibt, könnte nämlich niemals das Konventionelle das Substanzielle überlagern. Substanzielles Sprechen mit realistischer Semantik aber kann es nicht geben. ⁷⁶⁰

⁷⁵⁴ Jaspers, a. a. O., S. 944.

⁷⁵⁵ Schlieter, a. a. O., S. 228.

⁷⁵⁶ Westerhoff, *The Dispeller of the Disputes. Nagarjuna's Vighrahavyavartani*, S. 63 gibt eine englische Übersetzung des ursprünglich in Sanskrit verfassten Textes. Eine deutsche Übersetzung findet sich bei Schlieter, a. a. O., S. 288–313.

⁷⁵⁷ Lindtner, a. a. O., S. 70.

⁷⁵⁸ Schlieter, a. a. O., S. 300.

⁷⁵⁹ Westerhoff, a. a. O., S. 64.

⁷⁶⁰ ebd.

Denn wenn man einmal die »Leerheit« auch beim erkennenden Subjekt annimmt »und somit alle Ebenen – Subjekt, Objekt, Erkenntnisvoraussetzungen und Erkenntnisvorgänge – beruhigt (upasanta) sind«, ⁷⁶¹ muss man »mithilfe der Logik eliminativer Kontradiktion auch die vermeintlich positiven Konzeptualisierungen (Glück, Reinheit)«, aber auch die Nicht-Ich-Lehre und die von der Leidhaftigkeit fallen lassen. Auch sie führen auf den Irrweg substanzialisierender Konzepte. ⁷⁶²

Denn auch der Komplex von Zeichen und Bezeichnetem, der Sprache und der durch sie angesprochenen Gegenstände, zeichnet sich durch Leerheit aus und verweist keineswegs mit einem Denotat im ontologischen Sinn auf etwas »Seiendes«. Es gibt kein ontologisches Substrat der Gegebenheiten, und die Idee einer tatsächlichen Referenz bzw. Denotation kann nur der Ebene des konventionellen Sprechens der (noch) verhüllten Wahrheit zugeschrieben werden. Nagarjuna versucht also, »die Wirksamkeit der Sprache allein auf der konventionellen Ebene zu verorten.« ⁷⁶³

Das Vorgehen kann dialektisch genannt werden, doch ist es im Unterschied etwa zur Hegel'schen Dialektik keine »Bewegung des Denkens durch Gegensatz und Widerspruch«, in der »die Negation der Negation das Positive hervortreibt«, denn »hier wird die Dialektik zum Mittel des Aufhebens des Denkens in das Udenkbare, das, am Maße des Denkbaren, weder Sein noch Nichts, ebenso sehr beides, aber auch nicht einmal in solchen Aussagen fassbar ist.« ⁷⁶⁴

Zur Erläuterung dieses buddhistischen Trends zur Entsprechung, der auch eine Entbildlichung umfasst, können die Untersuchungen Nagarjunas zur optischen Wahrnehmung, zu »Name und Gestalt« in den MK 26.3–26.6 und in den SS 48–53 herangezogen werden, denn mittels der Bildung von Name und Gestalt kommt dort der sechsfache Sinnesbereich zustande, sodann abhängig von Sehvermögen, Gestalt und Aufmerksamkeit, Erkennen, Berüh-

⁷⁶¹ vgl. Nagarjuna MK VIII 9 zur eigentlichen Wirklichkeit: »Nicht von anderen abhängig, (in sich) ruhig, ohne unterscheidende Vorstellung, ohne Vielheit: Dies ist das Kennzeichen des Wirklichen.«

⁷⁶² Schlieter, a. a. O., S. 239.

⁷⁶³ Schlieter, a. a. O., S. 252.

⁷⁶⁴ Jaspers, a. a. O., S. 953 f fügt auch einen Vergleich mit Nietzsche an, dessen Nihilismus sich aber »nicht offen machen will für eine von ihm geleugnete Transzendenz«, sondern den Aufstieg des Menschen zum Übermenschen will.

ren und Empfindung, sodann Verlangen und Ergreifen,⁷⁶⁵ wovon es sich aber insgesamt zu lösen gilt. Noch deutlicher auf Bilder bezogen heißt es in den SS:

»The sense of sight is not inside the eye. It is not in form or in between. Therefore the image depending on form and eye is false. / If the eye does not see itself, how can it see form? Therefore eye and form are without self. The remaining sense-fields similarly.«⁷⁶⁶

Wegen dieser Auffassung von der Leere auch der Bilder konnten sich wohl Bilder etablieren, die mit dieser Deutung einen völlig anderen Stellenwert als in anderen Religionen bekamen.

