

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

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

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

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

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

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

II.1 Die Erfahrung – William James

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Herr Schneider: „[...] Irgendwie als Psychotherapeut konnte ich es mir nicht mehr vorstellen, weil irgendwie ich sozusagen attestiert bekommen hatte, dass ich kein guter Psychotherapeut wäre von Chefarztseite. Aber das war sozusagen mein Lebensplan oder meine, das was ich werden wollte. Spirituell war ich auch in einer Sackgasse und so weiter und da war ich schon auch würde ich sagen heute, in einer dicken Depression. Habe mich dann auch erst mal einen Monat völlig zurückgezogen, hab mein Zimmer fast nicht verlassen. Und bin dann irgendwann/ habe ich wieder angefangen, hab Wanderungen gemacht in den Bergen. Habe mich also wieder angekoppelt an das, was mir immer gut getan hat, Natur und/ Ich bin einfach ein Bergsportanhänger. Und habe da sozusagen wieder meine Kraft gefunden und auf einer dieser Wanderungen habe ich dann ein Retreat, also ein, wie nennt man das, eine Klausur sozusagen von Buddhisten getroffen. Ich wusste von Freunden, dass die da ungefähr sind und bin dann da hingewandert in den Bergen. Und das war so der Rinpoche und 200 Schüler oder so was. [...]

Ja. Also Rinpoche hat über Leerheit gelehrt und er hat das so gelehrt, dass ich sozusagen in dem Moment auf einer bestimmten Ebene mir der Boden unter den Füßen weggezogen wurde. Also ich hatte bis

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

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

dahin gedacht, dass ich eigentlich relativ gesettelt bin in diesem Leben, dass mich so leicht nichts erschüttern kann. Sozusagen gedacht, na ja gut, ich habe ein Nahtoderlebnis gehabt, ich habe eine sehr extreme Erfahrung auch gemacht in meiner ganzen psychotherapeutischen und anderen Bewegung. Ich habe sozusagen fast keine Klippe ausgelassen. Habe auch diese Mobbing-Zeit in [Name einer Klinik] einigermaßen überstanden oder eigentlich ganz gut überstanden am Ende doch dann. So dass ich eigentlich (Husten) so von mir sagte, mich kann so leicht nichts mehr aus der Bahn hauen. Was nicht heißt, dass es einem nicht auch mal schlecht gehen kann oder so. Und diese Erfahrung von Leere hat mich aber zutiefst erschüttert, weil natürlich als theoretische Konzept ist es erst mal ein Konzept und in sich logisch und man kann dem zustimmen oder nicht, das kann man so halten wie man will. Aber zu merken, es ist letzten Endes nicht so wie ich es mit meinem normalen Bewusstsein wahrnehme, sondern alles ist letzten Endes unendlich leer, unendlich viel Raum, alles ist im Fluss. Alles ist in permanenter Veränderung. [...] Und/ aber es war nicht sozusagen eine intellektuelle Erkenntnis, sondern so letzten Endes für den Moment der Verlust eines jeden Bezugspunktes.“

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

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

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

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

Einmal- und Zweimalgeborene

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

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

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

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

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

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

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

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

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

*Frau Bertram: „Und das fand ich so schwer, auf allen Kursen zu hören, Leben ist leiden und dann ich mich gefragt, Buddha ist ein Kind seiner Zeit. Buddha ist jetzt im Nirvana, ist erleuchtet, er hat den höchsten Zustand und wenn er erkennen würde, würde er vielleicht das auch einer neueren Zeit anpassen. Das man nicht unbedingt noch heute sagen muss, Leben ist leiden. Es haben sich auch andere Sachen verändert. Dass wir, was uns im *Satipatthāna*-Kurs gelehrt wird ist auch, bei uns wird zum Glück nicht so visualisiert wie es in der tibetischen Kultur ist*

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

98 So schon Trungpa (1973).

oder Richtung ist, dass man sich vorstellt, wie der Körper altert. Das er immer schwächer wird und das zelebriert zum Glück *Vipassanā* in der Form nicht, aber es ist trotzdem noch vorhanden. Aber was sich geändert hat ist, wir können mit unseren Zellen und mit unserer DNS kommunizieren, dass unser Körper sich verjüngt. Das heißt, es gibt in der Medizin, in der Wissenschaft/ Die Forschung ist mittlerweile so weit, dass sie sagen kann, jemand der jetzt 60 Jahre alt ist, in 20 Jahren sind wir so weit, dass der Mensch 1.000 Jahre alt werden kann. Es gibt in der spirituellen Welt, sage ich oder in der Wirklichkeit immer etwas, was parallel läuft.“

Mystische Erfahrungen

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Heiligkeit

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Kritische Würdigung von William James

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

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

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

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

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

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

II.2 Die Reflexion – Ernst Tugendhat

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Interviewer: „Mhm. Ja. Mhm.“

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

Interviewer: „Ja. Ja.“

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

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

Spaltungen des Selbst

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Kontingenz, Sterblichkeit und das Sinnproblem

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

- 121 Siehe als prominentes Beispiel Stephen Batchelor (2012), der die Wiedergeburtstheorie in der vorwissenschaftlichen Zeit des altindischen Denkens verortet und es intellektuell nicht mehr für redlich hält, sie heute weiterzuerfolgen.
- 122 Ein besonders tragischer Fall zeigt sich mit Ösel Tenzin, dem Nachfolger von Chögyam Trungpa als Leiter des Naropa Instituts. Der an AIDS Erkrankte war offen der festen Überzeugung, dass die Erkrankung beim Geschlechtsverkehr nicht übertragen werde, da er durch tibetische Mantren und die hiermit assoziierten Schutzgeister geschützt sei (vgl. Coleman 2002, S. 139ff.). Siehe die reflektierte Schilderung des Falles aus Perspektive des Schülers Butterfield (1994).
- 123 So beschreibt der *Pāli*-Kanon als Frucht des Stromeintritts, als erstes Erleuchtungserlebnis den Wegfall des Hangs an Regeln und Riten. Siehe Nyanatiloka (1989a, S. 199f.).
- 124 Auch Tugendhat entgeht dieses Spannungsfeld auf dem buddhistischen Schulungsweg nicht, wie folgende Schlussfolgerung deutlich werden lässt: „Nachdem jetzt der scheinbare Widerspruch in der mahayanischen Kritik am Theravada-Ideal ausgeräumt ist, läßt sich diese Kritik auch auf alle anderen primär kontemplativen Mystiken, so auf das Vedanta, aber auch auf den Taoismus anwenden: solange Mystik in einer primären Ausrichtung auf den eigenen Seelenfrieden besteht, ist es dem ‚ich‘-Sager nicht gelungen, radikal von sich zurückzutreten. Das Bhodisattva-Ideal wäre also die letztlich einzige konsistente Form der mystischen Haltung.“ (Tugendhat 2006, S. 147ff.)

Kritische Würdigung von Tugendhat

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

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

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

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

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

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

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

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

II.3 Ich/Nicht-Ich – neurowissenschaftliche Perspektiven

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

Neuronale Plastizität, Übung, Habitus und Kultur

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

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

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

Mit Ulrich Schnabel möchten wir am Beispiel von elektro-enzephalographischen (EEG) Studien an Meditationslehrern aus zwei unterschiedlichen buddhistischen Traditionen verdeutlichen, auf welcher unterschiedlichen Weise sich die Praxen manifestieren können: Bei dem deutschen Zen-Meister Kei Ko Sensei mit dem bürgerlichen Namen Michael Sabaß verstärkten sich während einer Meditationssitzung „zunächst die Ausschläge der Alpha-Wellen und – je länger er meditierte – auch jene der langsameren Theta-Frequenzen. Letztere betrug am Ende der Meditation – je nach Hirnbereich – das Doppelte bis zu Zwanzigfache des normalen Werts“ (Schnabel 2008, S. 24ff.). Bei den Meditationssitzungen des tibetischen Meditationslehrers Matthieu Ricard „schlug das EEG ebenfalls dramatisch aus. Doch bei ihm – wie auch bei sieben anderen tibetischen Mönchen – stiegen vor allem die hochfrequenten Gamma-Wellen kräftig an, bei den Alpha- und Theta-Wellen, die bei Sabaß so auffällig verändert waren, zeigten sich dagegen keine Besonderheiten“ (ebd.).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Dekonstruktion des Ich-Selbst

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

136 Auch die buddhistische Philosophie ist sich hier uneinig. Man denke etwa an die Kontroverse um die Nur-Geist-Schule in der *Mahāyāna*-Philosophie (siehe etwa Conze 1983, S. 361ff.).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

II.4 Gruppe und Ritual – anthropologische Perspektiven

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

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

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

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

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

*Personenerkennungssystem –
die unabhängige Seele als Parasit kognitiver Dissonanzen*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

	<i>lebendig</i>	<i>tot</i>
<i>beseelt</i>	Mensch	Geist
<i>seelenlos</i>	Zombie/Bessenheit	Leiche

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

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

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

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

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

Rituale, Gruppenbindung und „Magie“

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Existenzielle Abhängigkeit von anderen und die Magie der Sprache

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

II.5 Mimesis – René Girard

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Spiegelprozesse scheinen damit gleichsam die natürliche Folge eines Gehirns zu sein, das sich ab einer gewissen Komplexitätsstufe gewissermaßen auf natürliche Weise *sozial* verhalten würde, da es *volens volens* auch in Resonanz mit Sinneswahrnehmungen tritt, die eine Verschmelzung von Ego/Alter-Perspektiven mit sich bringen. Dass in einem weiteren Schritt zugleich eine Differenzierung zwischen Ego und Alter initiiert wird, da Wahrnehmungsunterschiede auch dafür genutzt werden können, um zwischen Selbst- und Fremdreferenz zu pendeln, wäre eine weitere, jedoch nicht mehr allzu unwahrscheinliche Folge.¹⁶⁵

164 Hierzu ausführlicher Rizzolatti und Sinigaglia: „Es sind ihre visuomotorischen Eigenschaften, welche die Spiegelneurone in die Lage versetzen, die visuelle Information mit dem motorischen Wissen des Beobachters zu koordinieren. Was die Aktivierung der Spiegelneurone als motorische Neurone während einer Handlung auszeichnet, ist nicht nur die Tatsache, daß sie deren Typus, deren Ausführungsformen und -zeiten kodieren, sondern auch, daß sie ihre Durchführung kontrollieren. Nun gibt es keinen Kontrollvorgang, der nicht einen Mechanismus der Antizipation enthielte und der folglich nicht einen Zusammenhang zwischen einer bestimmten neuralen Aktivität und deren eventuellen Auswirkungen herstellen würde. [...] Die Aktivierung desselben neuralen Musters verrät somit, daß das Verstehen der Handlungen anderer Beobachter dasselbe motorische Wissen voraussetzt, das die Ausführung der eigenen Handlungen reguliert.“ (Rizzolatti/Sinigaglia 2008, S. 109)

165 Interessant ist an dieser Stelle der Verweis auf bestimmte Erkrankungen aus dem schizophrenen Formenkreis, in denen ein Akteur sich zwar von einer Reihe sozialer Zustände affizieren lässt, diese aber nicht mehr mit dem Index selbst/fremd bearbeiten und so dann auch – beispielsweise über imperative Stimmen – die Grenzen zwischen Fremd- und Selbstkontrolle nicht mehr ziehen kann, wodurch sein Personkonzept verschwimmt. Siehe hierzu die Beispiele von Thomas Fuchs: „Die sozialen Beziehungen können für den Schizophrenen deshalb so prekär werden, weil die Unterscheidung von Selbst- und Fremdwahrnehmung auf dem Spiel steht. Denn wenn ich mich in den Anderen hineinversetze, ohne dieser Bewegung selbst innezu sein – es fehlt ihre Selbstbezüglichkeit – dann werde ich plötzlich selbst der Andere. Ich kann die ‚alsob‘-Perspektive des Überstiegs nicht mehr durchhalten und verliere mich selbst. So kommt es zu den bedrohlichsten Passivierungserlebnissen in der Schizophrenie, die Patienten so schildern: ‚Wenn ich andere sehe oder sprechen höre, so kann es geschehen, dass ich ebenso spreche und mich bewege – und Angst habe, dass ich die anderen bin‘ [...] In die gleiche Richtung weist das sogenannte Spiegelzeichen in beginnenden Psychosen,

Auf dem Schulungsweg von Rigpa wird häufig mit Aufzeichnungsmedien gearbeitet. Früher waren dies Tonbandaufnahmen, heute in der Regel Videos. Wie eine Schülerin uns berichtet, macht es für sie und andere jedoch einen großen Unterschied, ob ihr Lehrer Sogyal Rinpoche via Bildschirm oder Tonband zu ihnen spricht:

Interviewer: „Und das ist dann unwichtig, ob das jetzt persönlich ist, ob Sie jetzt persönlich Sogyal gegenüber sitzen, also im Retreat, oder ob das jetzt von einem Tonband oder von einem Video ist? Also, das!“

Frau Fischer: „Ja. Ja, also auf jeden Fall. Also, vom Video ist es noch hilfreicher, weil ich dann auch sehe.“

Interviewer: „Ja. Und!“

Frau Fischer: „Und das ist/ Ja.“

Interviewer: „Und ist das mit dem Sehen/ Weil, das habe ich ja auch bei Sogyal erlebt, dass es diese Übung ist, auch die Haltung einzunehmen. Also, das ist ja auch!“

Frau Fischer: „Ja.“

Interviewer: „eine direkte Aufforderung, Sogyal praktisch zu sehen und/ Also, ich glaube, spiegeln sagt er nicht direkt. Aber dass, wenn man ihn ja ganz bewusst sieht, geschieht das ja automatisch, würde ich fast (lacht) sagen.“

Frau Fischer: „Ja. Ja, ja, klar. Ja, klar. Da geht es eben auch um die Spiegelneuronen. Da geht es eben auch darum, also dass er für uns dann die Haltung, die er widerspiegelt. Mhm.“

Interviewer: „Ja. Und das ist ein bestimmtes Gefühl auch? Oder ist es ein/ oder wie kann man das fassen? Also, ist!“

Frau Fischer: „Ja, das ist/ Also, das ist also eine bestimmte Wachheit. So würde ich das mal beschreiben, eine bestimmte Präsenz, die sich auch bei mir dann einstellt.“

In Zusammenhang mit unserer Studie erscheinen derartige Prozesse der mimetischen Spiegelung aus verschiedenen Gründen von hoher Relevanz. Zunächst ist davon auszugehen, dass – wie jeder Sozialisationsprozess – auch die buddhistische Schulung in hohem Maße in Form mimetischer Auseinandersetzung mit anderen Schülern oder im Versuch

bei dem die Kranken sich im Spiegel nicht mehr eindeutig identifizieren können [...]: „Wenn ich in den Spiegel sehe, weiß ich nicht mehr, ob ich hier mich dort im Spiegel sehe, oder ich dort im Spiegel mich hier sehe. Sehe ich einen anderen im Spiegel, so vermag ich ihn nicht mehr von mir zu unterscheiden. In einem noch schlechteren Befinden geht auch der Unterschied zwischen mir selbst und einem wirklichen anderen verloren [...] Ich weiß nicht mehr, ob sich das Innere nach außen kehrt oder das Äußere nach innen. Ob es nicht zwei Ichs gibt?“ (Fuchs 2002, S. 244f.).

des mimetischen Abgleichs mit den Lehrern verläuft. Darüber hinaus ergibt sich in Anschluss an René Girards Theorie der mimetischen Rivalität ein fruchtbarer Zugang, die Dilemmata und Widersprüche der mimetischen Identifikation aus einer sozialanthropologischen Perspektive nachzuzeichnen.

Beim Menschen führen die biologisch angelegten Mechanismen der Orientierung an Anderen zunächst zur Übernahme von Sprache und anderer Verhaltensweisen. Nahezu alle Aspekte unseres Habitus können auf diese Weise unbewusst angeeignet werden. Zudem sehen viele Neurowissenschaftler in den spontanen Spiegelaktivitäten den Ursprung der positiv bewerteten Charaktereigenschaft Mitgefühl (so auch Rizzolatti/Sinigaglia 2008).

