

# 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 befremdlich.

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 Sinnzsumutungen der Gegenwart zu finden. Auch der Wunsch, Erleuchtung zu erlangen, ist als Motivation sehr verbreitet.<sup>306</sup>

Die Beziehungsgeflechte moderner, zeitgenössischer Verhältnisse sind komplex und verwirrend. Unsere Kultur ist in eine *Vielheit* rechtlicher, ökonomischer, religiöser, familiärer und moralischer Verhältnisse aufgefächert, die nicht in einer Kosmvision 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, wengleich 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. 33 ff.), der Integration von meditativen Praktiken in therapeutische Settings,<sup>307</sup> 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,<sup>308</sup> was sich durch entsprechenden Gewinn an gesellschaftlichem Einfluss äußert.<sup>309</sup>

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.<sup>310</sup> 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 Existenten und Nichtexistenten 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.<sup>311</sup> 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).<sup>312</sup>

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.<sup>313</sup> 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 bewusstseinsweiternd 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.<sup>314</sup>

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 wahrnehmen<sup>315</sup> – lässt sich auch kein Bewusstsein ohne Inhalt vorstellen. Selbst die subtilen meditativen Vertiefungen, die höheren *ghanās*, 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 geschieht<sup>316</sup> – 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 Transzendentes (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 Transzendentes 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 Undsowweiter kann ihnen nicht abgesprochen werden, ohne daß sie ihren Charakter als Element des autopoietischen Reproduktionszusammenhangs verlieren. 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.<sup>317</sup> 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 auszuhaltende 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 Unausprechliche 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 einzig angemessene Antwort,<sup>318</sup> 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).<sup>319</sup> 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 geäußelter 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 Transzendente 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.<sup>320</sup>

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

verlagere, 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 Essentielles 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 immanenten 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 paralisieren zu lassen.<sup>321</sup> 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 Lehrergespräch

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.<sup>322</sup> 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.<sup>323</sup> 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).<sup>324</sup>

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 verkennen, 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 Ritualen 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 (*sakkāya-ditthi*), 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 Mantras 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 *anatta* (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, Glücklichkeit 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 zusammengebrochen, 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 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 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 Glücklichein, 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.<sup>325</sup> Mit den Erleuchtungserfahrungen (die nicht erlebbar, sondern nur aus der Retrospektive zugeordnet 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. *Strukturnegation* 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 transzendenten 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.<sup>326</sup> Die *Strukturnegation* 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 *volens volens* mit dem Keim des Zweifels einhergeht) oder etwa die Transformation einer religiösen Weltansicht 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 Beziehungsnatur 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 Selbstbewusstsein zu tun. Keine Weicheier, sondern kämpfen. Und er entsteht dort von blauer Farbe, Vajra und Glocke in den Händen, und in Umarmung 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 Zweifelt 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 Form<sup>327</sup> – 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 aufrechtzuerhalten 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 Dharmachef autorisiert wurde, ist somit also ebenso notwendiger wie verführerischer Mythos,<sup>328</sup> 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 Gegenдресsur 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 Entwicklungsschritte 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 personalen 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“ (Dapsance 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 ein brisantes 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 begänne 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.<sup>329</sup> 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.<sup>330</sup> 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.<sup>331</sup> 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 Paralisierendes 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 Eingübten 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 traditionellen 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 Adepten 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 zweiwertig 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.<sup>332</sup>

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.<sup>333</sup>

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.<sup>334</sup>

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 „Seinsvergesenheit“ bezeichnet (Heidegger 2006 [1926]), eine aktuelle Bedeutung. Wenn sich unser Dasein als entkörperlichtes und beziehungs fremdes 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 Entführungsofers 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 be-greifen ist (Fuchs 2010). Dies zu verstehen kann aber auf Basis der kultu-rell 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.<sup>335</sup>

Die buddhistischen Lehren erscheinen dem westlichen Menschen gera-de deshalb attraktiv, weil sie es erlauben, die Beziehung zwischen Welt-haftigkeit 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 Dekonstruktio-n von Sinn in Leere und Bedeutungslosigkeit ausweichen zu müssen (s. hierzu auch Varela et al. 1992). Sie führen in eine körperorientierte Spi-ritualität, 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 Le-bens 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 schwindel-erregende 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 radikalisierte 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 See-lenverlust, weil sich ihnen das Sein nicht mehr offenbart. Oder anders formu-liert: 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 ausgerechnet 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 gelauntes 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 Seneca, 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 Sitzen“ 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 transzendierenden 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.<sup>336</sup> 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 Adherten 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 Beteiligten 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 nahekommen 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 verletzen 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,<sup>337</sup> 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 irgendeiner 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.<sup>338</sup>

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 Bewusstseins (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, Selbstbestätigung oder spirituellem Aufstieg oder weltlicher Anerkennung belastet ist. Erst auf diese Weise wird die Verkörperung der Selbst- und Weltverhältnisse im Absurden möglich.

Mit der hiermit vorgelegten soziologischen Rekonstruktion werden wohl zum ersten Mal die Eigendynamiken unterschiedlicher buddhistischer Pfade als spirituelle Praxis verständlich. Dies wurde möglich, indem Kommunikation und Psyche, Erleben und Reflexion, Gemeinschaft und Subjektivierung als konstitutive Elemente des Unterfangens 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, Proposition 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 Verfehlen 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.<sup>339</sup>

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 Mantras, *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 Tughatschen 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,<sup>340</sup> da sie einen Existenzmodus bietet, in dem das eigene, leiblich realisierte Beziehungsgeflecht als Wunder der leiblichen Existenz empfunden werden kann.<sup>341</sup>

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 kontingent und leer erscheinen, in dem aber nichtsdestotrotz die alltägliche Lebenspraxis als heilig erlebt werden kann, ist immer noch ein Ausnahmefall.<sup>342</sup>

Der Regelfall unter den Adepten 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.<sup>343</sup> 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 Glasersfeld 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.