2.4.4 Die Ochsenbilder des Zen

Wohl aus pädagogischer Absicht sind im chinesischen Zen-Buddhismus im Zusammenhang mit Prozessen der Koân-Meditation die berühmten Ochsenbilder entstanden, die man Kakuan Shien zuschreibt⁷⁶⁷ und die bis heute den Weg zur Erleuchtung (und darüber hinaus) zeigen sollen. Doch Kakuan griff dabei auf ältere Darstellungen zurück und fügte zu den fünf bzw. acht bis dahin bekannten Bildern, bei denen der dunkle Ochse allmählich heller wird, bis er sich in einem leeren Kreis total verflüchtigt, noch zwei weitere hinzu, die er für wesentlich hielt.⁷⁶⁸

Sie gehören bis heute zum Curriculum der Rinzai-Schule, in der die bereits beschriebene Koân-Meditation zentraler Bestandteil der Zen-Übungen war. (Im Gegensatz dazu präferierte die Sôtô-Schule⁷⁶⁹ das Zazen, das Sitzen mit dem Gesicht zur Wand.) Da Lassalle oftmals zu sehr aus der Perspektive christlicher Mystik interpretiert, folge ich für die Interpretation den von Fuchs zitierten Autoren Ueda/Yanagida.⁷⁷⁰

⁷⁶⁵ MK 26.3–26.5 in Weber-Brosamer/Back, *Die Philosophie der Leere*; S. 103.

⁷⁶⁶ SS 51 f in der englischen Übersetzung von Lindtner, a. a. O., S. 57.

⁷⁶⁷ Fuchs, a. a. O., S. 55 f.

⁷⁶⁸ so Snella im Vorwort zu Enomiya-Lassalles Betrachtungen, a. a. O., S. 11.

⁷⁶⁹ Beide Schulen des Zen-Buddhismus kamen durch Eisai (Rinzai) und Dogen (Sôtô) nach Japan. Im Sôtô soll die Disziplin des Zazen als Ausdruck der Einheit von Körper und Geist das eigene Selbst abtöten, vgl. Fuchs, a. a. O., S. 53.

⁷⁷⁰ Da das Werk von Ueda/Yanagida nur auf Japanisch vorliegt, zitiere ich im Folgenden nach Fuchs.

Die erste Szene zeigt einen Hirtenjungen, der einen nicht im Bild befindlichen Ochsen sucht, dessen Spuren er im zweiten Bild entdeckt.⁷⁷¹

Das Bild des Ochsen, das den Buddha-Geist versinnbildlicht, hat seine Ursprünge bereits in Indien. Während man aber in Indien Ochsen als heilige Tiere und Symbol der Erleuchtung sah, änderte sich im pragmatischen China sein heiliges Wesen: Dort waren Ochsen Teil des Alltagslebens, da Menschen mit ihnen lebten und arbeiteten: Der Ochse »drückt nur aus, was von Anfang an da ist, was im Alltag stets den Menschen begleitet. In der buddhistischen Terminologie weist er auf die »Buddha-Natur« hin. Auf den pädagogischen Charakter dieser Bilder bezogen, bedeutet der Ochse das zu verwirklichende Selbst, das eigentliche Selbst bzw. das »wahre Selbst«, wie es Ueda nennt.⁷⁷² Und dieses ist das selbstlose Selbst.

Kakuans ironischer Kommentar zu diesem Bild: »Von Anfang an nicht verloren« weist darauf, dass man dieses Selbst immer schon in sich finden kann. Spuren helfen: So zeigt die Lehre die Richtung der Suche an, wie z. B. beim Erfassen der drei Dharma-Formeln oder der Sutren. »Trotzdem ist die theoretische Lehre bloß die Spur und nicht die Wahrheit selbst. Wenn der Übende beides verwechselt, wird die Lehre sogar schädlich für ihn. Denn er ist mit der Spur so zufrieden, dass er nicht mehr nach der Wahrheit sucht.«⁷⁷³

Im 3. Bild erblickt man zunächst einen Teil des Ochsen, der jedoch davonläuft, sodass man ihn fangen (Bild 4) und zähmen muss (Bild 5). Der Übende trifft auf einen Teil seines echten und wahren Selbst, ist von ihm jedoch zuerst noch entfernt; er muss ihm durch Zen-Praxis näherkommen und ihm Zügel anlegen. Ein Kampf zwischen Ich und wahren Ich weicht der Ruhe, wenn beide zur Einheit werden und im 6. Bild der Junge auf dem Ochsen – flötenspielend –

⁷⁷¹ Kakuans zehn Ochsenbilder (»Jūgyūzu«), von Shūbun gestaltet, werden im Shōkokuji-Tempel in Kyoto seit dem 15. Jahrhundert aufbewahrt und wurden von anderen Künstlern leicht variiert. Die hier gezeigten sind – wegen der kreisförmigen Anordnung aller 10 Bilder – dem Lassalle-Band entnommen und von Tasuhiko Yokoo. (Es ist anzumerken, dass die von Lassalle herausgegebene und kommentierte Fassung chinesische Schriftzeichen neben den Ochsenbildern enthält, die in der Ausgabe von Fuchs nicht vorkommen, sowie eine sinngemäße deutsche Nachdichtung dieser Kommentare.)

⁷⁷² Fuchs, a. a. O., S. 57–71.

⁷⁷³ Fuchs, a. a. O., S. 59.