Die mimetische Orientierung am Anderen birgt jedoch ein krisenhaftes Moment, denn sie geht mit dem Problem einher, sich mit dem Anderen vergleichen und in Konkurrenz treten zu müssen. Sie führt unweigerlich zu einer Individuation, die allein schon deshalb konflikthaft ist, weil die Identifikation mit dem Anderen immer schon eine Spur von Neid oder Rivalität beinhaltet. Die empathische Nachahmung des Anderen bildet zwar einerseits einen gelungen Ansporn für die eigene Individuation. Andererseits entsteht aber auf Basis der Identifikation eine prekäre Egostruktur, entsprechend der die Existenz der signifikanten Anderen sowohl nährend wie auch bedrohend wirken muss.

Es kommt zu Krisen und hiermit einhergehend zu Gewaltmomenten, die nach einer kollektiven Bearbeitung verlangen, worin schließlich die zentralen Elemente der Mythen, Riten und Tabus ihren Ausgangspunkt finden, nämlich als Versuch, Neid und Konkurrenz auf ein sozial akzeptables Niveau abzusenken.¹⁶⁶ Wenngleich Religion historisch gesehen

166 Die gewalttätige Eskalation des Konflikts erscheint mit Girard (1987) vorprogrammiert und prägt die Mythen aller Kulturen. Girard verweist etwa auf den Ödipuskomplex, aber auch auf die Söhne Evas und Adams. Kain bringt Abel um, weil er ihn um die Gunst seines Vaters beneidet. Da der Mechanismus und damit auch die destruktiven Emotionen der mimetischen Rivalität nicht grundsätzlich suspendiert werden können, müssen die Riten und Mythen selbst Gewaltmomente beinhalten. In der Stammesgesellschaft ist das Blutopfer die klassische Form, das allerdings immer wieder wiederholt werden muss. Die monotheistischen Religionen setzen demgegenüber auf einen dramatischen gewaltvollen Exzess im Gründungsakt, der in Folge eine dauerhaftere hierarchische Ordnung etablieren lässt. Hier werden moralische Grenzen und Tabus, etwa im Umgang zwischen den Geschlechtern und Ständen eingezogen, über die sich die Konkurrenzdynamik auf ein sozial verträglicheres Maß eindämmen lässt. Das alttestamentarische Paradebeispiel liefert der Tanz der Israeliten um das goldene Kalb (2. Mose 32). Aaron der ältere Bruder von Moses führt in Abwesenheit Moses ein Opferritual durch. Nach der Rückkehr Moses kommt es zum Bruderkonflikt, der zu einem Massenmassaker führt („Die Kinder Levi taten, wie ihnen Mose gesagt hatte; und fielen des Tages vom Volk dreitausend Mann“). Moses nutzt die noch frische Erinnerung an das Grauen der Schlacht, um eine Gott gegebene Ordnung zu

vielfach mit kollektiver Gewalt einhergehend, würde nach Girard ihr eigentliches Motiv also darin bestehen, Gewaltmomente, die aufgrund mimetischer Rivalität entstehen, zu kanalisieren und zu dämpfen.

Wenn wir das Hauptaugenmerk mimetischer Prozesse auf den Spracherwerb legen, erscheint diese auf den ersten Blick befremdlich anmutende Perspektive auf die Geschichte der Religionen gar nicht so weit entfernt von den bereits zuvor vorgestellten Analysen des Philosophen Tugendhat. Auch hier begegnen wir einem Menschen, der erst in Auseinandersetzung mit anderen sprechenden Akteuren jene Egozentrik entwickelt, die zu den typisch menschlichen Leiden führt. Über Tugendhat hinausgehend verweist Girard auf die Funktion des Opfers des Menschen für den Erhalt der sozialen Gemeinschaft. Es muss ein Opfer erbracht werden, um das gefährliche Begehren in der mimetischen Rivalität zu besänftigen, die das Ich-Selbst zugleich nährt als auch über die Gefahr der Gewalteskalation bedroht.

Wie bereits in der Ritualtheorie von Boyer erscheint hiermit die Gemeinschaft als unhintergehbare Reflexionsperspektive für das Verstehen religiöser Dynamiken. Religion – und möglicherweise auch Spiritualität – entstehen damit nicht mehr nur als Projekt, das persönlichem Heil oder individueller Befreiung dient, sondern sind darüber hinaus als kulturelle Formation zu verstehen, die darauf zielt, eben jene Körper wieder zu disziplinieren, die sie zuvor als autonome Subjekte individualisiert hat.

Die auf dieses Bezugsproblem antwortenden spirituellen und religiösen Lehren haben vor diesem Hintergrund nolens volens mit einer eigentümlichen Dichotomie von „Struktur und Antistruktur“ zu arbeiten (Turner 1989), denn sie zielen zugleich auf Differenzierung und Entdifferenzierung, auf Ich-Auflösung und Autonomisierung zu einer neuen Freiheit, die alte kulturelle Konditionierungen überwinden lässt.

Da sich das mimetische Begehren in Inhalt und Form nur an der Kultur, d. h. am immer schon einsozialisierten Verhalten Anderer orientieren kann, mutet das Begehren selbst als Zwang an, denn die Bedürfnisse die angestrebt werden, entspringen nicht einem im Menschen lokalisierbaren Zentrum, sondern liegen gewissermaßen außerhalb in kulturell verkörperten Mustern und Modellen. Der Neid, die Missgunst und die Gewalt, die aus dem Konkurrenzkampf mit dem Anderen erwachsen, können damit nicht als Eigenschaft *meines* Selbst gelten, sondern entstehen sozusagen als Systemqualität einer Individuierung, die vergessen lässt, dass es nicht das freie Selbst ist, das das Begehren kanalisiert, sondern die Kultur im Allgemeinen und die Sprache im Besonderen. Freiheit wird erst wieder im „schöpferischen Verzicht“ (Girard 1999, S. 314), in

erlassen, die durch jene zerbrochenen Tafeln legitimiert ist, von denen nur Moses weiß, was ursprünglich darauf stand, auf denen also nichts (mehr) zu lesen ist, deren Botschaft jedoch als grundloser Grund vor dem Hintergrund vergangener und möglicher künftiger Gewalt umso evidenter erscheint.

einer gewissen Askese gegenüber den kulturellen Versprechungen möglich. Spiritualität und insbesondere die Mystik sind dementsprechend als eigentümliche kulturelle und gesellschaftliche Bewegungen zu verstehen, die in Kultur und Gesellschaft die Werte derselben missbilligen lassen.¹⁶⁷ Denn wenn sich das Begehren von der Gesellschaft abwendet, von der es zugerichtet wird, löst sich auch die Identifikation mit den Trägern der Kultur.

Mit Illwaen Chung (2009) eröffnet sich auf diese Weise eine in unserem Zusammenhang interessante Perspektive auf die buddhistische Lehre vom Nicht-Selbst (*anattā*). Wenn man nämlich das Nicht-Selbst nicht mehr substanziell, sondern sozialanthropologisch begreift, braucht die Unpersönlichkeit nicht mehr als ontologische Tatsache (etwa in dem Sinne, dass die Existenz eines subjektiv empfindenden Zentrums logisch zu negieren ist) verstanden werden. Sie ist demnach vielmehr eine Wertvorstellung, die den Menschen in Bezug zu seiner Kultur in einer veränderten Form ausrichten lässt. Die Lehre des Nicht-Selbst zu praktizieren darf aus dieser Perspektive also nicht in der Weise missverstanden werden, dass hiermit Subjektivität ausgelöscht würde. Vielmehr bedeutet es, eine Haltung einzunehmen, die sich von den kulturellen Konditionierungen abwendet, welche mit dem mimetischen Begehren einhergehen,¹⁶⁸ um auf diese Weise *subjektiv* mehr Freiheit erleben zu können.

Dieser Prozess lässt sich in Referenz auf Girards mimetische Theorie nur in paradoxer Form reformulieren, nämlich „als Paradoxie der weltgestaltenden Weltentsagung“ (Chung 2009, S. 143ff.). Die buddhistischen Schulen erscheinen zu Beginn ihrer Entstehung wie auch in Form des westlichen Buddhismus als Institution der Negation von Gesellschaft in der Gesellschaft. Ursprünglich traten sie als Bewegung auf, die sich gegen den Opferkult und das Kastensystem des Hinduismus wandte. Heutzutage sind sie immer auch als Versuch anzusehen, der mimetischen Rivalität eines marktformig entfesselten Individualismus zu entkommen.

Wenn man ihre paradoxe Funktion für die Gesellschaft betont, sind die buddhistischen Lehren gleichsam ein „Reservoir der Kreativität und Differenz“ im Medium der „Weltentsagung“ (Chung 2009, S. 9ff.). Wenn man sie aber selbst als Ausdruck von Kultur ansieht, erscheinen sie gleichsam als „Gift gegen Gift“ (a.a.O., S. 8ff.).

Eine spirituelle Schulung, die sich gegen das mimetische Begehren wendet, kann dies letztlich nur auf Basis der gleichen sozialpsychologischen

167 Dies erklärt auch die Ambivalenz und Ablehnung des religiösen Establishments gegenüber Mystikern aus ihren eigenen Reihen, was seitens der Mystiker zu Versuchen führt, ihre Einsichten wieder in die Symbolik der vorherrschenden Kultur zu übersetzen. Siehe am Beispiel der jüdischen Mystik Scholem (1973).

168 Um es mit Girard zu formulieren: „Ich behaupte nicht, dass es kein autonomes Selbst gibt. Ich sage, dass die Möglichkeiten eines autonomen Selbst in irgendeiner Weise fast immer von der mimetischen Begierde verdeckt sind.“ (Girard 1997, S. 28)

Mechanismen tun, welche dieses Begehren hervorrufen und kanalisieren. Die Motivation zur Abwendung von der Welt lässt sich nur aufbauen, indem eine Möglichkeit zur Identifikation mit jemanden angeboten wird, der das zu erreichende Ziel bereits verkörpert. Auch Spiritualität und Mystik finden folglich in Gemeinschaft und damit immer auch im Kontext mimetischer Rivalität statt.

Mit den Ansätzen von Chung und Girard wird vor diesem Hintergrund auch die prekäre Figur des buddhistischen Lehrmeisters deutlich. Einerseits wird die (moralisch immer auch zweifelhafte) Willkür des „vollkommen Befreiten“ strukturell im System gebraucht, andererseits ist eben dies problematisch, wenn deutlich wird (was unvermeidlich ist), das auch der vermeintlich befreite Mensch nur mit Wasser kochen kann. Ebenso werden Konflikte zwischen Lehrern einer Traditionslinie oder zwischen den verschiedenen Schulen als unvermeidliche Konkurrenzbeziehung verständlich.

Nicht zuletzt erhellt das Verständnis mimetischer Vorgänge auch jene interkulturellen Prozesse, die mit der Diffusion des Buddhismus in den Westen einhergehen. Dabei ist festzustellen, dass sich buddhistische Lehrer und Schüler sowohl an westlichen wie auch an östlichen Vorbildern orientieren. Da aus mimetischer Perspektive Lernen und Sozialisation in Referenz auf ein konkretes Gegenüber geschehen, kann es streng genommen keinen vollkommen dekontextualisierten Buddhismus geben, denn ein solcher hätte keine kulturelle Kraft. Buddhistische Praxen sind in diesem Sinne immer schon als konkret aufgeführte und von konkreten Personen verkörperte Praxen zu verstehen. Sie stellen also im wörtlichen Sinne Übertragungslinien dar, in deren Schnittpunkten sich unterschiedliche kulturelle Formationen vereinen und arrangieren.

Die in allen buddhistischen Schulen geforderte Authentizität des Lehrers lässt sich aus der mimetischen Perspektive nicht als „Reinheit der Lehre“ verstehen, sondern meint hier eher die gelungene Verkörperung einer Praxis, die auch von anderen als nachahmenswert gesehen wird. Das heißt aber auch, dass damit bestimmte kulturelle Dilemmata einer Traditionslinie in die Gemeinschaft der Praktizierenden hineinkopiert werden, da auch sie mimetisch übernommen werden. Aus Perspektive der mimetischen Theorie kann deshalb im wörtlichen Sinne von einer Schule gesprochen werden.

Aus dem Interview mit Herrn Altmann, einem langjährigen Mitglied eines Vereins der Gelugpa-Tradition:

Herr Altmann: „[...] also ich bin dann, nachdem ich da ja [Name] Rinpoche kennengelernt habe, da bin ich, da muss ich jetzt ein bisschen nach vorne springen, bin ich ein paar Jahre noch Vorsitzender des Trägervereins gewesen. [...] Ja, und dann war, zum Beispiel, da ging eine Debatte, eine Frau,

eine sehr verdienstvolle Frau, eine Hauptschülerin, also der [Name] Rinpoche konnte nicht so gut Deutsch und sie hat praktisch seine Bücher mit geschrieben und es war praktisch wie so eine Symbiose zwischen den beiden. Er war allerdings verheiratet, war kein Mönch, auch nie gewesen. Und die Frau kam dann mit einem Modell, mit einem Mal in den Vorstand, auch zu mir, dass sie also sie wollte so eine Struktur aufbauen, ich habe das immer barockes Gebilde genannt, also der Rinpoche ist sozusagen die Sonne und sie hatte den Anspruch, die Dharma-Vertreterin von ihm zu sein. Sie war sozusagen der Mond, der die Sonne umkreist, der Satellit, und wir waren praktisch die Peripherie, das waren die Schüler und ganz draußen waren die normalen Sterblichen. Und da habe ich zu [Name] gesagt, bei aller Liebe, aus meiner Sicht war der Buddha ein wandernder Bettelmönch und ich glaube nicht, dass er mit so einer barocken Struktur einverstanden wäre. Und dann hat es richtig Zoff gegeben innerhalb der Organisation. Und [Name] Rinpoche hat dann sich öffentlich von diesem Anspruch distanziert, dass sie seine Dharma-Vertreterin werden wollte. Er sagte, er ist unheimlich dankbar, aber das ist nicht der Fall. Danach hat die Frau die Sangha verlassen und ist sozusagen zum Gegenangriff übergegangen dann und hat den ganzen tibetischen Buddhismus also heftig kritisiert. War eine schwere Zeit.“

Interviewer: „Kritisiert, in was für einer Form?“

Herr Altmann: „Erst mal die Guru-Verehrung, die sie selber also massiv betrieben hatte und ich glaube auch, das hat sie aber nicht offen gesagt, das habe ich aber mit [Name] später mal besprochen, ich glaube, das ist auch wegen Tantra. Weil es war ja so in unserer Gruppe, was auch vom Lehrer höchstwahrscheinlich nie so beabsichtigt war, dass also ein Unterschied gemacht wurde zwischen den normalen *Mahājāna*-Praktizierenden und den Tantrikern. Und die Tantriker waren was Besonderes, weil die nun den Schlüssel für den Fahrstuhl zur Erleuchtung sozusagen in der Hand hatten, die schnelle Lösung, auch so eine Degradierung des *Mahāyāna* und der *Hīnayāna* nun mal sowieso. Und [Name] Rinpoche hat Einweihung gegeben.“

II.6 Kommunikation – Niklas Luhmann

Bevor wir die unterschiedlichen konzeptionellen Stränge in einer übergreifenden Perspektive zusammenführen können, fehlt noch ein weiterer theoretischer Baustein: die Kommunikation. Insbesondere Niklas Luhmann hat aufgezeigt (s. grundlegend Luhmann 1993, S. 191ff.), welche analytischer Zugewinn entsteht, wenn wir Bewusstsein und Kommunikation als zwei verschiedene Reproduktionszusammenhänge unterscheiden. Das Bewusstsein bzw. die Psyche ist aus dieser Perspektive als in sich geschlossene Erlebnissphäre zu sehen, die sich allein dadurch perpetuiert, dass fortwährend Gedanken, Sinneswahrnehmungen und Handlungsintentionen miteinander verkettet werden. Dabei bleibt das fremde Bewusstsein unzugänglich, ist bestenfalls über einen empathischen

Analogieschluss deduzierbar. Das Sein eines anderen Bewusstseins ist nicht erfahrbar – oder um mit Lévinas zu sprechen: Der Andere ist „Jenseits des Seins“ (Lévinas 1998).