Bild 26: Zwei »Ochsenbilder«

nach Hause reiten kann. Alle Meditationen werden von Atmung begleitet, die »mit dem inneren Auge verfolgt wird«. Man hat sich schließlich mit dem wahren Selbst harmonisiert, ist wieder zu Hause (Bild 7, ohne Ochse) und eins mit seiner Natur geworden. Man akzeptiert friedlich alles, was geschieht, reflektiert nicht mehr und fühlt sich sicher. Fuchs sieht diesen Zustand als Verwirklichung des Glaubens an und glaubt, dass die allen Menschen von Anfang an inwohnende Buddha-Natur Menschenwürde begründet.⁷⁷⁴

Schließlich sind im 8. Bild nicht nur Ochse, sondern auch Mensch verschwunden, es bleibt nur ein leerer Kreis.

»Jetzt erfährt man einen großen Sprung nach vorne. Die bisherige Entwicklung wird durch das »Nichts« gründlich vernichtet. Im vorigen Bild erreichte der Junge eigentlich die Endphase seiner Suche. Das wahre Selbst verkörpert sich im Individuum. Was er tut, ist unmittelbar das Handeln des Dharma. [...] Er bleibt friedlich in der universalen Einheit. Doch diese Einheit muss aufgebrochen werden, um die wahre Freiheit des Selbst zu verwirklichen. Wenn man trotz der wunderbaren Harmonisierung mit der Welt noch ein Individuum bleibt, wird man nicht von sich selbst befreit. Das Ziel des Buddhismus ist es, die Befreiung von allem zu erlangen. Deshalb muss

⁷⁷⁴ Fuchs, a. a. O., S. 66.

das »große Ich« durch das Nichts ersetzt werden, das über das Sein und das Nichtsein oder die Weltlichkeit und die Heiligkeit hinausgeht.«⁷⁷⁵

Im 9. Bild kehrt die Natur wieder, eine Landschaft, die kein Objekt menschlicher Wahrnehmung ist, denn ein Mensch fehlt, und damit jede Unterscheidung von Sehen und Gesehenwerden. Hier könnte vielleicht Nishidas Begriff der reinen Erfahrung erklären, dass nur ein Ich, das sich im Sehen seinem Gegenstand anverwandelt, in der Lage ist, es wirklich in sich aufzunehmen. Das Ich muss dazu ganz leer werden: »Eine Blume sehen, heißt zur Blume werden.«⁷⁷⁶ Mit dieser Erfahrung im »Reinen Land« kann man sich dann als Boddhisatva den Menschen zuwenden und denen, die auf der Suche nach ihrem wahren Selbst sind, den Weg zur Erleuchtung bahnen.

Diese Bilder sind nicht nur Erinnerungshilfe und Stütze bei Meditationen. Sie symbolisieren den Weg der Menschen und veranschaulichen die Lehre.

Man muss dabei bedenken, dass nach der Etymologie das Schriftzeichen für »Bild«, *xiang*, in der chinesischen Silbenschrift zurückgeht auf das für »Elefant«. Bei Han Feizi finden sich dazu folgende Verse:

»Selten treffen Menschen auf einen lebenden Elefanten (*xiang*), aber zu dem Skelett eines toten Elefanten gelangen sie. Gemäß seinem Umriss verschaffen sie sich einen Herzensanblick von seiner Lebendigkeit. Darum nennt man all das, womit Menschen sich in ihrem trachtenden Sinn einen Anblick verschaffen, *xiang*. Obwohl man nun nicht dazu gelangen mag, das dao zu hören und zu sehen, ergreift ein durchdringender Mensch doch seine sichtbaren Verdienste, indem er an dem Ort verweilt, wo er seine Gestalten sieht. Darum heißt es, Erscheinung dessen, das (selbst) keine Erscheinung hat, *xiang* dessen, das (selbst) kein Wesen hat.«⁷⁷⁷

Der »Herzensanblick« ist also *durch das Bild hindurch* derjenige Blick, der an sich tote Zeichen mit Leben füllen kann. Röllicke kommentiert: »Es ist entscheidend, dass in der Etymologie des »Herzensanblicks« (*xiang*) des lebenden Elefanten vor seinem toten Skelett [...] weder auf den Abbild- noch auf den Symbolcharakter solchen

⁷⁷⁵ Fuchs, a. a. O., S. 67.

⁷⁷⁶ Mine, zur ichlosen »reinen Erfahrung«: Die fundamentale Struktur von Nishidas »Logik des Ortes«, in: Münnix (Hg.), *Wertetraditionen und Wertekonflikte. Ethik in Zeiten der Globalisierung*, S. 179 ff.

⁷⁷⁷ Röllicke, »Selbst-Erweisung«. *Der Ursprung des ziran-Gedankens in der chinesischen Philosophie des 4. und 3. Jahrhunderts vor Christus*, S. 363.

Sehens verwiesen ist, sondern auf dasjenige stets Verborgenen- und Zurückgenommenbleibende, das in der Wandlung, dem Umschlagen von Himmel und Erde doch zugleich sichtbar wird, sich zeigt und begegnet.«⁷⁷⁸ Derridas Begriff der »Spur« könnte hier also angemessener sein.

2.4.5 Anikönische Symbolik jenseits des Bildes

Dies gilt nun auch für die zeichenhaften Versinnbildlichungen, die die Frühphase des Buddhismus begleiten. Seckel redet zwar von Symbolen, präzisiert aber: »das unerkennbare Nirwâna-Wesen des Buddha, seine unsichtbare Gegenwart muss und kann auf andere Weise evoziert, d. h. ins Bewusstsein gerufen werden, nämlich durch symbolische Zeichen, die zwar anschauliche Form haben, aber nicht abbilden, und die nur als ›Stützen‹ dienen für die geistige Schau dessen, was sie eigentlich meinen.«⁷⁷⁹ Im Gegensatz zum Bilderverbot des Alten Testaments »Du sollst Dir kein Bildnis machen« hieße es nun eher: »Du *kannst* Dir kein Bildnis machen«, denn der Buddha steht jenseits aller Erscheinungsformen und transzendiert sogar die Weise des abhängigen Existierens aller – leeren – Phänomene im Kreislauf der Wiedergeburten: »a being who is a non-being«, »not being any definite any more«, »nothing at all (âkincana)«.⁷⁸⁰

»Also ist er in seinem eigentlichen Wesen prinzipiell nicht anschaulich und deshalb nicht darstellbar, jede Gestalt würde ihn nur in un-eigentlicher, ja verfälschender Weise, nicht in seiner Wahrheit erfassen; ein personales Bild wäre sinnlos.«⁷⁸¹

Als »hilfreiches Mittel« (*upâya-kaushalya*), als »Sprungbrett in reinere Sphären abstrakter geistiger Einsicht«⁷⁸² war daher die Verwendung anschaulicher Symbole für das letztlich total Unanschauliche und Unerfassbare bereits eine Art Zugeständnis an das religiöse Bedürfnis der Laienanhänger.⁷⁸³ Mit dem oben beschriebenen »Herzensanblick« konnte man durch diese Symbole hindurch gelangen.

⁷⁷⁸ Röllicke, a. a. O., S. 365.

⁷⁷⁹ Seckel, *Jenseits des Bildes*, S. 7.

⁷⁸⁰ Zimmer, *Art of Indian Asia*, Bd. I, S. 336, 79, 63.

⁷⁸¹ Seckel, a. a. O., S. 7.

⁷⁸² Zimmer, a. a. O., S. 232.

⁷⁸³ Seckel, a. a. O., S. 8.

So finden wir das achtspeichige Rad als Symbol des achtfachen Weges mit dem immer in Ruhe befindlichen Zentrum, die Swastika (Hakenkreuz) als Symbol des um ein Zentrum der Ruhe herum in Gang gesetzte Rad der Lehre,⁷⁸⁴ die Triratna als Ineinander dreier Sonnenscheiben (als Symbol der »drei Juwelen«: Buddha, Lehre, Gemeinde), die Fußspuren des Buddha (*Buddha-pâda*), entweder abstrakt als kleines Symbol mit anderen Symbolen in Reliefs kombiniert oder riesengroß in Fels gehauen, sowie den Baum, unter dem Buddha zur Erleuchtung des Nirwana kam, mit einem leeren Sitz (»Diamantsitz«) darunter, dargestellt. Auch Sonnenschirme über einem leeren Platz sollen auf die Anwesenheit des erhabenen Buddha hinweisen, sein »Nimbus«, die Gloriole, ursprünglich ein Zeichen einer Sonnenscheibe, gilt als Äquivalent des christlichen Heiligenscheins und der islamischen Feuer-Mandorla. Die Lotusblume als Symbol einer reinen Schönheit, die sich aus schlammigem und trübem Wasser erhebt, gilt als Zeichen für die überweltliche Geburt des Buddha und seine spirituelle Reinheit.⁷⁸⁵

Besonders aber zu erwähnen sind die Stûpas,⁷⁸⁶ die ursprünglich als Bestattungshügel um einen Baum herum gebaut wurden und als Reliquie einen Teil der Asche Buddhas enthielten, später auch von besonders heiligmäßigen Mönchen, die die Buddha-Natur erlangt hatten. Als Tumulus-Grabmonumente symbolisieren sie die letzte Vollendung, das Eingehen ins »vollkommene Erlöschen« (*pari-nirwâna*).

Auch wenn eine Buddha-Reliquie im Kern oft nicht möglich war, so konnten doch auch heilige Texte (»Wer die Lehre sieht, sieht mich«) als Wort-Leib des Buddha und später auch Bildnisse auf das Eigentliche verweisen. Auch der bloße Anblick von Stupas galt als Erinnerung an die Erlösung im Nirwana, ans Ende des Leidens und das höchste Glück. »Die Halbkugel symbolisiert den Kosmos, die runde Basis das Rad der Lehre, der Pfosten den Baum der Erleuchtung bzw. die Weltachse, die drei Ehrenschrme auf der Spitze des Pfostens spirituelle Macht und die drei Juwelen, Buddha, Dharma und Sangha.«⁷⁸⁷

⁷⁸⁴ Seitz, *Die Bildsprache des Buddhismus*, S. 19.

⁷⁸⁵ Seitz, a. a. O., S. 20f.

⁷⁸⁶ Seitz, a. a. O., S. 46–59 gibt einen guten Überblick über die Entwicklung der Symbolik, Grundriss und Architektur bis hin zu den ersten Pagoden.

⁷⁸⁷ Seitz, a. a. O., S. 49.