Kommunikation reproduziert sich demgegenüber als anderer, gleichsam transpersonaler Zusammenhang. Kommunikation entsteht, indem sinnhafte *Äußerungen* (sei es in schriftlicher, gesprochener oder anderer Form) an andere sinnhafte Äußerungen anschließen. Da prinzipiell keine Kontrolle darüber möglich ist, was der jeweils Andere als sinnhaft versteht – die fremde Psyche ist und bleibt unzugänglich – lässt sich Kommunikation aus dieser Perspektive nicht als Übertragung von Information von einem zum anderen Bewusstsein zur Einheit bringen. Kommunikation kann und darf somit nur noch differenztheoretisch, nämlich als Möglichkeit (und Wahrscheinlichkeit) divergierender, jedoch sich aufeinander beziehender Verstehensperspektiven gefasst werden.¹⁶⁹ Ihre systemische Einheit besteht allein in der Verkettung eines fortschreitenden Sinnprozederes, in dem Sinnangebote an andere Sinnangebote anschließen, ohne dass kontrolliert werden kann, was subjektiv verstanden wird bzw. ob und in welcher Weise die Sinnüberschüsse, welche die Kommunikation bereitstellt, von einem Bewusstsein nachvollzogen werden. In diesem Verständnis können Kommunikation und Bewusstsein als zwei unterschiedliche Sinnsphären gefasst werden, die zwar über die Sprache miteinander verbunden sind, jedoch allein schon deshalb zu unterscheiden sind, weil das Sinnverstehen eines individuellen Bewusstseins nicht durch Kommunikation kontrolliert werden kann.

Die Kommunikation „reitet“ (vgl. Fuchs 2005) zwar mit ihrer Fähigkeit, Sinn zu prozessieren auf den Bewusstseinssystemen, doch analytisch gesehen arbeitet sie bewusstseinsfrei. Sie geht also gerade nicht darin auf, dass sich unterschiedliche Einzelbewusstseine zu einem Superbewusstsein vereinen. Ihr Sinnprozedere beruht auf einem transpersonalen Differenzgeschehen, das nicht von der phänomenologischen Repräsentation ihrer Inhalte abhängt.

Verdeutlichen lässt sich dieser zunächst kontraintuitiv erscheinende Sachverhalt etwa am Beispiel eines dreijährigen Kindes, das von seinen Eltern aufgefordert wird, sich in Hinblick auf sein Essverhalten zu beherrschen. Das Kind möchte von einem Kuchen probieren, den die Mutter auf den Küchentisch gestellt hat. Als es sich mit hungrigem Blick dem Gebäck nähert, weist die Mutter das Kind schroff darauf hin, dass es doch wisse, dass es nicht von dem Kuchen naschen dürfe, weil dieser erst zum Nachmittagskaffee angeschnitten werde. Es ist nicht zu erwarten, dass ein dreijähriges Kind die Motivation oder Beweggründe des

169 Wir folgen hier also Gadamer's Einsicht, dass die „Bemühung des Verstehens“ überall dort stattfindet, „wo sich kein unmittelbares Verstehen ergibt, bzw. wo mit der Möglichkeit eines Mißverstehens gerechnet werden muß“ (Gadamer 1972, S. 167).

Gebots der Mutter nachvollziehen kann. Dennoch wird es irgendwie auf ihre Äußerung reagieren müssen, was wiederum die Mutter zu weiteren Reaktionen veranlassen wird. Auf diese Weise entstehen kommunikative Muster und Sinnzusammenhänge, die jedoch nicht mit dem jeweiligen Sinnverstehen der beteiligten Akteure identisch sein müssen. Das Kind mag sich zunächst aus Angst zurückhalten, während die Mutter sein Zögern als einsichtsvolles Verstehen deutet. Später, wenn die Mutter die Küche verlassen hat, wird sich das Kind möglicherweise doch an den Kuchen heranmachen und wenn es von der Mutter diesbezüglich gefragt wird, vielleicht antworten, dass es der große Bruder gewesen sei.

Wie auch immer, individuelles psychisches Verstehen und der Sinn, der sich in der kommunikativen Verkettung zeigt, brauchen nicht übereinzustimmen, sie verzahnen sich jedoch unweigerlich zu einer sich wechselseitig stimulierenden Geschichte.

Vor allem im tibetischen Buddhismus treffen wir auf kommunikative Settings, in denen die buddhistischen Lehren in der Regel im Modus des Vortrags vermittelt werden. Hören wir zwei unterschiedliche Stimmen, die auf die Wirkung von Vorträgen des Lehrers Sogyal Rinpoches eingehen:

Herr Schneider: „Also Rinpoche hat über Leerheit gelehrt und er hat das so gelehrt, dass ich sozusagen in dem Moment auf einer bestimmten Ebene mir der Boden unter den Füßen weggezogen wurde.“

Herr Platz: „Nee. Nein, also das ist/ Für mich ist *Dzogchen*, wenn er darüber spricht, immer ein Mysterium, also ich kriege das nie wirklich so sehr zu packen, was/ was er damit meint, aber es ist/ was es in jedem Fall immer ist, es ist ein direkter Ansatz, [...] Und das/ das *Dzogchen* sozusagen einfach, wie soll ich sagen, also das ist für mich immer wieder, wenn ich/ wenn ich seinen Ausführungen zuhöre, dann/ dann geht es im *Dzogchen* immer darüber, mit ganz wenigen Worten die Essenz zu beschreiben und vor allem auch darauf zu vertrauen, dass eine *Dzogchen*-Belehrung in ihrer Knappheit tatsächlich ins Herz, ins Zentrum der Dinge führt und wirklich auch darauf zu vertrauen, dass diese wenigen Sätze, die da manchmal einfach sind, die Kraft haben, einen vollständig in die Erfahrung der Natur des Geistes zu führen und damit in die Buddha-Natur zu führen. Also, *Dzogchen* zeichnet sich für mich durch seine Direktheit, in seiner Einfachheit aus. Das ist das/ das Außerordentliche, Besondere daran.“

Religiöse Kommunikation und Negativsprache

Bedeutsam wird die Divergenz zwischen diesen beiden Sinnebenen insbesondere in der religiösen bzw. spirituellen Kommunikation. Denn auch die religiöse Verkündung formuliert Sinnzumenutungen, die von der Psyche nicht unbedingt nachvollzogen oder verstanden werden können, die aber dennoch in Hinblick auf ihre Implikationen beantwortet bzw. beantwortet werden müssen. Die Divergenz zwischen kommunikativer

Sinnstruktur und psychischem Erleben bildet auch die Grundfolie für Oevermanns Strukturmodell der Religiosität (s. Oevermann 1995). Paradigmatisch hierfür ist die biblische Geschichte von der Vertreibung aus dem Paradies. Adam und Eva, denen das Gebot auferlegt wird, nicht vom Baum der Erkenntnis zu essen, verfügen nämlich noch nicht über die Erkenntnisfähigkeit, zwischen den Worten der Schlange und dem Wert der Worte Gottes, also zwischen Gut und Böse zu unterscheiden. Erst mit der Übertretung des Verbots werden die Konsequenzen begreiflich, die von nun an zu verantworten sind. Hiermit ist jedoch noch nicht festgelegt, was dies auf psychischer Ebene bedeutet. Denn der hiermit einhergehende Erkenntnisakt kann in unterschiedlicher Weise erfahren und gedeutet werden. Er kann als befreiend (nämlich als Erlangung von Autonomie im Angesicht des Wissens um den Tod), als quälende Zumutung (die durch religiöse Hoffnungen auf die Rückkehr ins Paradies kompensiert wird) oder anders erlebt werden.

In der religiösen Rede treten Psyche und Kommunikation also in ein produktives Wechselverhältnis, ohne jedoch dabei ineinander aufzugehen. Allein die Sprache bildet das Bindeglied zwischen diesen beiden Sphären. Als individuell erlebbares sinnliches Phänomen (hörbar, sichtbar, fühlbar, leiblich expressiv ausdrückbar und in mimetischer Identifikation aneignbar) ist sie Teil des psychischen Prozesses. Als überindividuelles Prozedere von Zitaten und Interpretationen, die an Zitate und Interpretationen anschließen, erscheint die Sprache demgegenüber als Umwelt des individuellen Bewusstseins.

Für eine religionswissenschaftliche Untersuchung, welche die Bedeutung einer auf Befreiung zielenden soteriologischen Rede rekonstruieren will, ist es daher unabdingbar, zwischen diesen beiden Ebenen zu differenzieren. Der Grund hierfür liegt darin, dass Kommunikation per se unsinnlich, also allein auf Basis von Differenzen operiert und dementsprechend etwas zum Gegenstand nehmen kann, das nicht von dieser Welt ist, Kommunikation hat kein Bewusstsein und nimmt deshalb nichts wahr. Während die Psyche bzw. das Bewusstsein nur seinslogisch fassbare Inhalte zum Gegenstand nehmen kann, nämlich das, was das Bewusstsein als Gegenstand erlebt (in diesem Sinne stellen auch Gedanken oder Phantasien etwas dar, was in einem positiven Sinne *ist*), kann Kommunikation Nicht-Seiendes in ihr Prozedere mit einfließen lassen – sei es die *Leere*, das *Nichts* oder *Gott*. In der Kommunikation können Gegenstände auftreten und einen Informationswert bekommen, die nur *negativsprachlich* formulierbar sind, also nicht mit einer positivsprachlichen Repräsentation einhergehen. Oder anders formuliert: Etwas, das durch das Sein nicht erreichbar ist, kann hier instruktiv werden.

Nur weil Kommunikation bewusstseinsfrei operiert, kann mit ihr etwas aus einer anderen Welt in die Sprache eindringen, das auch für die mit der Kommunikation verschränkten Bewusstseinsprozesse relevant

werden kann. Auf diese Weise eröffnet sich die Möglichkeit einer Transzendenz, indem das absolute Andere – das, was durch Bewusstsein nicht erreichbar ist – in den Bereich des Seins der Phänomene eintritt und immanent mit einer Wirkung einhergeht.

Im Sinne der Arbeiten von Emmanuel Lévinas beginnt diese Überschreitung der Grenzen des Seins bereits mit der Perspektive der zweiten Person, der Begegnung mit der Alterität eines anderen Ichs, das – ebenso wie der jüdisch-christliche Gott oder die buddhistische Leere – durch das Bewusstsein phänomenologisch nicht erreicht werden kann. Im gleichen Sinne formuliert Gotthard Günther, der die Konzeption der Negativsprache entwickelt hat (s. ausführlicher das anschließende Kapitel):

„Was jenseits des Abbruchs liegt, ist schlechterdings unzugänglich. Was hiermit gemeint ist, muß jedem sofort deutlich werden, wenn wir auf eine ganz alltägliche Erfahrung hinweisen. Für jedes erlebende Ich ist die innerste Privatheit der Du-Subjektivität ein ebenso unzulänglicher Raum wie die mythologischen Dimensionen, in denen die himmlischen Heerscharen schweben. In beiden Fällen stehen wir am Rande eines Kontexturabbruches, der in keinem Fall größer oder geringer ist als in dem anderen.“ (Günther 1975, S. 61f.)

Nochmals pointiert wird die Differenz zwischen Psyche und Kommunikation durch die Schrift, denn sie ermöglicht es, Kommunikation von der Interaktion unter Anwesenden zu lösen. Auf diese Weise wird eine Alterität formuliert, die so abstrakt ist, dass sie nicht einmal die leibliche Repräsentanz benötigt. Im verschrifteten Text wird eine Information möglich, die von den sinnlichen und körperlichen Konnotationen eines konkreten Sprechers und den Einbindungen in einen spezifischen situativen Kontext befreit ist. Erst über die Schriftsprache kann Kommunikation negativsprachlich zu sich selbst kommen, denn nur hier lässt sich kontextfrei operieren. Die Schrift der heiligen Texte lässt die weltlichen Bedingungen ihres Entstehens vergessen. Ebenso operiert sie unter Absehung der Zeit – ob ein Text unmittelbar nach seiner Entstehung oder erst (tausend Jahre) später einen Anschluss im Verstehen findet, spielt für die Kommunikation keine Rolle.

Nur im hochgradig voraussetzungsvollen Setting einer wissenschaftlichen Hermeneutik mag versucht werden, die historischen Kontexte der Textentstehung oder aber die symbolischen Aspekte des Textverstehens zu rekonstruieren – doch die hier entstehenden Einsichten folgen den Regeln einer wissenschaftlichen Kommunikation.¹⁷⁰ Diese wird sich nicht durch religiöse oder soteriologische Kommunikation beeindrucken lassen, sondern weiterhin an dem negativsprachlichen Potential der Texte

170 Siehe zur christlichen Theologie etwa die Arbeiten von Rudolf Bultmann, zum Buddhismus und den gängigen indologischen Arbeiten exemplarisch etwa Schuhmann (1994) und Conze (1983).

andocken. Sie zielt nicht auf ein Kontextualisieren, das den Sinn der Texte als historisch bedingt und kontingent erscheinen lässt, sondern auf das Unaussprechliche, auf Transzendenz. Da Transzendenz aber nicht in Immanenz zu finden ist, bedarf es der Abstraktionsleistung von Kommunikation, die sich von allen sinnlichen und historischen Kontexten zu lösen vermag. Nur dadurch kann letztlich von Transzendenz gesprochen werden, die Immanenz informiert.

In diesen Sinne gilt für spirituelle Fragen in Ergänzung zu Wittgensteins Diktum „Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen“ (Wittgenstein 1990, Proposition 7): Man muss hierüber kommunizieren (und Wittgenstein tut genau dies). Oder anders herum gesagt: Nur wenn das Bewusstsein still ist und aufhört nach Sinn zu fragen, kann eine Art Kommunikation stattfinden, die von nichts redet und gerade deshalb das Bewusstsein überraschen kann, weil Worte für das Bewusstsein immer auch eine sinnliche Seite haben. Dann werden die Worte der religiösen Rede in ihrem Klang *gehört* und in mimetischer Identifikation mit dem Sprecher in Hinblick auf die mit ihnen zum Ausdruck kommenden Formen *gefühlt*. Gleiches gilt für die heiligen Texte, sofern sie gelesen werden. Ihre Zeichen werden gesehen und lösen Assoziationsketten zu anderen sinnlich repräsentierten Erfahrungen aus.

Wenn sich also das Bewusstsein durch soteriologische Sprache affizieren lässt, geht mit dieser eine empfundene Leiblichkeit einher, die einen Unterschied zum vorherigen Empfinden macht und gerade deshalb als fleischgewordenes Symbol erscheint, das eine Erfahrung repräsentiert, die zugleich ist und nicht ist, was sie ist. Der empfundene Gott oder die gefühlte buddhistische Leere ist natürlich nicht Gott oder die Leere, sondern vielmehr eine leibliche Empfindung. Zugleich steht die sprachlich-symbolisch vermittelte Empfindung jedoch für das Unaussprechliche, gibt ihm also eine leibliche Repräsentation, wodurch Transzendenz – das, was jenseits von Welt ist – in Immanenz erscheinen kann. Man könnte also sagen, dass der sozial angelieferte und zunächst höchst unwahrscheinliche Sinn körpereigen intern *gehärtet* wird.

Transzendenz lässt sich nur mit Hilfe von Kommunikation in Immanenz einführen. Dass die hiermit einhergehenden sprachlichen Formen auch für das Bewusstsein attraktiv sind, liegt einerseits an der Sinnlichkeit ihrer Vermittlung und andererseits an den Sinnproblemen der Psyche. Denn das menschliche Bewusstsein ist immer schon durch Sprache und die hiermit einhergehenden Konsequenzen affiziert. Es weiß im Tugendhatschen Sinne längst um die Unterscheidung von Zukunft und Vergangenheit, Gut und Böse und vor allem weiß es um die eigene Sterblichkeit (vgl. Kap. II.2).¹⁷¹

171 Siehe Oevermann (1995), der hieraus ein Bewährungsproblem ableitet, das nur durch eine charismatisch abgesicherte Religiosität balanciert werden kann.