Das Wesentliche und Verehrungswürdige im Kern war also unsichtbar, den Blicken entzogen, auch wenn die Außenseite der späteren Stupa-Säulen oft bildreiche Reliefs schmückten, die das Leben Buddhas oder buddhistischer Könige erzählen.

Sie wurden später zur inneren Achse der in China, Japan und Korea entstandenen Pagoden, die dann eine Kugel oder halbkugelige Schale mit der Asche am oberen Ende enthielten⁷⁸⁸.

Diese Pagoden sind um den Zentralpfeiler herum angeordnete Bauwerke mit 4, 8 oder 12-seitigen Stockwerkkonstruktionen und stellen ein architektonisches Welt-Bild dar. Auch wenn sich in den Innenräumen Bilder befinden: der innerste Kern als »apersonales, nur anikönisch repräsentierbares Numen«⁷⁸⁹ ist den Blicken entzogen. Aber von ihm ausgehend entstehen alle Manifestationen des Buddha-Wesens. »Die wimmelnde Gestaltenfülle der Reliefs [...] umgibt das Heiligtum, in dem der Buddha durch seine Reliquien anwesend ist, [...] nur an der Peripherie und bildet den Grenzbereich zur profanen Welt«. (Damit entsprechen sie den orthodoxen Ikönostasen!) So »ermöglichten es die Symbole, inmitten der Menschen- und Lebensfülle der illustrativen Szenen ein ausgespartes Zentrum der Leere, der Stille und der Versenkung zu schaffen, das dem religiösen Sinn der Buddhagestalt und der Lehre von seinem Eingehen ins Nirwana genau entsprach und suggestiver wirkte als eine Menschengestalt inmitten vieler anderer.«⁷⁹⁰

2.4.6 *Buddhabildnisse und buddhistisch-daoistische Kunst*

»Ein Körper für den Buddha« – unter dieser Überschrift beschreiben Trojanov und Hoskoté eine einschneidende Änderung buddhistischer Kultur unter dem Einfluss des Kushana-Reiches, das zu seiner Blütezeit unter Kaiser Kanishka nicht nur Nordindien und das heutige Afghanistan, sondern auch Pakistan und Teile des Irans und Chinas umfasste. Die Bevölkerung der Kushanas war ethnisch ungeheuer vielfältig und bestand aus Nachkommen einer Mischung von »Yuezhi (indogermanischen Nomaden aus Nordwestchina, die eine iranische Sprache sprachen) und der lokalen Bevölkerung, die bereits indische,

⁷⁸⁸ a. a. O., S. 57.

⁷⁸⁹ Seckel, a. a. O., S. 48.

⁷⁹⁰ a. a. O., S. 21.

griechische, baktrische und skytische Vorfahren hatte.«⁷⁹¹ Die offene tolerante Gesellschaft der Kushanas ermöglichte dem Buddhismus zum ersten Mal den Kontakt mit nichtindogermanischen Kulturen: man musste sich mit unterschiedlichen religiösen Vorstellungen arrangieren und sich den Einflüssen des persischen Mithras-Kultes, des Zoroasmus und griechischer Götterbildnisse aussetzen und mit ihnen auseinandersetzen.

»Im ersten Jahrhundert nach Christus wird Buddha zum ersten Mal figurlich abgebildet. Um die Tragweite dieser Neuerung zu verstehen, sollte beachtet werden, dass der Buddhismus ursprünglich eine bilderfeindliche Religion war. [...] Der Erleuchtete hatte seinen Schülern ausdrücklich verboten, seiner mittels Bildern zu gedenken. Dieses Verbot war sieben Jahrhunderte lang befolgt worden.«⁷⁹²

Für Trojanov und Hoskoté entstand so ein Dammbbruch, und zeitgleich mit der Popularisierung des Mahayana-Buddhismus nicht nur ein neuer Stil, der Gandhara-Stil, sondern »im Grunde auch eine neue Religion«⁷⁹³ und mit dem Konzept und der Figur des barmherzigen Beschützers auch ein bedeutender Laienbuddhismus.

Im Rahmen zunehmender Ikonisierung, aber auch der immer stärker einwirkenden Bedürfnisse volkstümlicher Frömmigkeit – auch im Hinduismus und Jainismus entstanden etwa zeitgleich in Indien Bildnisse – entstanden dann im Mahayana-Buddhismus weitere ikonische, personale Buddha-Bilder in menschlicher Gestalt.⁷⁹⁴

Doch da aus buddhistischer Sicht der menschliche Körper »aus einer zufälligen, sich stets wandelnden vergänglichen Anhäufung aus Daseinskonstituentien« besteht, die sich bei jeder Wiedergeburt neu und anders formieren, und da »ausschließende Subjektivität« fehlt,⁷⁹⁵ kann die Intention der Buddhabildnisse nicht das Abbilden einer historischen Person und eine anatomisch wirklichkeitsgetreue Zeichnung eines individuellen, nicht dauerhaft gültigen und verbindlichen Bildes gewesen sein. Vielmehr muss er »überhöht, übermenschlich, und der Zeit enthoben« dargestellt werden, »um, dem Glauben ent-

⁷⁹¹ Trojanov/Hoskoté, *Kampfabsage. Kulturen fließen zusammen*, S. 177 f.

⁷⁹² a. a. O., S. 178.

⁷⁹³ a. a. O., S. 179.