Das menschliche Bewusstsein, das immer schon durch die Sprache gegangen ist, erfährt hiermit die eigentümliche Diskrepanz zwischen der reinen Operativität der unmittelbaren phänomenalen Erfahrungsqualität, zwischen einem *stream of consciousness*, der nur die Gegenwart kennt und damit gewissermaßen unzeitlich also ewig erscheint¹⁷² und dem kommunikativ vermittelten Wissen um die eigene Endlichkeit. Oder um es mit Luhmann zu formulieren: „Im Begreifen des Todes tritt das Medium Sinn in Widerstand zu sich selbst“ (Luhmann 2000, S. 51).¹⁷³ Daraus folgend stellt sich für Psyche und Kommunikation die prinzipiell unbeantwortbare Frage nach dem Sinn hinter dem Sinn, also nach dem, was jenseits der mit der Sprache gewonnen Sinnoperationen stehen könnte.

Wenngleich auch die Kommunikation hier letztlich nicht weiter weiß, so kann sie doch Antworten geben, die das Bewusstsein gewissermaßen einlullen, etwa indem sie mit der Verwechselbarkeit von sinnlosem Sinn und sinnvoller Sinnlosigkeit spielt. Genau hier, an der grundsätzlichen Unbeantwortbarkeit der aufgeworfenen Fragen setzt religiöse Kommunikation an. „Die Replik der Religion, die das Arrangement dieser Formen ist“, so Peter Fuchs, besteht also „darin, ihre Narrationen und ihre Rituale gegen Negation abzudichten, die Narrationen durch die unabstastbare Heiligkeit der grundlegenden Bücher, die Rituale durch Verfahren, die verhindern, dass Rituale als kontingent beobachtet oder gar in actu negiert werden können“ (Fuchs 2012, S. 247).

Religion bietet gleichsam Antworten an, die keine sind, und dichtet die hiermit einhergehenden Projektionen gegenüber Zweifeln ab, was

172 In diesem Sinne formuliert Wittgenstein (1990, Proposition 6.4311): „Der Tod ist kein Ereignis des Lebens. Den Tod erlebt man nicht. Wenn man unter Ewigkeit nicht unendliche Zeitdauer, sondern Unzeitlichkeit versteht, dann lebt der ewig, der in der Gegenwart lebt.“

173 Bzw. ausführlicher: „Den eigenen Tod kann man sich als Ende des Lebens vorstellen, nicht aber als Ende des Bewußtseins. [...] Alle Elemente des Bewußtseins sind auf die Reproduktion des Bewußtseins hin angelegt, und dieses Undsoweit kann ihnen nicht abgesprochen werden, ohne daß sie ihren Charakter als Element des autopoietischen Reproduktionszusammenhangs verlören. In diesem System kann kein zukunftsloses Element, kein Ende der Gesamtserie produziert werden, weil ein solches Element nicht die Funktion eines autopoietischen Elements übernehmen, also nicht Einheit sein, also nicht bestimmbar sein könnte. [...] Der Tod ist kein Ziel. Das Bewußtsein kann nicht an ein Ende gelangen, es hört einfach auf.“ (Luhmann 1993, S. 374) Doch: „Das Bewußtsein kann keinen letzten Gedanken denken und sich deshalb auch nicht vorstellen, wie ein letzter Gedanke sich gleichsam anfühlen würde. Und erst recht versteht es sich, daß über jeden Todesfall danach immer noch kommuniziert werden kann; und das, was geschehen ist, zumindest soweit verstanden werden kann, daß weiter kommuniziert werden kann. Für psychische wie für soziale Systeme (und beide, weil es um Sinn als Medium der Beobachtung ihrer Operationen geht), ist der Tod sicheres Wissen und sicheres Nichtwissen zugleich.“ (Luhmann 2000, S. 51; Hervorhebung im Original)

wiederum voraussetzt, dass sich an ein Erleben anknüpfen lässt, für das dieser (Un-)Sinn bedeutsam ist. Transzendenz hat also wirklich zu berühren. Die Gnade Gottes, der Segen in der Begegnung mit dem Lama, die befriedende Qualität der meditativen Vertiefung oder die erlösende Qualität der Leere muss bewusst und damit körperlich – also in der Immanenz – erfahren werden.

Transzendenz, die als Sphäre jenseits des Sinns indifferent gegenüber dem menschlichen Erleben wäre, hätte keine soteriologische Qualität. Die kommunikative Rückführung von Transzendenz als Sphäre, die seinslogisch nicht ist, in Immanenz, würde dann nicht mehr gelingen. Damit wäre auch die religiöse Kommunikation „als Reaktion auf die Frage nach dem Sinn von Sinn mit der darauf bezogenen immanenten Praxis der Negationsblockaden, im genauesten Sinne: sinnlos“ (Fuchs 2012, S. 247).

Kommunikation der Nicht-Kommunikation

Im Folgenden schauen wir etwas genauer auf die Spezifika der soteriologischen Kommunikation, welche die buddhistischen Lehren anbieten. Auch hier gilt, dass sich diese Prozesse nur über Negativsprache verstehen lassen, also über eine kommunikative Sphäre, die „anders als Sein geschieht“ (Lévinas 1998), sich also über den Umweg des Nichtseins dem Bewusstsein nähert, das all dies nicht verstehen, aber fühlen kann.¹⁷⁴ In dieser Hinsicht unterscheiden sich die buddhistischen Kommunikationsofferten zunächst nicht von anderen religiösen Angeboten. Auch der christlich-jüdische oder der islamische Gott ist nicht von dieser Welt – er ist nicht im Bereich des Seins zu finden –, sondern tritt erst über Kommunikation in die menschliche Welt ein.

Was die buddhistischen Lehren jedoch im Gegensatz dazu auszeichnet, ist die kompromisslose Radikalität, mit der sie die Beziehung zwischen Welthaftigkeit und Weltlosigkeit konzeptualisieren. Ihre soteriologischen

174 Es stellt sich allerdings die Frage, ob man die buddhistischen Lehren, sofern man sie in dieser radikalen Form, also jenseits aller Projektion versteht, noch als Religion betrachten kann, oder ob man nicht im Sinne der Tugendhatschen Unterscheidung von Religion und Mystik hier den Fokus auf letzteres zu legen hat, denn eine Negativsprache, die zu sich selbst gekommen ist, benötigt keine Projektionen oder andere Illusionen. Sie kann sich damit begnügen, sich von sich selbst überraschen zu lassen. „Der Weg zur Mystik wird darin bestehen, daß man das Gewicht, das die eigenen Wünsche für einen haben, relativiert oder geradezu leugnet, also eine Transformation des Selbstverständnisses. Der Weg der Religion hingegen besteht darin, daß man die Wünsche läßt, wie sie sind, und statt dessen eine Transformation der Welt mittels einer Wunschprojektion vornimmt: die Macht, die die Menschen umgibt, wird zu diskreten Wesen verdichtet, von deren Wirken man sich vorstellen kann, daß das eigene Glück oder Unglück abhängt, und die als von uns beeinflusbar angesehen werden.“ (Tugendhat 2006, S. 121f.)

Schüsselkonzepte – *nibbāna*, die Leerheit aller Phänomene, sowie die Lehre von *anatta*, der Unpersönlichkeit oder der Nicht-Ichheit – sind auf solch hohem Abstraktionsniveau formuliert, dass sich kaum noch positivsprachliche Deutungen daran anschließen lassen. Während sich der jüdische Gott noch dialogisch als Person denken lässt und sich mit dem islamischen oder christlichen Himmel noch Vorstellungen weltlicher Ekstasen verbinden lassen, scheint die Negativsprache in den buddhistischen Konzeptionen gleichsam zu sich selbst zu kommen.¹⁷⁵

Hier stellt sich die Frage, wie einer solch radikalen Konzeption die Rückbindung an die Psyche gelingt, bzw. wie vermittelt werden kann, dass es sich bei diesen Lehren um etwas handelt, das für den empfindenden Menschen in hohem Maße bedeutsam ist. Denn eine Lehre, die indifferent gegenüber den Leiden und Bedürfnissen der Menschen ist, würde allenfalls nihilistische Einstellungen nähren, jedoch kaum ein soteriologisches Potential entfalten können. Anders lässt sich fragen, wie sich in den buddhistischen Lehren Kommunikation und Psyche so verschränken, dass es möglich wird, den „Sinn des Lebens“ darin zu sehen, „zu einer Weltsicht zu gelangen, in der die Frage nach dem Sinn verschwindet“ (Ferry 1997, S. 32). Möglich ist dies nur mit Hilfe einer „Kommunikationstechnik“, welche „die Kommunikation auf der Basis ihrer eigenen Funktionsgrundlagen ad absurdum führt“ und das Ergebnis als Befreiung fühlen lässt (Fuchs 1997a).

Gleichsam ins Zentrum des Negativsprachlichen zielend sind die buddhistischen Lehren also – anders als man zunächst denken könnte – vor allem mit „Kommunikation und nicht mit dem Schweigen“ beschäftigt (Fuchs 1997b, S. 83). Die Suspension von Sinn erscheint hier also wiederum in sinnhafte Arrangements eingewoben, wodurch für den Adepten der buddhistischen Lehren die Frage des „richtigen Nichtverstehens“ virulent wird (Fuchs 1997a, S. 64). Denn es geht schließlich darum zu vermitteln, dass es *nichts* zu verstehen gibt, dass die Sinnsuche also sinnlos ist *und* dass genau dies als in Ordnung erlebt, gefühlt und verstanden wird.

175 Freilich zeigen sich in den verschiedenen buddhistischen Traditionen immer wieder Varianten, welche die abstrakte Radikalität der soteriologischen Vision abschwächen. Man denke etwa an die Nur-Geist-Deutung in einigen Schulen des *Mahāyāna*-Buddhismus, welche die Idee der Leerheit zu einem universellen Superbewusstsein verdinglicht, oder an das Pantheon der buddhistischen Gottheiten im tibetischen Buddhismus, die als konkretes sinnliches Gegenüber erscheinen und adressiert werden können. Die kaum auszuhaltende Spannung zwischen einer individuellen und sterblichen Psyche und der überweltlichen Reflexion des unsinnlichen todlosen Nichts wird hier durch entsprechende religiöse Projektionen abgemildert, wenngleich üblicherweise weiterhin mitgeführt wird, dass die eigentliche Befreiung nur möglich ist, wenn „die Bedeutung der Leerheit wirklich erkannt“ wird (Gampopa 1996, S. 245f.), also begriffen wird, dass die Projektionen eben nur Projektionen darstellen.

All dies kulminiert mit *nibbāna* in einer soteriologischen Vision, mit der immanent Transzendenz beansprucht wird, die also „unterstellt, daß es ein immanentes Pendant der Transzendenz“, sozusagen „Unort und Unzeit in Raum und Zeit“ gibt (Fuchs 1997b, S. 77). Dabei wird zugleich kommuniziert, dass sich über Erleuchtung nichts sagen lässt: „Man erhält eine Information, die besagt, daß sie an der Stelle einer eigentlichen (aber unmöglichen Information) steht: Sie informiert darüber, daß nicht informiert werden kann. Zugleich wird die Nichtmarginalität dieser Information via Mitteilung demonstriert.“ (a.a.O., S. 87) Denn sie wird schließlich von einer signifikanten Person mitgeteilt und ist daher – insbesondere in der Lehrer-Schüler-Interaktion – unhintergebar, sie erhält hiermit eine fühlbare Qualität – eine *Beziehungsqualität*. Das Sinnlose, die Leere, erscheint dadurch gerade nicht mehr als leer, sondern als gefühltes Leben im Netzwerk lebendiger Beziehungen. In diesem Sinne würde die soteriologische Vision des Buddhismus also auf eine Rückkehr in die Immanenz innerweltlicher Beziehungen zielen, die darauf beruht, dass alle kommunikativ vermittelten sinnhaften Projektionen – also Gesellschaft schlechthin – durchschnitten bzw. überwunden werden.

Aus Perspektive der mimetischen Identifikation könnte man dies folgendermaßen formulieren: Wir begegnen hier der „Paradoxie der weltgestaltenden Weltentsagung“ (Chung 2009, S. 143ff.), die darauf beruht, „dass die Möglichkeiten eines autonomen Selbst in irgendeiner Weise fast immer von der mimetischen Begierde verdeckt sind“ (Girard 1997, S. 28), also durch das gemeinschaftliche In-der-Sprache-Sein, mit dem all die Konditionierungen entstehen, mittels der der Mensch für sich selbst und für andere problematisch erscheint.

Zen-Meister Sloterdijk über die Begegnung auf Augenhöhe zwischen Lehrer und Schüler:

„Ich sitze da und er kommt rein, muss hier Niederwerfung machen an der Tür, nicht, hier noch mal und sich dann hier hinsetzen und seine Lösung präsentieren, ne. Und einen Punkt für die/ in der Ausbildung ist dann ja auch, und das dauert mindestens im Schnitt zehn, acht bis zehn Jahre, dass dieses Hierarchie-Gefälle, was hier ist, ne, dass das sich aufhebt. Das ist eigentlich ein ganz entscheidender Punkt, dass die Ausbildung dahin kommen muss, nicht, dass ein Schüler (atmet hörbar ein) dem Lehrer wirklich auf Augenhöhe begegnet, ja, so. Oder, zum Beispiel, auch kein/ wenn er, zum Beispiel, reinkommt und hat keine Lösung, sich hinsetzt und den Mut hat, nichts zu machen. Und das muss ich als Lehrer auch spüren, ist das jetzt konstruiert oder ist es echt, ja, der sitzt da und hat überhaupt kein Problem damit, zu sitzen und nichts zu tun, ja, so. [...] Und die Lösung liegt immer da, wo nichts mehr dahin/ wo nichts dahinter steckt, gell? Kein Sinn, keine Bedeutung, keine Interpretation. In dem Moment, wo man etwas interpretiert, ist schon vorbei. Also, es geht immer nur um die Augenblickswirklichkeit hier, ne.“

II.7 Leib, Reflexion und Transzendenz – metatheoretische und methodologische Integration

Die vorangehenden Kapitel verweisen mit den Themen Verkörperung, spirituelle Erfahrung, Reflexion, Ritual, Gruppenprozesse, Mimesis und dem Verhältnis von Psyche und Kommunikation auf wichtige Dimensionen, die in unserer Untersuchung zu berücksichtigen sind. Auch wenn sich an der einen oder anderen Stelle bereits Beziehungen zwischen den einzelnen Zugängen zeigen, fehlt bislang noch ein übergreifendes Paradigma, mittels dessen sich die bisherigen, aus recht heterogenen Theorietraditionen stammenden Überlegungen integrieren lassen.

Wir benötigen eine Perspektive, über die sich Erfahrung und Reflexion, Leiblichkeit und Kommunikation, individuelles Erleben und soziale Konstitution sinnvoll in Beziehung bringen lassen. Mit Blick auf die bisherigen Ausführungen sind dabei folgende Aspekte zu beachten:

a) Wir haben unsere Leiblichkeit zu berücksichtigen, dürfen dabei aber nicht in Fallen einer Handlungs- oder Akteurstheorie laufen, die vorempirisch beansprucht zu wissen, wie die Grenzen zwischen Subjekt und Objekt zu ziehen sind.

b) Es ist zu beachten, dass sich die Konzepte von „Ich“ und „Du“ vor allem der sprachlichen Gemeinschaft entlehnen und dass dementsprechend auch die zugehörigen Empfindungen von Selbstwert in hohem Maße von den symbolischen Handlungen Anderer abhängen.

c) Wir haben davon auszugehen, dass sich die Bedürfnisse, die unser individuelles Begehren anleiten, nicht einem invarianten Persönlichkeitskern entspringen, sondern überwiegend aus der mimetischen Identifikation erwachsen.

d) Nicht zuletzt ist die Differenz von Psyche und Kommunikation zu beachten, denn erst auf diesem Wege öffnet sich der Blick auf eine Negativsprache, die von nichts handelt, aber dennoch das Bewusstsein informieren kann.

Aus Perspektive der praxeologischen Wissenssoziologie weisen Bourdieus Arbeiten zum Habitus einen Weg, um zu verstehen, wie sich leibliche und symbolische Prozesse in der spirituellen Praxis miteinander verschränken. Als leibliche Struktur, die von ihrer Genese ebenso von der menschlichen Biologie wie von sozialen Signifikationen abhängt, bzw. verkörperte soziale Erfahrung, schlägt der Habitus eine Brücke zwischen subjektiver Erfahrung und objektiver sozialer Realität, wobei deutlich wird, dass sich diese Unterscheidung selbst sozialen Prozessen verdankt (Bourdieu 2001). Menschliches Leiden erscheint aus dieser Perspektive vor allem als zerrissener Habitus, der darauf beruht, dass unterschiedliche, miteinander im Konflikt liegende Ansprüche und Identitäten ge-

fühlt werden.¹⁷⁶ Sofern sich der Betroffene der Ursachen seiner Agonie bewusst wird, kann eine Bewegung in Richtung einer „Gegendressur“ entstehen.¹⁷⁷ Da sich die sozialen Verhältnisse durch Sprache und andere symbolische Praktiken über die Prozesse der mimetischen Identifikation unmittelbar in den Körper eingeschrieben haben, kann eine Umformung des Habitus letztlich nur durch ein „Bündel an alternativen Sprachpraktiken und Körpertechniken“ erreicht werden (Herrmann 2013, S. 156).

Es liegt in der Natur der Sache, dass eine solche Umerziehung nicht auf einer individuellen Ebene vonstatten gehen kann, sondern nur in gemeinschaftlicher Form. Dementsprechend besteht für Bourdieu der „erste Schritt zur Befreiung“ in „der gemeinsamen Hervorbringung alternativer Lebenswelten und Milieus, in welchen sich für die Individuen neue Möglichkeiten zur Erkundung und Aneignung leiblicher Verhaltensweisen eröffnen“ (Herrmann 2013, S. 156). Nur auf diesem Wege können sich die buddhistischen Lehren zu einer Schule institutionalisieren, die eine tertiäre Sozialisation ihrer Schüler möglich werden lässt.

Bourdieu's Habituskonzeption mag sich für erste Sondierungen in den Feldern des westlichen Buddhismus eignen,¹⁷⁸ mit Blick auf die komplexen Reflexionsverhältnisse und die soteriologischen Aspekte der buddhistischen Praxis stellt sie jedoch für unsere Zwecke ein zu grobes Werkzeug dar. Aus diesem Grunde möchten wir mit Maurice Merleau-Ponty zunächst einen Schritt zurücktreten, um die Feinheiten einer sozial instruierten Leiblichkeit genauer konzeptualisieren zu können. Ein besonderes Augenmerk wird dabei auf das Verhältnis von Leib und Sprache zu lenken sein, um die auf diese Weise Gestalt erhaltende metatheoretische Konzeption so zu erweitern, dass auch gesellschafts- und kulturtheoretische Perspektiven mitgedacht werden können. In diesem Zuge zeigen sich auch einige für unsere Zwecke hilfreiche Anknüpfungspunkte

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

177 „Wenn das Erklären dazu beitragen kann, so vermag doch nur die wahre Arbeit der Gegendressur, die ähnlich dem athletischen Training wiederholte Übungen einschließt, eine dauerhafte Transformation des Habitus erreichen.“ (Bourdieu 2001, S. 220)

178 Man denke hier etwa an die Untersuchung des neuen Status und des hiermit verbundenen Selbstwerts, der in der tertiären Sozialisation in buddhistischen Gruppen gewonnen werden kann.

an die Reflexionslogik Gotthard Günthers, mit der später auch die komplexeren Reflexionsverhältnisse buddhistischer Praxen, vor allem auch unter Einbeziehung der Differenz von Psyche und Kommunikation rekonstruiert werden.

Auf diese Weise lässt sich die buddhistische Schulung als Versuch eines Bildungsprozesses verstehen, der im Sinne von Winfried Marotzki auf die *Transformation des Selbst- und Weltverhältnisses* eines Menschen zielt,¹⁷⁹ also auf eine andere Weise wie Welt und Selbst reflektiert werden.

Reflexion als leibliche Praxis

Aus phänomenologischer Perspektive lässt sich *Reflexion* mit Merleau-Ponty – noch unterhalb der sprachlichen Aktivität – als primär vom Leiblichen her zu verstehende Bewegung fassen. Reflexion meint „zunächst schlicht Rückwendung auf den eigenen Ausgangspunkt“ der Erfahrung und zwar als leiblich zu empfindende Bewegung, die in der „Doppelempfindung“ der Begegnung des Leibes mit sich selbst seinen Ausgangspunkt nimmt: „Wenn die rechte Hand die linke berührt, dann findet bereits auf der Ebene des Leibes eine Rückwendung auf sich selbst statt, erfährt sich doch dabei das leibliche Ich als zugleich berührend und berührt, als Subjekt und als Objekt von Empfindung“.¹⁸⁰

Schon auf der Ebene der Selbstberührung stellt Leiblichkeit keine logische Einheit dar, sondern vielmehr einen Verbund unterschiedlicher Reflexionsperspektiven – Günther spricht hier von Kontexturen –, in denen jeweils die eine oder die andere Seite als Subjekt oder Objekt der Empfindung erscheint. Die wechselhafte und immer nur temporär mögliche Festlegung von Subjekt und Objekt bedarf weiterer Reflexionen, um ein stabiles Arrangement auszubilden.

Wenn aber schon die Grenze zwischen Subjekt und Objekt alles andere als eindeutig ist, was lässt sich dann aus Perspektive einer leiblich orientierten Phänomenologie zur Frage der Intersubjektivität sagen?

Intersubjektivität als Arrangement verschachtelter Reflexionsverhältnisse, die nicht zur Einheit finden

Gewöhnlich bleibt die soziologische Diskussion des Problems der Intersubjektivität weit hinter dem Reflexionsstand der phänomenologischen Forschung zurück.¹⁸¹ Aus Perspektive des Sozialkonstruktivismus

179 So die Bildungsforschung in Anschluss an Marotzki (1990).

180 Alloa/Fischer (2013, S. 15) mit Verweis auf Merleau-Ponty (2004, S. 47ff.).

181 So etwa Luhmanns Kritik an den „Nachlässigkeiten, die unterlaufen, wenn Soziologen noch heute von ‚phänomenologischer‘ Soziologie sprechen und damit in die von Husserl sorgfältig vermiedene Falle des Objektivismus laufen, der zu all dem noch an den Unbegriff der ‚Intersubjektivität‘ gebunden wird, so als ob es einen Kompromiß zwischen Objektivismus und Subjektivismus geben

verweist man üblicherweise auf die objektiv gegebene Institution der Sprache, über die sich die eigene wie auch die fremde Subjektivität fundieren ließe. Edmund Husserl war sich demgegenüber recht genau darüber im Klaren, dass sich transzendente Subjektivität nur in Verbindung mit transzendentaler Intersubjektivität denken lässt, was jedoch unweigerlich zu Aporien und Paradoxien führt.

Husserl stieß immer wieder auf das Problem, dass man in der konkreten sozialen Praxis nicht umhin kommt, das Gegenüber als Fremden zu betrachten, der letztlich unzugänglich am Horizont bleibt und nie vollends sprachlich angeeignet werden kann.¹⁸² Der Andere (das Alter Ego) hat damit unweigerlich die paradox anmutende Doppelrolle inne, den Prozess der intersubjektiven Begegnung und Verständigung sowohl zu fundieren (als leibliche Erreichbarkeit des Anderen) als auch zu transzendieren (nämlich als absolute Fremdheit des anderen Bewusstseins). Merleau-Ponty fasst die Eigenarten dieser komplexen Beziehung in Hinblick auf die Verteilung der Reflexionsperspektiven folgendermaßen zusammen:

„Für Husserl gibt es bekanntlich sehr wohl ein Problem des Anderen, ist das *alter ego* ein beunruhigendes Paradox. Ist der Andere, über sein Für-mich-sein hinaus, wahrhaft ein Sein-für-sich, und sind wir wirklich einer für den anderen, und nicht allein einer wie der andere für Gott, so muß der eine dem anderen erscheinen vermögen, muß er und muß ich ein äußeres haben, muß es außer der Perspektive des Für-sich – meines Blickes auf mich und des Anderen Blickes auf sich – eine Perspektive des Für-Andere geben – die meines Blickes auf den Anderen und des Blickes des Anderen auf mich. Beide Perspektiven können nicht einfach in einem jeden von uns sich nebeneinanderstellen, denn dann wäre nicht ich es, den der Andere sähe, und wäre es nicht der Andere, den ich sähe. Ich muß mein äußeres sein, und der Leib des Anderen muß er selbst sein. Dies Paradox, diese Dialektik von *ego* und *alter* ist möglich nur, wenn ich wie der Andere aus der Situation nicht unabhängig von jeglicher Bindung sich definieren, m. a. W. wenn die Philosophie nicht sich vollendet im Rückgang auf das Ich, wenn vielmehr die Reflexion nicht allein mein Zugegen-sein-bei-mir-selbst, sondern eben so sehr die Möglichkeit eines ‚fremden Betrachters‘ entdeckt; wenn ich noch an der äußersten Spitze der Reflexion mein Dasein erfahre ohne die absolute Dichte, die mich über die Zeit erhöhe, vielmehr in mir eine Art von innerer Schwäche entdecke, die mir versagt, als Individuum absolut zu sein, mich als Mensch unter Menschen, zumindest als Bewußtsein unter Bewußtsein dem Blick des Anderen aussetzt. [...] Reduziert mein Existieren sich auf mein Bewußtsein zu existieren, so bleibt der Andere ein leeres Wort; es muß aber dieses mein Existieren auch das Bewußtsein umfassen,

könne, einen halben, sozialen Konstruktivismus, der den Soziologen ins Geschäft bringt.“ (Luhmann 1996b, S. 25) Siehe auch Luhmann (1996a).

- 182 „Die Konstitution der Intersubjektivität und intersubjektiven Welt ist beständig auf dem Marsch und hat einen entsprechenden Horizont, in dem sie mir vorweg gilt als immer noch neuen intersubjektiven Sinn mit Beziehung auf neue Ichsubjekte annehmend.“ (Husserl, zitiert nach Zahavi 1996, S. 41).

das *man* von ihm haben kann, und damit seine Inkarnation in eine Natur und die Möglichkeit mindestens einer geschichtlichen Situation. Das *cogito* muß mich solcherart situiert entdecken, und nur unter dieser Bedingung kann, mit Husserl zu reden, die transzendente Subjektivität intersubjektivität *sein*.“ (Merleau-Ponty 1974, S. 9f.; Hervorhebungen im Original)

Die eigentliche Pointe Merleau-Pontys phänomenologischer Betrachtung besteht in unserem Kontext also darin, die „transzendente Subjektivität“ zurück ins Sein, nämlich in die konkrete leibliche Praxis verkörperter Interaktionen zu verlegen. Denn „Intersubjektivität“ kann unter den benannten Bedingungen nicht mehr heißen, auf ein transzendental begründetes Sprach- oder Regelverständnis zu rekurrieren, sondern ist nur innerhalb der geschichtlichen Verkettung wechselseitiger, sich leiblich manifestierender Praxen zu erfahren und kann auch nur innerhalb dieser Praxen reflektiert werden. Um es mit Merleau-Ponty zu formulieren: „Die phänomenologische Welt ist nicht reines Sein, sondern Sinn, der durchscheint im Schnittpunkt meiner Erfahrung wie in dem der meinen und der Erfahrungen Anderer durch dieser aller Zusammenspiel, untrennbar also von Subjektivität und Intersubjektivität, die durch Übernahme vergangener in gegenwärtige wie der Erfahrung anderer in die meine zu einer Einheit sich bilden.“ (Merleau-Ponty 1974, S. 17)

Wir begegnen hier einem Spiel von Reflexionen, in dem die eigenen und die Erfahrungen anderer zu einem Arrangement finden, in dem Subjekt und Objekt, Einheit und Differenz, wir und andere, Konkreta und Abstrakta jeweils *situativ* – d.h. in einem konkreten Praxiszusammenhang – ausflaggen können. Diese Ausdifferenzierung geschieht jedoch nicht aus der Perspektive einer Hierarchie von Grund und Begründetem – auch nicht in dem Sinne, dass eine transzendente Subjektivität (oder Intersubjektivität) als das primär Fundierende anzusehen ist –, sondern im Kontext einer Heterarchie multipler Praxen, die einander wechselseitig zur Realisation bringen.

Aus diesem Grunde können und dürfen Reflexion und Rationalität – und die hiermit verbundenen metaphysischen und epistemischen Verortungen – vor diesem Hintergrund nicht als außerhalb dieser Praxen stehend gesehen werden. Um es wiederum mit den Worten Merleau-Pontys zu sagen: „Rationalität bemißt sich nach diesem Begriff genau an der Erfahrung, in der sie sich enthüllt. Daß es sie gibt, besagt, daß Perspektiven sich kreuzen, Wahrnehmungen sich bestätigen und ein Sinn erscheint.“ (Merleau-Ponty 1974, S. 17)

*Bedeutung als synästhetisch empfundene Gestalt,
die komplexe soziale Referenzen integriert*

Unsere Leiblichkeit lässt sich mit Merleau-Ponty also nicht als logische Einheit fassen, sondern nur als Schnittstelle unterschiedlicher Referenzen

begreifen. Sie erscheint damit *polykontextural*, sofern wir jede an diesem Arrangement beteiligte logische Perspektive mit Günther als Kontextur bezeichnen.¹⁸³

Die Dynamik der Reflexionen, einen Körper zu *haben* und Leib zu *sein* – sich also mit seinem Körper identisch und auch nicht-identisch zu fühlen – wird ihrerseits durch die Sprache, also durch sozial angelieferten Sinn moderiert. Da es sich beim (Innen-)Sprechen und Sprache-Hören jedoch wiederum um körperlich empfundene Prozesse handelt, kann auch das Fühlen nicht eindeutig einer Sphäre – sei es dem Subjekt, der ihm als Objekt entgegretenden Welt oder der sprachlichen Intersubjektivität – zugerechnet werden:

„Der Leib ist es, der nicht nur Naturgegenständen, sondern auch Kulturgegenständen, wie etwa Worte es sind, ihren Sinn ergibt. Zeigt man jemandem ein aufgeschriebenes Wort für einen so kurzen Augenblick, daß er es nicht entziffern kann, so führt doch das Wort ‚warm‘ z.B. eine Art Wärmeerfahrung herbei, die es wie mit einem Bedeutungshof umgibt. [...] Plötzlich merke ich, wie das Wort in meinen Körper hineinschnappt.“ (Merleau-Ponty 1974, S. 275)

Die Sprache zeigt damit wieder jenen Doppelcharakter, indem sie die Grenzen zwischen innen und außen, zwischen Subjekt und Objekt zugleich konstituieren wie auch verwischen bzw. unterlaufen lässt. In Lautform oder Schriftform wahrgenommene Worte erscheinen „nicht bloß als Mittel zur Bezeichnung von Gegenständen oder Gedanken“, sondern immer zugleich als eine „Weise der Gegenwart des Gedankens selbst in der sinnlichen Welt, nicht nur Umkleidung, sondern Wahrzeichen oder Leib des Denkens“ (Merleau-Ponty 1974, S. 216).