⁷⁹⁴ Seckel, a. a. O., S. 31.

⁷⁹⁵ Seitz, a. a. O., S. 60, und Radaj, a. a. O., S. 14. Ausführlicher zur Lehre der fünf (vergänglichen und stets wandelbaren) Daseinskonstituentien, aus denen sich die empirische Person zusammensetzt, s. Seitz, a. a. O., S. 80.

sprechend, die ›verborgene‹ Gestalt hinter der Gestalt, sein wahres Wesen zu vermitteln, – das ja vor allem in der Meditation, der entscheidenden Praxis, erfahren wird.«⁷⁹⁶

Dabei gibt es neben einigen Sutren genaue ikonographische Handbücher, die die typisierende Darstellung des Buddha festlegen: Körperhaltung, Kleidung, Handgesten (Mudras)⁷⁹⁷ und zugeordnete Symbole. Kirfel führt 32 Körpermerkmale an, die bereits in den Pali- und Sanskrit-Sutren für beide große Richtungen des Buddhismus beschrieben werden,⁷⁹⁸ und verweist auf einen weiteren Katalog von 80 sekundären Zeichen.⁷⁹⁹

»Jede Einzelheit hat einen ikonographischen, ins Bild eingeschriebenen Aussagewert, der über die pure Abbildung hinausweist. [...] Dabei behandelt die Ikonometrie die Spezialfrage der Körperproportionen. Für die einzelnen Gestalten sind verschiedene Maßverhältnisse vorgeschrieben, normativ gesetzte Symbolmaße, die nicht dem natürlichen Menschenkörper entsprechen. [...] Sein Kopf zeigt eine halbkugelige Scheitelerhebung (skrt. Ushnida), Symbol seiner Erleuchtung und Weisheit: im Lauf der stilistischen und regionalen Entwicklung des Buddhabildnisses nimmt der Ushnida verschiedene Formen an, bleibt aber in der Bedeutung identisch.«⁸⁰⁰

Kirfels ikonographisches Handbuch zeigt Normen der Darstellung nicht nur der 24 Vorzeit- und des Zukunftsbuddhas Maitreya, der 5000 Jahre nach dem historischen erwartet wird (sechs der Vorzeitbuddhas hat bereits der historische Buddha mit Namen aufgezählt): denn »immer, wenn das heilige Gesetz geschwunden war, erschien ein neuer Buddha, um es wieder aufzurichten. Die Zwischenzeiten zwischen je zwei Buddhas waren zunächst sehr lang, nahmen dann aber nach der Gegenwart immer mehr ab. Desgleichen wurde ihre Lebensdauer immer kürzer, bis sie schließlich nur mehr das normale Maß erreichte.«⁸⁰¹ Auch fünf transzendente Buddhas, die im Gegensatz zu den historischen zeitlos, den Naturgesetzen enthoben und stets präsent sind (sie werden den fünf Himmelsrichtungen N, S, W, O und Mitte und jeweils zu verwendenden Farben zugeordnet), werden mit Normen der Darstellung belegt. Gleiches gilt für das Heer der Bodhi-

⁷⁹⁶ Seitz, a. a. O., S. 60.

⁷⁹⁷ Eine genaue Deutung von 19 ein- und beidhändigen Mudras sowie von Sitz- und Standposen gibt Kirfel, *Symbolik des Buddhismus*, S. 34–39.

⁷⁹⁸ Kirfel, *Symbolik des Buddhismus*, S. 35 f.

⁷⁹⁹ Grünwedel, *Buddhistische Kunst in Indien*, S. 138 f.

⁸⁰⁰ Seitz, a. a. O., S. 60 f.

⁸⁰¹ Kirfel, *Symbolik des Buddhismus*, S. 31.

sattvas, die im Unterschied zu den Buddhas über die Lehre hinaus Heilsbeistand leisten können,⁸⁰² jeweils mit Zeichen, deren Sprache genau zu deuten ist, sodass eine reiche buddhistische Formensprache entsteht. (So z. B. ist Nagarjuna seinem Namen gemäß mit einer weißen Schlange dargestellt, die als Symbol für besondere Klugheit galt.)

Zwar bezeichnet die Legendenbildung den historischen Buddha als göttlich, (einschließlich eines Verkündigungsstraums, bei dem ein weißer Elefant eine Rolle spielte, unbefleckter Empfängnis (der »Heilige Geist blies«), Wandeln auf Wasser etc.), und sucht für den historischen Buddha nach einem »ersten Bildnis«, einem »*vera icon*«, als dessen Repliken viel spätere Bildnisse gelten könnten. Doch können auch diese Bilder – oft mit stark typisierter Physiognomie – als Symbole gelten,⁸⁰³ denn oftmals wird

»das personale Buddha-Bild, die der Verehrung dienende Statue, erst wahrhaft lebendig und im rituellen Sinn gültig, wenn in ihr oder ihrem Sockel Reliquien deponiert sind; sie werden von einem mandala-artig in Fächer aufgeteilten Steinkasten (*yantragala*) umschlossen. Das *yantragala* repräsentiert symbolisch die Macht und Gegenwart des Buddha und zugleich das kosmische Universum, über das die welttranszendierende Buddhastatue emporsteigt. In vielen buddhistischen Ländern enthalten Buddha-Statuen häufig heilige Texte und Formeln, die eine andere, nicht minder wesenshaltige Form des Buddha-Leibes sind.«⁸⁰⁴

Das Außen der Gestalt umhüllt also wieder wie bei den Pagoden den Wesenskern und verweist keineswegs nur auf den historischen Buddha, sondern viel mehr noch auf die ewige Buddha-Natur, die jedem zuteil werden kann.