Die Verschränkung des leiblichen und des sozialen Charakters der Sprache steht im Einklang mit den bereits vorgestellten Ergebnissen der neurowissenschaftlichen Studien zu Spiegelsystemen. Indem die Gesten anderer in ihrer Bedeutung für den Anderen fühlend wahrgenommen werden, erhalten sie für einen selbst einen *Wert*.¹⁸⁴ Mit Verweis auf

183 Siehe zur Einführung in die Konzeption der Polykontexturalität Günther (1979b), Kaehr (1993), Klagenfurt (2001) sowie in ausführlicher Aufarbeitung der Güntherschen Schriften Ort (2007) und Marotzki (1990, S. 190-233).

184 In diesem Sinne Jäger: „Das Spiegelsystem integriert also nicht nur die visuellen Eigenschaften der zielgerichteten Handlungsmotorik anderer Subjekte, die in absichtsvoller Weise mit Objekten umgehen. Es verknüpft also im selben neuronalen Schaltkreis die Klassifikation von Objekten je nach der Handform, die nötig ist sie zu ergreifen, und das ‚Fremdverstehen‘ von Hand-Gesten *Anderer*, die entsprechende Greifbewegungen ausführen. Das Spiegelsystem koordiniert insofern in gewissem Sinne ‚begriffliches‘ (=Objektklassifikation) und ‚hermeneutisches‘ Wissen (=Fremdverstehen). Es stellt früh in der Gattungsgeschichte des Menschen eine Verschaltung her zwischen einer quasi-kognitiven Objektklassifikation und dem Verstehen des Alter Ego und beides auf der Basis der Verarbeitung von Informationen im sozialen Raum geteilter Sichtbarkeit, das

Ludwig Jäger, der sich wiederum auf George Herbert Mead bezieht, ergibt sich die Pointe, dass „es die leiblich-materielle Gebärde im gemeinsamen Wahrnehmensraum von Ego und Alter Ego ist, die den Prozess der Genese des reflexiven Bewusstseins und der Ausbildung einer Ich-Identität – und damit den Prozess des Auseinandertretens von Ich, Nicht-Ich und Erkenntniswelt – zentriert. Der phylogenetische Prozess, in dessen Verlauf sich die semi-semantische Gebärde in ein signifikantes Symbol verwandelt, ist zugleich ein Prozess, in dem – wie man in Anlehnung an Merleau-Ponty sagen könnte – durch den semiologischen Gebrauch, den der Mensch von seinem Leib macht, der ‚Körper als bloß biologisch Seiendes‘ transzendiert wird.“ (Jäger 2013, S. 71)

Das Denken als Innen-Sprechen reproduziert demnach die ursprünglich aus der Interaktion stammenden sprachlichen Gesten (einschließlich der hiermit verbundenen Emotionen, Körperspannungen und Handlungsbereitschaften). Denken und Reflexion lassen sich also auf diese Weise als Reproduktion von sinnlich multimodal verfassten Artikulationen verstehen, die in Hinblick auf ihre Empfindungsqualität so bedeutsam sind, dass sie leiblich verankert und damit erinnert und wiederaufgeführt werden können.¹⁸⁵

Bedeutung erscheint damit immer auch in synästhetisch empfundener Gestalt,¹⁸⁶ die ebenso komplexe soziale Referenzen integriert wie eigene und (über Ego-Alter-Spiegelung erlebte) fremde Bedürfnisse, die in der Mimesis als eigene Motive und eigenes Erleben wahrgenommen werden. Ego, Alter und Interaktion sowie die Kulturgeschichte, die in beide eingeschrieben ist, sind also streng genommen nur analytisch zu trennen. Diese Positionierungen und Perspektivierungen emergieren jedoch jeweils in konkreten Prozessen, sozusagen als Eigenwerte komplexer Reflexionsverhältnisse, die sich unter anderen Voraussetzungen anders konfigurieren und dementsprechend andere Selbst- und Fremdempfindungen ausflaggen lassen.

Das, was der Fall ist, erscheint dann jeweils als verkörperte Reflexion, als spezifisches Arrangement einer jeweils konkreten Leiblichkeit,

heißt im Raum leiblicher, gestengestützter Interaktion.“ (Jäger 2013, S. 75; Hervorhebung im Original)

185 In diesem Sinne ist auch „Vorgänglichkeit des Empfindens vor den Sinnen“ zu verstehen (Merleau-Ponty 1974, S. 264). Auch für Winfried Sellars erscheint hier das Denken nachrangig gegenüber jenen sozialen Räumen, in denen die Bedeutungen zuvor performativ aufgeführt wurden. Siehe zur Einführung in Sellars Denken Seibt (2007).

186 Merleau-Ponty führt dies folgendermaßen aus: „Das Sehen von Tönen, das Hören von Farben kommt zustande wie die Einheit des Blicks durch beide Augen: dadurch, daß der Leib nicht eine Summe nebeneinandergesetzter Organe, sondern ein synergisches System ist, dessen Funktionen übernommen und verbunden sind in der umfassenden Bewegung des Zur-Welt-seins, dadurch daß er die geronnene Gestalt selbst ist.“ (Merleau-Ponty 1974, S. 273)

in der sich die Perspektiven von *Ego* und *Alter*, von Subjekt und Objekt erst im Prozess einer jeweils konkreten reflexiven Praxis konstituieren. Was sich in einer Reflexion als Subjekt dokumentiert, nimmt aus einer anderen Reflexionsperspektive die Stelle des Objekts ein. Diese unterschiedlichen Perspektiven stehen wiederum in einer konstitutiven Beziehung, weil die eine Reflexion die andere formatiert, informiert und stabilisiert – und umgekehrt.¹⁸⁷

Das Selbst: Einheit in der Differenz

Als wichtige Konsequenz folgt hieraus, dass das Selbst wesentlich weiter zu fassen ist als bloße reflexive Selbstvergewisserung. Es ist, wie Arnd-Michael Nohl in der Sprache des Pragmatismus herausarbeitet, mit Dewey vielmehr als Fluss einer *experience* anzusehen, die sich aus der Interaktion eines Organismus mit seiner Umwelt ergibt und in der „(zunächst) nicht zwischen Subjekt und Objekt unterschieden [wird]; die Subjekt-Objekt-Positionen bleiben auf der primären, vorreflexiven Ebene der *experience* also verschwommen. Erst in einer Reflexion auf diese *experience* können derlei Unterscheidungen getroffen werden.“ (Nohl 2006, S. 83; Hervorhebung im Original) Deutlich wird dies etwa in der Empfindung einer Berührung im körperlichen Kontakt mit einem anderen Menschen. Im Moment der Empfindung selbst ist noch unklar, ob die Empfindungen dem Selbst, dem Anderen oder der Interaktion zuzurechnen sind. Wenn wir also den gesamten Empfindungs- und Wahrnehmungsstrom – James (1890) spricht hier vom *stream of consciousness* – als Selbst auffassen, ist mit dem „Begriff des Selbst noch keine Identität im Sinne einer reflexiven Selbstvergewisserung impliziert“ (Nohl 2006, S. 85).

Genau hier setzt auch Meads Unterscheidung zwischen „I“ und „me“ an. Ersteres bezeichnet das „amorphe, unorganisierte Gebiet“ der *experience*,¹⁸⁸ während letzteres eine typisierende „Übertragung aus dem Gebiet sozialer Objekte“ auf den inneren Erfahrungsfluss ist (Mead 1980, S. 239). „Das ‚me‘ kann also auf der bewussten Ebene der Handlung liegen“ – nämlich als sprachlich angeeignete Typisierung – (soweit

187 Aus diesem Grunde kann, wie schon Walter Bühl feststellt, die Erkenntnistheorie der Soziologie nicht auf einer zweiwertigen Logik beruhen: „Diese Setzung, daß das Ich immer das Subjekt und das Nicht-Ich immer das Objekt sei, d.h. daß es keinen Unterschied geben soll zwischen dem dinglichen Objekt und einem denkenden Menschen als Objekt, geht an der unverzichtbaren Konstitutionsbedingung der Soziologie, daß der Mensch ein vergesellschaftetes Wesen, d.h. daß er zugleich ‚Subjekt‘ und ‚Objekt‘ ist vorbei.“ (Bühl 1969, S. 172)

188 Wir bleiben hier bei der englischen Bezeichnung *experience*, da die deutsche Übersetzung Erfahrung zu stark reflexiv aufgeladen ist, wodurch der interaktionsbezogene Bedeutungshof des englischen Wortes abgeschnitten würde.

es nicht bereits wieder habitualisiert und ins Vorbewusste abgesunken ist), während das „I“ immer auf deren vorbewussten Ebene zu finden ist. Das, was wir mit Schütz (1981) als Handlung bzw. als Erfahrung begreifen, ist demnach nur im bewussten Teil eines unfassenderen Weltbezuges zu verorten. Dies wird insbesondere am Problem der Interaktion deutlich, denn in der Begegnung „zwischen zwei Menschen interagieren“ zwei leibliche Vollzüge, also „stets deren ‚I’s‘, während diese Interaktion wiederum“ im Bewusstsein nur „auf der Ebene der ‚me’s‘ repräsentiert werden kann“ (Nohl 2006, S. 185).¹⁸⁹ Hiermit wird gar denkbar, dass mehrere „I’s“ so untereinander interagieren, dass sie der „me’s“ nicht bedürfen“, etwa im Rahmen von spontanen, kollektiven Handlungspraktiken oder aber rituellen Formen der Vergemeinschaftung, wie sie vielfach in buddhistischen Schulungskontexten anzutreffen sind.

So darf beispielsweise, wie Pagis (2010b) aufgezeigt hat, das stille meditative Sitzen keineswegs als sozialfreier Raum verstanden werden. Denn die schweigenden Praktizierenden nehmen sich sehr wohl in Hinblick auf ihre leiblichen Ausdrucksformen wahr und beziehen sich aufeinander, wodurch wiederum eine besondere Qualität der Erfahrung von Stille und Frieden evoziert werden kann (Pagis 2014). Gerade hier treffen wir, wie Nohl herausstellt, auf Formen der Kollektivität und Vergemeinschaftung, durch die ein „Wir“ als Erfahrungsraum generiert werden kann, das später – wie auch immer – reflexiv angeeignet werden kann. Ein Schüler mag den Sinn eines Rituals vielleicht nicht verstehen, jedoch die mit ihm verbundenen gemeinschaftlichen Effekte als angenehm empfinden. Oder er mag trotz starker Schmerzen weiter in der Meditationshaltung verharren, weil die anderen es ebenso tun, wenngleich in seinem Bewusstsein ein starker Widerwille herrscht gegen die hiermit verbundenen Zumutungen. Später wird er vielleicht die einhergehende heroische Haltung wiederum genießen und in Hinblick auf identitätswirksame Konstruktionen nutzen können. So mag sich eine Schülerin vielleicht zu einigen Gruppenmitgliedern hingezogen fühlen, aber Abneigung gegenüber dem Hauptlehrer verspüren, an den Lehren vor dem Hintergrund ihres wissenschaftlichen Wissens zweifeln, sich aber dennoch von der hierin mitschwingenden religiösen Poesie mitreißen lassen.

In jedem Fall bildet das Selbst einerseits eine Einheit – nämlich als Prozess, der all dies vollzieht – und zugleich eine Pluralität, die nicht nur in „I“ und „me“, sondern in viele „I’s“ und „me’s“ zerfällt. Denn ein Mensch ist in der Regel gleichzeitig in unterschiedliche Interaktions- und

189 „Wo Mead Interaktion als das Aufeinandertreffen unterschiedlicher ‚I’s‘ versteht, vollzieht sich m.E. so etwas wie die Kontagion; doch bezüglich der Reflexion dieser Interaktion von ‚I’s‘ hat auch Mead nicht systematisch zwischen abstrahierend-theoretisierender und praktischer, perspektivischer Reflexion unterschieden, sondern lediglich die Kategorie des ‚me‘ konzeptualisiert.“ (Nohl 2006, S. 201f.)

Gruppenprozesse sowie in verschiedene Domänen sprachlicher Reflexion eingebunden.

Die in unserem Zusammenhang interessante Frage ist nun, wie solche Arrangements aussehen und wie das *Verhältnis eines Menschen zu sich selbst und zu seiner Welt* durch die buddhistische Schulung moderiert bzw. möglicherweise auch modifiziert werden kann.

Metaphysik – eine Frage der Praxis, nicht der Theorie

Wenn wir mit Merleau-Ponty und aus Perspektive des Pragmatismus die Subjekt-Objekt-Dichotomie als dynamischen Differenzierungsprozess einer zunächst diffusen, dann jedoch polykontextural verfassten Leiblichkeit begreifen, eröffnen sich einige Freiheitsgrade in der Behandlung bzw. Rekonstruktion metaphysischer und religiöser Fragen. Deren Beantwortung lässt sich in diesem Rahmen konsequent in die Praxis rückverlegen. Denn ontologische Bestimmungen und epistemische Haltungen sind, wie gezeigt wurde, nicht mehr transzendental abzuleiten – etwa als Reflexion der wahrnehmbaren Welt. Sie sind vielmehr jeweils situationsrelativer Ausdruck der Tatsache, in einer bestimmten Weise in der Welt zu sein:¹⁹⁰ „Die phänomenologische Welt ist nicht Auslegung eines vorgängigen Seins, sondern Gründung des Seins; die Philosophie nicht Reflex einer vorgängigen Wahrheit, sondern, der Kunst gleich, Realisierung von Wahrheit.“ (Merleau-Ponty 1974, S. 17)

Genau dies ist der Grund, warum wir für die Rekonstruktion der Reflexionsleistungen buddhistischer Praktizierender den soeben entwickelten protozoziologischen Vorbau benötigen. Denn wir begegnen im Buddhismus Praxen, die das Verhältnis von Subjekt und Objekt, Selbst und Lebenspraxis ihrerseits auf unterschiedlichste Weise hervorbringen, dekonstruieren, konfigurieren, reflektieren und gegebenenfalls auch transzendieren.

So lassen sich über gewisse meditative Übungen Vertiefungen erreichen, die mit einer Dekonstruktion bestimmter Attribute der Ich-Erfahrung einhergehen (etwa dem Verlust der Ichhaftigkeit und der raumzeitlichen Orientierung; s. Kap. II.3.). Deren Erleben kann wiederum das Selbst- und Weiterleben des Praktizierenden modifizieren, etwa in dem Sinne, dass der durch die Praxis konstruierte Zustand dem Praktizierenden gewissermaßen realer als die gewöhnliche Alltagsrealität erscheint. Oder es kann, wie insbesondere im tibetischen Buddhismus üblich, über mimetische Identifikation mit dem Lama ein kollektiver emotionaler Raum entstehen, der in der anschließenden Reflexion als Indiz für eine transzendente, fundamentalere Wirklichkeit genommen werden kann (die tibetischen Lehrer

190 Auf diese Weise gewinnt auch Bruno Latours berechtigte Kritik am Soziologismus und Essentialismus eine reflexionslogische Fundierung. Siehe zu Latours (2007, S. 91) Desiderat einer empirischen Metaphysik auch Jansen/Vogd (2014).

sprechen hier von der „Einführung in die Natur des Geistes“, was entsprechend die Vertiefung der Übungspraxis veranlasst.

Eine phänomenologische Welt, die solchermaßen als (Re-)Arrangement und als Verkettung von Praxen situiert ist und ihre eigenen Reflexionsverhältnisse konstituiert, ist allerdings nur polykontextural zu fassen, weil sich Grund und Begründetes zu einem polyzentrischen Gewebe verweben.

Polykontexturale Logik

Die Reflexionslogik, mit der sich diese Verhältnisse fassen lassen, kann also keine zweiwertige Logik sein, da diese nur eine einwertige Ontologie kennt. Demnach ist nur das, was positivsprachlich fassbar *ist*.¹⁹¹ Es muss davon ausgegangen werden, dass mit einer solchen einwertigen Ontologie des Seins nur ein kleiner Ausschnitt der Welt begriffen werden kann. *Jenseits* dieses Ausschnittes ist jedoch eine Welt zu erwarten, in der Regeln bestehen, die fernab der klassischen zweiwertigen Unterscheidung von wahr und falsch sowie ihrer einwertigen Ontologie des Seins liegen, die Nicht-Sein nur als Negativkorrelat kennt.¹⁹² Um die hiermit verbundenen Lagerungen konzeptionell fassen zu können, schlägt Günther die Einführung einer Logik vor, mit der man in der Lage ist, mit Mehrwertigkeiten zu arbeiten. Er entwirft zunächst eine Stellenwertlogik (Günther 1976b, S. 137f.) und baut diese später zu einer Logik der Polykontexturalität aus (Günther 1979a).