»Vom Standpunkt des befreiten, erleuchteten Bewusstseins sind alle Bilder wesenlos, ohne wahre Realität, *pratimâ* – Bild, Bildnis – ist nur ein scheinhaftes Abbild temporärer Phänomene, ein partikularer Aspekt, eine ephemere Manifestation der in ihrer Totalität und Absolutheit nicht fassbaren Wirklichkeit und Wahrheit. Dem Bild wird also kein hoher Rang beigelegt, und die Sanskrit-Termini, wie z. B. *pratibimba* oder *pratirûpa*, haben neben ihrer neutralen Bedeutung »Abbild eines wirklichen Gegenstandes, Darstel-

⁸⁰² Schumann, *Buddhistische Bilderwelt*, S. 81–160.

⁸⁰³ Für Seckel, a. a. O., S. 37 »[...] sind die vollkommensten Buddha-Bilder durch ihre eigentümliche, überrealistische und formalisierte Gestaltungsweise so sehr aus der empirischen Realitätswelt, dem Samsâra-Bereich entrückt, dass sie in ihrer [...] Transzendenz und Abstraktion wiederum den Charakter von Symbolen bekommen«.

⁸⁰⁴ a. a. O., S. 45.

lung. Bildnis« eine deutlich abwertende Färbung: das Bild enthält keine Wahrheit, es ist ein Schatten oder eine Spiegelung, ein Trugbild, eine Kopie, vielleicht sogar eine Fälschung. In der bloß phänomenalen Erscheinung des Buddha wird sein wahres Wesen (*buddhatâ*) unfassbar.«⁸⁰⁵

Bildlichkeit muss sich also in Bildlosigkeit wandeln, um dem Ziel der losgelösten »Leerheit« näherzukommen. Da kein Begriff von Person existiert (übrigens auch kein Begriff vom Begriff), existiert auch erst recht kein personaler Gott, und daher besteht bei den Buddha-Bildnissen auch keine Gefahr der Idolatrie.

Der historische Buddha hat einen Weg gezeigt, wie jeder das abhängige illusionäre Sein der Phänomene transzendieren und zum Einssein mit allem gelangen kann, und dabei ist ein Bild »eher eine hinderliche Verhüllung und fesselnde Verdinglichung, die uns auf einer vorletzten und früheren Stufe festhält und uns die Freiheit des infinitesimalen Fortschreitens und des letzten, entscheidenden Durchbruchs raubt.«⁸⁰⁶ Was kein Schattenbild verursacht, hat wahres Sein.«⁸⁰⁷

Es ergibt sich also eine Rangfolge: Bild – Symbol – Schriftzeichen, und diese führen immer abstrakter zu immer reinerer Wesenschau: Diese Rangfolge wird z.B. bei japanischen Tempelbannern ganz klar dadurch ausgedrückt, dass unten die Buddha- oder Bodhisattva-Figur steht und »darüber das zugehörige, noch gegenständliche Kultsymbol und zuoberst das abstrakte Siddham-Zeichen erscheint«. Das figürliche Bild gehört zur offenen, d.h. »exoterischen« Lehre und dient als hilfreiches Mittel, während die jenseits der Bildlichkeit stehenden Symbolzeichen esoterischen Charakter haben und nur den auf höhere Stufen gelangten Eingeweihten zugänglich sind.⁸⁰⁸ Das bedeutet, dass anikönische Symbole und Schriftzeichen – auch die sind in China und Japan oft piktographischen Ursprungs, »präsentative Symbole«⁸⁰⁹ – ihren Stellenwert nicht nur behalten, sondern sogar als höherwertig anzusehen sind. Sie weisen den Weg zur Entbildlichung und helfen beim Abbau anthropomorpher Vorstellungen des Göttlichen.

⁸⁰⁵ a. a. O., S. 39.

⁸⁰⁶ a. a. O., S. 64.

⁸⁰⁷ a. a. O., S. 66.

⁸⁰⁸ a. a. O., S. 52.

⁸⁰⁹ Heise, *Präsentative Symbole*, beschäftigt sich intensiv mit japanischen Schriftzeichen.