Die grundlegende Überlegung ist dabei, dass in der klassischen zweiwertigen Logik mit der Operation der Negation ein Schritt angelegt ist, der über die Zweiwertigkeit selbst hinausreicht: Durch die Axiomatik der klassischen Logik, den Satz der Identität, den Satz vom ausgeschlossenen Widerspruch und den Satz des ausgeschlossenen Dritten wird eine Umtauschrelation zwischen p (p ist) und $\sim p$ (der Sachverhalt p ist nicht) etabliert, in der beide Positionen durch die Differenz zur je anderen bestimmt sind. Einzig die Negation bildet sich dabei selbst ab (Günther 1963, S. 26). Günther weist darauf hin, dass die Negation die Zweiwertigkeit *nolens volens* allein schon dadurch transzendiert, dass sie diese als Umtauschrelation der Werte überhaupt erst konstituiert, wenngleich

- 191 Die folgenden Abschnitte sind teilweise wörtlich Jansen/Vogd (2012) entnommen. Es wird auf eine explizite Zitation und eine Auszeichnung der vorgenommenen sprachlichen Veränderungen verzichtet, um den Lesefluss nicht zu stark zu behindern.
- 192 Dies wird durch den merkwürdigen, durch die Quantentheorie gedeckten Befund deutlich, dass das Quantenteilchen im Doppelspaltexperiment sowohl durch den einen wie auch den anderen Spalt zu gehen scheint, was zur Paradoxie von Schrödingers Katze führt: Die Katze ist tot und \sim tot. Vgl. Schrödinger (1935).

innerhalb der Axiomatik die hiermit verbundene Reflexionsbeziehung selbst nicht bestimmt wird.

Dementsprechend bildet die Negation für Günther den Ausgangspunkt für den Aufbau einer mehrwertigen Logik. Sie erscheint in diesem Sinne als *transjunktionale Operation* (Günther 1976a), da erst durch sie die Einheit einer bestimmten Zweiwertigkeit als Kontextur konstituiert wird. Indem jedoch der Blick auf diese Operation der Konstitution gerichtet wird, wird diese gleichsam transzendiert und die Möglichkeit des Aufbaus weiterer Kontexturen geschaffen.

Die transjunktionale Operation ist in diesem Sinne der Hinweis auf die jeweilige Beobachterposition. Sie ermöglicht das Umschalten zwischen verschiedenen Kontexturen als unterschiedlichen Orten der Reflexion. Günther führt als Beispiel hierfür die Suspendierung der Frage nach Recht und Unrecht durch die Frage der Zurechnungsfähigkeit an (Günther 1979a, S. 188). Die transjunktionale Operation besteht in diesem Fall genau darin, die Frage nach Recht und Unrecht als Kontextur zu markieren. Logisch ist dies jedoch nur dadurch möglich, dass eine weitere Kontextur, nämlich die zwischen zurechnungsfähig und nicht zurechnungsfähig formuliert und entschieden wird.¹⁹³ Die transjunktionale Operation lässt sich in diesem Sinne mit Marotzki als „Übergang zwischen verschiedenen ontologischen Orten“ verstehen, „die sich zueinander disjunkt verhalten. Denn ein Referenzsystem (ein Rahmen) definiert einen ontologischen Ort, insofern als er Bedeutung erzeugt. Wechselt das Referenzsystem – wechselt also der ontologische Ort –, ändert sich der Modus der Bedeutungsherstellung.“ (Marotzki 1990, S. 214)

Mehrere einzelne Kontexturen können also eine eigene Metastruktur bilden. Günther spricht hier von Verbundkontexturen (Günther 1979a, S. 191ff.). Als Minimalbedingung für eine solche Verbundkontextur wird die Verschränkung dreier Elementarkontexturen benannt, wobei die dritte Kontextur das Verhältnis der anderen beiden Kontexturen zueinander regelt.¹⁹⁴

193 Gerade an diesem Beispiel sollte klar werden, dass Bühls (2000) Kritik an Luhmanns Rezeption Gotthard Günthers nicht trägt. Denn die Polykontextualität baut gerade auf das Konzept einer Vielheit zweiwertiger Kontexturen, die ineinander verschachtelt sind.

194 Durch die polykontexturale Logik können, so auch Kaehr (1993), heterarchisch verteilte Selbstorganisationsprozesse paradoxiefrei, d. h. ohne logische Widersprüche beschrieben werden: „Was Operator an einem Ort, ist Operand an einem anderen Ort, und umgekehrt. Damit wird die Zirkularität der Selbstbezüglichkeit von Operator und Operand nach der Figur des Chiasmus über vier Orte verteilt. Die Zirkularität löst sich auf in einen chiasmatischen Mechanismus von Ordnungs- und Umtauschrelationen, in dem die zwei fundamentalen Zirkularitäten zwischen Operator und Operand im Spiel sind, ohne dabei die fundamentale Hierarchie zwischen Operator und Operand zu verletzen. [...] Umtausch- und Ordnungsrelationen, Hierarchie und Heterarchie der

Während die klassische philosophische Logik nur mit der ausschließenden Polarität von Sein und Nichtsein arbeiten kann, lässt sich mit Günther wie auch mit Merleau-Ponty die noch bei Sartre angelegte rigide Gegenüberstellung von Sein und Nichts überwinden (Sartre 2006), um auf diesem Wege zu einer prozessualen Offenheit des Seins als primärem Datum der phänomenologischen Analyse zu gelangen, welche die Möglichkeit von Sein und Nichtsein umschließt.¹⁹⁵

Die Offenheit der Existenz erscheint damit vorrangig gegenüber der Unterscheidung von Sein und Nichts. Sie schließt beides ein.¹⁹⁶ Das

Operativität und Relationalität, fundieren sich gegenseitig.“ (Günther 1979a, 191ff.) Auch an dieser Stelle wird die Homologie zwischen dem Denken von Günther und Merleau-Ponty, der seinerseits das Problem der Intersubjektivität als polykontexturales Arrangement begreift, deutlich: „Schon aufgrund der Tatsache, daß ich eine Bresche einschlage in die Mauer meines Solipsismus, durch die der Blick des Anderen eindringt, habe ich es nicht mehr mit einer Dichotomie zu tun – der ‚des‘ Für-sich und der ‚des‘ Für-Andere –, sondern mit einem System, das aus vier Gliedern besteht: mein Sein-für-mich, mein Sein-für-Andere, das Für-sich des Anderen und sein Sein-für-mich. [...] [E]inzig schon dadurch daß ich es umschrieben habe, und sei es punktiert, ist es in mein Universum eingeschnitten, gibt es eine Schnittfläche zwischen meinem Universum und dem des Anderen.“ (Merleau-Ponty 2004, S. 111).

195 „Wir lassen das Sein nicht *ex nihilo* aus dem Nichts auftauchen, sondern gehen von einem ontologischen Relief aus, von dem man niemals behaupten könnte, sein Hintergrund sei nichts. Am Anfang steht nicht das volle und positive Sein vor dem Hintergrund des Nichts, sondern ein Feld von Erscheinungen, von denen eine jede in der Folge vielleicht zerplatzt oder durchgestrichen wird (das ist der Anteil des Nichts), von der ich aber jeweils nur weiß, daß sie durch eine andere ersetzt wird, die dann ihre Wahrheit ist, und dies alles, weil es Welt gibt, weil es etwas gibt, eine Welt, ein Etwas, die nicht zuerst das Nichts annullieren müssen, um selbst zu sein. Man sagt noch zuviel vom Nichts, wenn man von ihm sagt, daß es *nicht ist*, das es reine Negation ist: dadurch fixiert man es in seiner Negativität und behandelt es als eine Art Wesenheit, und dadurch flößt man ihm die Positivität der Worte ein, wonach es nur noch als etwas gelten kann, was weder Name, Ruhe noch Natur hat.“ (Merleau-Ponty 2004, S. 121f.; Hervorhebungen im Original) Und an anderer Stelle weiter: „[...] was wir suchen, ist eine dialektische Definition des Seins, die weder das Sein für sich noch das Sein an sich sein kann – rasche, zerbrechliche, labile Definitionen, die uns, wie Hegel zutreffend bemerkt hat, von der einen zur anderen und wieder zurück führen –, noch das An-sich-für-sich, das die Ambivalenz auf die Spitze treibt, [eine Definition] die das Sein vor seiner reflexiven Gespaltenheit, in deren Umfeld, an deren Horizont wiederfinden muß, nicht außerhalb von uns und nicht in uns, sondern dort, wo beide Bewegungen sich kreuzen, dort wo ‚es‘ etwas ‚gibt.‘“ (Merleau-Ponty 2004, S. 130f.)

196 „Nach unserer Meinung bestünde die Aufgabe darin, unseren Weltbezug genau zu beschreiben, und zwar nicht als Offenheit des Nichts für das Sein, sondern schlicht als Offenheit: durch diese Offenheit werden wir das Sein und Nichts verstehen können und nicht durch das Sein und Nichts diese Offenheit.“ (Merleau-Ponty 2004, S. 133f.)

Nichts ist damit nicht mehr (nur) als die Negation des Seins anzusehen, sondern zugleich als Unterscheidungsoperation, die im Sein (nämlich innerhalb der Offenheit der Existenz) Reflexionsmöglichkeiten einführt. Diese bringen ihrerseits Seinsverhältnisse hervor, innerhalb derer im Sinne einer zweiwertigen Logik zwischen Sein und Nichtsein unterschieden werden kann – weil es sich immer schon um reflektiertes Sein handelt.

Zusammenfassend haben wir es also auf der einen Seite mit einer *positivsprachlich* beschreibbaren Welt zu tun, in der sich eindeutig bezeichnen lässt, was *ist* oder *nicht ist* (nämlich das, was wir sehen, wahrnehmen und begrifflich bezeichnen können). Auf der anderen Seite steht eine nur negativsprachlich formulierbare Sphäre eines offenen Noch-nicht-entschieden-Seins. Diese andere Seite ist positiv nicht erreichbar, kann jedoch über *Reflexion* in die Welt eintreten und hier einen Unterschied machen.

Gefühlte polykontexturale Arrangements

Aus Perspektive einer solchermaßen phänomenologisch fundierten Theorie der Polykontexturalität lässt sich auch die bereits im Kapitel „Kommunikation“ geschilderte Dynamik der Differenz zwischen Bewusstsein und Kommunikation nochmals genauer fassen.

Zwei psychische Systeme sind jeweils als eigenständige Kontexturen zu betrachten (*Kontextur_{Ich}* sowie *Kontextur_{Du}*), deren Werte nicht ineinander überführbar sind, denn das Bewusstsein (und damit die Welt) des einen ist dem anderen nicht zugänglich. Aber wie lässt sich die Interaktion der beiden fassen? Um die Reflexionsverhältnisse der *Es*-, *Ich*-, *Du*-*Struktur* angemessen beschreiben zu können, benötigen wir eine dreiwertige Logik, in der gleichzeitig mehrere Reflexionsverhältnisse gelten: Ich-Es und Du-Es bilden jeweils zweiwertige Kontexturen, die im Sinne der *zweiwertigen* Identitätslogik als Repräsentation der Wirklichkeit gelten (ein Bewusstsein nimmt die Welt und damit auch andere Menschen in ihrer Leiblichkeit wahr).

Ich-Du ist demgegenüber als Reflexionsverhältnis zu beschreiben, das sich durch Deutung und Zurechnung, nicht jedoch als repräsentierende Abbildung realisiert. Denn es gibt keine objektiven Kriterien, um zu beurteilen, ob das *Du* wirklich *Subjektivität* besitzt oder ob man es lediglich mit einem hoch entwickelten strukturdeterminierten Automaten zu tun hat. Die Frage, ob es andere Subjektivität gibt oder nicht, lässt sich nicht allein durch Beobachtung entscheiden. Man kann Subjektivität nur durch Reflexion *zuschreiben*. Hiermit tritt die Reflexion unweigerlich selbst in die Beziehung von Ich und Du mit ein. Die Reflexion fügt der Welt etwas Eigenständiges, etwas Drittes hinzu, nämlich die Zurechnung einer weiteren Perspektive, die in der Welt bzw. im Erleben einen

Unterschied macht. Die Wirklichkeit wird durch Zurechnung eine andere. Sie entfaltet sich in ihrem Verlauf anders, als wenn diese Zurechnung nicht getroffen worden wäre.

Darüber hinaus eröffnet die Reflexion auf die fremde Du-Perspektive die Möglichkeit der Selbstbeobachtung, indem sich ein psychisches System in Hinblick auf die Differenz einer subjektivierenden oder objektivierenden Betrachtung selbst reflektiert und sich hiermit aktiv wollend oder passiv erfahrend erkennen kann. Hiermit kommen wir zu Günthers Unterscheidung zwischen *Kognition* und *Volition*. Demnach erfährt sich der Mensch aufgrund der durch interaktive Prozesse vermittelten Reflexion sozusagen uneins mit sich selbst und kann sich in der Reflexion als passivisch erlebend bzw. erleidend oder als aktivisch wollend und gestaltend erleben.¹⁹⁷

Mit Günther ergibt sich also die Möglichkeit, Bewusstsein *deontisch* als Reflexionsinstanz zu betrachten, die sich anderer, sozial und kommunikativ vermittelter Reflexionen verdankt und gleichsam aus dem Negativen – aus dem Nicht-Sein – ordnend in einen Prozess eingreift und so die im Alltagserleben bekannten Subjekt-Objekt-Relationen als *Eigenwerte der Reflexion* ausfallen lässt.

Wir begegnen hier wieder den Konzepten von Deweys *experience* und Meads Differenzierung in „I“ und „me“, verfügen aber unter Zuhilfenahme von Günthers Ansatz der Polykontextualität über ein strukturreicheres Analyseinstrument, mit dem sich die Konditionierung dieses Verhältnisses differenzierter beschreiben lässt. Denn mit Günther lassen sich die transjunktionalen Operationen beschreiben, mittels der die Verhältnisse unterschiedlicher Kontexturen zueinander moderiert und moduliert werden. So kann etwa das Ich sich in Anbetracht eines Gegenübers das Verhältnis von Es-Du vergegenwärtigen. Dabei blickt es auf die klassische zweiwertige Kontextur von Objekt und Repräsentation und kann aufgrund der reflexiven Distanz mit der *Rejektion* eine *transklassische* Operation vollziehen, welche die durch die binäre Struktur aufgeworfene Sicht verwirft.

So lässt sich beispielsweise sagen: „Was der andere wahrnimmt oder vorgibt wahrzunehmen, ist eine Täuschung“. Die durch eine klassische Kontextur aufgespannte Subjekt-Objekt-Dichotomie kann dahingegen nur feststellen: Da ist etwas Bestimmtes oder dieses bestimmte Etwas ist nicht. Aus dem Blickwinkel einer weiteren Kontextur, die dieses Verhältnis reflektiert, ergibt sich jedoch ein ganzes Spektrum an Alternativen: Das, was dort ist, kann unbestimmt bleiben, in anderer Weise bestimmt werden oder als noch nicht bestimmt in Erscheinung treten.

197 Siehe als Beispiel zur Transformation der leitenden Orientierung (von Teleologie hin zu Pragmatismus) den Fall Britta Henschels in Kapitel III.3.