Hier muss die Lehre von den verschiedenen »Körpern« des Buddha genannt werden, die darauf explizit hinweist, denn sie unterscheidet den »Anpassungsleib«, der sich inkarniert hat in der Welt der Phänomene, vom »Verklärungsleib«, der nur dem schauenden Auge im Jenseits zugänglich ist und vom »absoluten Wesensleib«, der sich jeder Anschauung entzieht und sich jenseits aller Formen befindet, wo auch geistige Vorstellungsbilder und jede bildgestützte Meditation versagen.⁸¹⁰

Im Zen war man überzeugt, dass auch das Wesentliche eines Menschen, manchmal meditativ durch Mandalas symbolisiert, der Abbildbarkeit entzogen ist:

»[...] gerade die Zen-Anhänger waren davon überzeugt, dass dies Wesentliche, das ›Herz‹ in seiner Identität mit der Leerheit, am besten in der nicht-bildlichen, nicht gegenständlichen Form der ›Tusche-Spuren‹ eines Erleuchteten zur Manifestation gelangt – die auch durch den Sinngehalt ihrer Worte – dicht an die Grenze der Unsichtbarkeit, Gestaltlosigkeit oder Leere heranführen. [...] Die Zen-Anhänger ließen Buddha-Bilder gelten und errichteten selbstverständlich Statuen in ihren Tempeln, aber sie nahmen ihnen gegenüber eine Haltung völliger innerer Unabhängigkeit ein: Bilder waren im Grunde irrelevant und eben deshalb tolerabel.«⁸¹¹

Viel eher sind es die Zen-Gärten, die sinnbildhaft für Ewigkeit (Steine, Felsen) und Bewegung der Natur (Gewässer) stehen, in denen der geharkte Sand für flüchtige und verwehbare Spuren des Menschlichen in der Natur steht oder für Wellenlinien, die das unermessliche Meer symbolisieren. Hier kann es um Nishitanis meditative »Transzendenz«, einen Rückgang des Menschen in sich selbst gehen, aber auch, wie bei der Malerschule der Literati im kaiserlichen China, um Bilder als Anlass zur ethischen Reflexion.⁸¹²

Wie bereits gesagt, geht es aber seit dem Eintritt des Buddhismus in den chinesischen Raum nicht um ein Sehen, das zum Denken – und darüber hinaus – führen soll, sondern um ein Sich-Einschwingen in das Prozesshafte der Natur.

Als paradigmatisch kann hier die Kunst des Tuschezeichnens in China und Japan genannt werden, aber natürlich gibt es auch Folgen für das Bilderschaffen, das man eher aus produktionsorientierter Per-

⁸¹⁰ Seckel, a. a. O., S. 38.

⁸¹¹ a. a. O., S. 64.

⁸¹² vgl. Welter, *Monks, Rulers and Literati. The Political Ascendancy of Chan Buddhism*.

spektive sieht. Es geht also auch bei nichtsakraler Kunst keineswegs um ein Sehen oder Abbilden nach westlicher Vorstellung. Die chinesische Berg-Wasser-Malerei, die sich bereits entwickelt hatte, als der Buddhismus nach China kam, kann sich also nicht als »Sein« konstituieren und »als *Gegenstand* mit scharfen Kanten dem Auge oder dem Geist gegenüberstellen.« Sie kann auch »nicht dem Paradigma abendländischer Ästhetik genügen, nach dem sich eine Form mit Stoff verbindet und diesen in-formiert«, sondern auch sie ist ein Versuch, sich dem »nichtobjektivierbaren Quellgrund der Dinge zu nähern«.⁸¹³

Und das hat durchaus religiöse, und zwar buddhistisch-daoistische, Dimensionen: Diese reichen von Meditation über »mystische Hingebung« und »Auflösung des Selbst im Gefühl des Alls«⁸¹⁴ bis zum »Betrachten des Dao«, ⁸¹⁵ da es mit bewusst unscharfen, perspektivlosen Bildern um Sichtbarmachung des Geistigen, des Unsagbaren und Gestaltlosen hinter den Gestalten geht.

Das Bildnis ist also von Anfang an als Manifestation kosmischer Kräfte zu verstehen, die durch den Menschen hindurch wirken, weshalb Obert, der sich für die vormoderne chinesische Berg-Wasser-Malerei auf eine Fülle von zeitgenössischen Kommentatoren stützen kann, auch von der Performativität des Bildes redet und deutlich macht, dass semiotische Ansätze, die das Bild als Zeichen des Abgebildeten sehen, demgegenüber zu reduktiv sind und zu kurz greifen.⁸¹⁶ Sie gehen so am Wesentlichen vorbei. Denn es geht wie bei der Schreibkunst und ihrem kulturprägenden Umgang mit Pinsel und Tusche auch in der chinesischen Malerei um ästhetischen Lebensvollzug.⁸¹⁷ (Und hier muss man bewusst an beide Zweige der Aisthesis, an Wahrnehmung *und* Empfindung, denken.) Sie muss die Leiblichkeit des Künstlers einbeziehen, mit der er seinen Ort im lebendigen Kosmos finden und darüber hinaus den Weg des Dao gehen kann, das jenseits aller Bestimmungen liegt und dennoch der Urgrund von allem ist.

Erstarrung in einer Form ist da nicht naturgemäß, und auch die Form der chinesischen Wand- und Rollbilder zeigt die prinzipielle

⁸¹³ Jullien, *Das große Bild hat keine Form*, S. 9f.

⁸¹⁴ So schon 1943 Fischer, *Chinesische Landschaftsmalerei*, S. 190.

⁸¹⁵ Obert, a. a. O., S. 74, FN 22.

⁸¹⁶ Obert, a. a. O., S. 85 ff und 58.

⁸¹⁷ Escande, *L'art en Chine. La résonance intérieure*.