So mag sich beispielsweise ein Schüler die Frage stellen, ob sein Meditationslehrer ein erleuchteter Meister ist oder bloß ein Scharlatan, und daraufhin sein Verhalten reflektieren. Wenn etwa der Lehrer einen Schüler anschreit, kann er sich je nach Selektion von Information und Mitteilung die Frage stellen, ob das grobe Verhalten einem unerleuchteten profanen Geist entspricht oder dem heiligen Mitgefühl dem Schüler auf diesem Wege im Sinne einer besonderen Belehrung etwas zeigen zu wollen. Darüber hinaus ist denkbar, dass der Lehrer seine Rolle nur simuliert oder, noch schlimmer, Schüler für niedere Zwecke missbraucht, wenngleich die Schüler in ihm weiterhin den spirituell vollkommenen Lehrer sehen.

Auf der anderen Seite kann es auch vorkommen, dass sich Adepten von einem authentischen Lehrer abwenden, wenn sie ihn für inkompetent halten. Vermutlich wird der Schüler in vielen Fällen in seiner Einschätzung zwischen verschiedenen Reflexionsperspektiven pendeln bzw. in Hinblick auf sein Urteil in der Schwebelage des Noch-Unbestimmten verbleiben, etwa um auf diese Weise weiterhin einem religiösen Glauben anhängen zu können (der den Lehrer zu einer übermenschlichen Figur erhöht), was wiederum teilweise im Widerspruch zu den Dogmen des Schulungssystems steht.¹⁹⁸

Schon in diesem kleinen Beispiel finden wir Verweise auf Reflexionsverhältnisse, die sich nicht auf die binäre Struktur von wahr/falsch oder sein/nichts reduzieren lassen, sondern in denen der Wechsel von einer Kontextur zur anderen in Betracht gezogen oder gar die Alternative selbst verworfen werden kann – wodurch eine zukunftsorientierte *Prozessualität* denkbar wird.¹⁹⁹ Die sich hiermit offenbarenden Möglichkeiten können wiederum durch Erwartungen, die sich aus der bereits verkörperten Interaktionsgeschichte (*Kontextur*^{Interaktion}) ergeben, vermittelt und konditioniert werden.²⁰⁰ Somit schließt sich der Kreis: Wir begegnen

198 Hier der erneute Hinweis auf den Dokumentarfilm „Kumaré“ des amerikanischen Filmemachers Vikram Gandhi, der deutlich werden lässt, dass auch ein simulierter spiritueller Lehrer im entsprechenden Kontext als realer Guru und seelsorgerischer Begleiter mit entsprechender Wirkung auf seine Adepten wahrgenommen werden kann.

199 „An dieser Stelle greift die Kybernetik mit ihrer Theorie der selbstreflektierenden Systeme ein und stellt fest, daß es reflexionstheoretisch betrachtet ein Umtauschverhältnis nicht nur eine Alternativsituation zwischen zwei Werten repräsentiert, die zur Parteinahme für das eine oder das andere Verhältnisglied verlocken, sondern daß sich noch eine zweite, tiefer fundierte (trans-klassische) Alternative anbietet: man kann nämlich das Alternativverhältnis von zwei Werten akzeptieren oder als Ganzes verwerfen.“ (Günther 1963, S. 148f.)

200 Auch in Hinblick auf die Bedeutung der Interaktionsgeschichte zeigen sich hier Parallelen zu Merleau-Ponty, nämlich in dem Sinne „daß das vollständige Sein nicht vor mir liegt, sondern im Schnittpunkt meiner eigenen Ansichten und jener der Anderen, im Schnittpunkt meiner eigenen Handlungen und jener der Anderen, – daß die sinnliche Welt und die historische Welt immer

auch hier einem komplexen, auf mehrere logische Orte verteilten Arrangement, in dem Grund und Begründetes zwar als lokale Entitäten ausflaggen, jedoch keine Essenz in sich haben, sondern erst durch eine geschichtlich gewordene Praxis hervorgerufen und stabilisiert werden.

Je nach Referenz der Beobachtung trifft man auf Subjekte (sich selbst erfahrende Leiblichkeit), Objekte (beobachtete Körper) oder Interaktionen (sich wechselseitig bedingende Handlungskreisläufe, die ihre eigene Geschichtlichkeit haben und produzieren), ohne dabei eine einzelne Referenz – auch nicht den Handelnden oder das Subjekt – logisch präferieren zu müssen. Hierdurch wird es möglich, die Analyse auf die Gestalt bzw. das Arrangement zu lenken, das all diese Positionen umschließt. Denn es zeigt sich, um wieder mit Merleau-Ponty zu sprechen, dass „die sinnliche Welt und die historische Welt immer Zwischenwelten sind, da sie dasjenige sind, was unsere eigenen Ansichten, über sich selbst hinaus, untereinander und mit den Ansichten der Anderen verbindet, da sie die Instanzen sind, an die wir uns wenden, solange wir leben, die Register, in die sich einschreibt, was wir sehen und tun, um dort Ding, Welt und Geschichte zu werden“ (Merleau-Ponty, 2004, S. 116).

Von den vorangehenden Überlegungen aus ist es nur ein kleiner Schritt zu einer Soziologie verschachtelter logischer Räume, die sich als polyzentrische Arrangements gefühlter und empfundener Reflexionen begreifen lassen.²⁰¹

Religionssoziologische Implikationen

Die eigentliche soziologische Pointe der vorangehend entfalteten metatheoretischen Perspektive besteht in dem Befund, dass nicht nur Vorgänge, die unmittelbar in einer Interaktion unter körperlich Anwesenden sinnlich wahrgenommen werden können, in Reflexion einfließen

Zwischenwelten sind, da sie dasjenige sind, was unsere eigenen Ansichten, über sich selbst hinaus, untereinander und mit den Ansichten der Anderen verbindet, da sie die Instanzen sind, an die wir uns wenden, solange wir leben, die Register, in die sich einschreibt, was wir sehen und tun, um dort Ding, Welt und Geschichte zu werden.“ (Merleau-Ponty 2004, S. 116)

201 Denn mit Merleau-Ponty ergibt sich eine Betonung des Fühlens. Empfindung, Leiblichkeit und Reflexion sind ihm zufolge immer zusammen zu denken: „Die Empfindung, wie die Erfahrung sie uns gibt, ist keine indifferente Materie und kein abstraktes Moment, sondern eine der Oberflächen unseres Kontakts mit dem Sein, eine Bewußtseinsstruktur, und an Stelle eines einzigen Raumes als universalen Bedingung sämtlicher Qualitäten haben wir in Gestalt einer jeden von ihnen eine eigene Weise zum Raum zu sein und in gewisser Weise erst Raum zu schaffen. Es ist durchaus kein Widerspruch und nicht unmöglich, daß ein jeder Sinn im Inneren der großen eine kleine Welt konstituiert, ja eben auf Grund seiner Besonderheit ist ein jeder Sinn dem Ganzen notwendig und öffnet sich seinerseits diesem Ganzen.“ (Merleau-Ponty 1974, S. 260)

können, sondern auch Nicht-Körperliches. Auch nicht-sinnliche Abstrakta (wie die Wirtschaft, das Recht oder Gott) können in Reflexionsverhältnissen aktualisiert werden und entfalten dabei ihre unmittelbare Wirkung. So wie der längst verstorbene Vater in der Gegenwart gefühlt werden kann und dementsprechend einen Unterschied macht, können auch die gesellschaftlichen Funktionssysteme, die Gemeinschaft oder der Nationalstaat gleichsam als Geister (um hier ihren nicht-stofflichen Charakter zu pointieren) wirksam und (um die phänomenologische Seite zu pointieren) fühlbar in die Wirklichkeit eintreten.

Da im Sinne Günthers die Reflexion *negativsprachlich* dem Nichts entlehnt ist (Informationen sind kein Stoff, man kann sie nicht sehen oder anfassen), macht es aus einer funktionalen Perspektive keinen Unterschied, ob man an Engel oder den Markt glaubt bzw. ob man sich durch den bösen Blick, einen Dämon oder die Evaluations- und Controlling-Möglichkeiten seiner Organisation bedroht fühlt. Entscheidend ist allein, auf welche Weise die Reflexionsprozesse situativ ihre eigene Metaphysik mitproduzieren, also welche Reflexionsperspektiven sich im Arrangement selbst arrangierender Reflexionen einspielen, welche spezifischen kulturellen Formen dabei jeweils entwickelt werden,²⁰² die bestimmte Perspektiven und epistemische Haltungen als real und andere als unreal erscheinen lassen.²⁰³

Leiblichkeit, Kommunikation und Reflexion stehen hier also in einem zirkulären, sich wechselseitig konstituierenden Verhältnis, in dem bereits der Leib als verkörperte Kultur eine bestimmte Wahrnehmung sucht und in dem Sinne real werden lässt, als dass das Reflektierte wirklich empfunden wird. Aus der Perspektive einer solchermaßen phänomenologisch fundierten Reflexionslogik scheinen alltägliche Vorgänge nicht verschieden von außeralltäglichen spirituellen oder religiösen Erfahrungen zu sein. In beiden Fällen ist der Mensch kulturell darauf

202 Mit Baecker gelangen wir zu einer Kulturtheorie, die zwar auf dem Beobachter aufbaut, jedoch zugleich mitführt, dass sich auch der Beobachter der Kontingenz einer kulturellen Bestimmung zu verdanken hat und damit nicht seinslogisch, sondern nur reflexionslogisch begriffen werden kann. „Nenne Kultur die Anerkennung der Position eines Beobachters unter dem Gesichtspunkt der Kontingenz dieser Position“, heißt die entsprechende Maxime (Baecker 2013, S. 17).

203 Insbesondere Luhmann hat darauf hingewiesen, dass nicht nur das Vertraute, sondern auch das Unvertraute durch Kommunikation real erscheinen kann, und sei es nur, dass man weiß, dass man es wissen könnte, wenn man nur wollte: „Das jeweils Unvertraute ist als vertraut vorhanden, es muß nur über Kommunikation erreicht werden können, und dazu ist man mehr und mehr auf Organisation angewiesen. Die Schrift besorgt so gleichsam das re-entry der Differenz von vertraut/unvertraut in das Vertraute, und die Folgeprobleme werden zu Organisationsproblemen. Und da jeder sich nur mit minimalen Bruchteilen des Vertrauten vertraut machen kann, verliert das gänzlich Unvertraute seine alte Bedeutung.“ (Luhmann 1996a, S. 280)

vorbereitet, ein solches Reflexionsverhältnis zu suchen, also offen für entsprechende kommunikativ eingespielte Sinnangebote zu sein. Dies wiederum setzt eine entsprechende Vergemeinschaftung voraus, die an vorreflexive Ressourcen andocken kann. Das Profane und das Sakrale beruhen beide auf der Verkörperung einer bestimmten Beziehung, die sich als Praxis selbst hervorbringt. Merleau-Ponty formuliert dies selbst am Beispiel der heiligen Kommunion im Vergleich mit dem abendlichen Vorgang des Schlafengehens:

„Das Verhältnis von Empfindendem und sinnlich Empfundem ist vergleichbar mit dem des Schläfers zum Schlaf: der Schlaf kommt, indem eine bestimmte willentlich eingenommene Haltung plötzlich von außen eine Bestätigung erfährt, die sie erwartete. Ich atme langsam und tief, um den Schlaf herbeizurufen, und plötzlich ist es, als kommuniziere mein Mund mit einer riesigen äußeren Lunge die meinen Atem anzieht und zurückdrängt, der soeben noch von mir gewollte Rhythmus meines Atems wird mein Selbst, selbst, der Schlaf, zuvor als Bedeutung vermeint, verwandelt sich jäh in Situation. In gleicher Weise lausche oder blicke ich in der Erwartung einer Empfindung, und plötzlich ergreift das Sinnliche mein Ohr oder meinen Blick und ich liefere einen Teil meines Leibes oder gar meinen ganzen Leib jener Weise der Schwingung und Raumerfüllung aus, die der des Blau oder Rot besteht. So wie das Sakrament das Wirken der Gnade nicht in sinnlicher Gestalt symbolisiert, sondern darüber hinaus die wirkliche Gegenwart Gottes ist, diese einem Stück des Raumes einwohnen läßt und denen vermittelt, die das geweihte Brot essen, wenn sie innerlich darauf vorbereitet sind, ebenso hat das Sinnliche nicht allein motorische und lebensmäßige Bedeutung, sondern ist es nichts anderes als eine je bestimmte Weise des Zur-Welt-seins, die sich von einem Punkte des Raumes her sich uns anbietet und die unser Leib annimmt und übernimmt, wenn er dessen fähig ist: Empfindung ist buchstäblich eine Kommunion.“ (Merleau-Ponty 1974, S. 249)

Religionssoziologisch ist die hiermit aufgeworfene Analyseperspektive, wie bereits mehrfach angedeutet, von immenser Bedeutung, denn sie eröffnet die Möglichkeit, Sphären und Reflexionsperspektiven Wirksamkeit beizumessen, die seinslogisch nicht zugänglich sind (bzw. die es aus einer seinslogischen Perspektive schlichtweg nicht gibt).

Mit Gott zu sprechen, eine tibetische Schutzgottheit anzurufen oder sich auf die freudvolle Natur der Leere oder *nibbāna* auszurichten ist damit grundsätzlich nichts anderes, als einem anderen Ich zu begegnen. Beide Sphären sind ontologisch nicht zugänglich, sondern werden über Interaktion und Kommunikation in die eigene leibliche Repräsentation eingeführt und werden erst damit wirksam.

Die vergemeinschaftende Praxis und der hieraus emergierende *konjunktive Erfahrungsraum*, die *leibliche Begegnung* zwischen dem „I“ des Schüler und dem „I“ des Lehrers und die hieraus erwachsende

mimetische Identifikation, die in den buddhistischen Lehren aufgeworfenen *Reflexionsperspektiven* und die als individuelle, persönliche Einsicht zugerechnete Erfahrung verzahnen sich zu einem polykontextualen Arrangement, in dem sich die unterschiedlichen Referenzsysteme wechselseitig informieren und stabilisieren.

Wenn etwa der tibetische Lama durch die Rezitation von Mantren und eine Anleitung zur Visualisierung eine tantrische Gottheit evoziert (s. ausführlich Kap. III.1), mag der Schüler zunächst nicht an die hiermit verbundenen Konzepte glauben, dennoch aber die Stimmung spüren, die von der kollektiven Praxis herrührt. So wie aus der leiblichen Präsenz eines menschlichen Gegenübers auf dessen Bewusstsein geschlossen wird, auch wenn dieses ontisch nicht zugänglich ist, legt die religiöse Rede des signifikanten Anderen in Kombination mit der außerordentlichen Gruppenerfahrung oder einer besonders eindrucksvollen Begegnung mit dem Lehrer nahe, dass auch das Sakrale leiblich gefühlt werden kann. Die Präsenz von Transzendenz in Immanenz beruht also darauf, dass das „amorphe, unorganisierte Gebiet“ der *experience* (Mead 1980, S. 239) sich „im Schnittpunkt meiner Erfahrung wie in dem der meinigen und der Erfahrungen Anderer durch dieser aller Zusammenspiel, untrennbar also von Subjektivität und Intersubjektivität, die durch Übernahme vergangener in gegenwärtige wie der Erfahrung anderer in die meine zu einer Einheit sich bilden“ (Merleau-Ponty 1974, S. 17).

An dieser Stelle lassen sich auch die anthropologischen und kognitionswissenschaftlichen Befunde, die in Kapitel II.3 und II.4 aufgezeigt wurden, in eine reflexionslogische wie auch praxistheoretische Perspektive integrieren. Geister, eine unsterbliche Seele oder aber ganz banal ein reflexives Ich-Bewusstsein und das Bewusstsein der vertrauten Mitmenschen gibt es demnach, sofern sich leibliche Praxen ausdifferenzieren, die durch ein Arrangement entsprechender Reflexionsperspektiven als wirklich erscheinen.²⁰⁴

Transformation der Selbst- und Weltverhältnisse

Die Schulungswege des westlichen Buddhismus zielen laut ihrer Selbstbeschreibung auf die Transformation der Selbst- und Weltverhältnisse ihrer Adepten. Von ihrem Anspruch her initiieren sie in Verbindung mit einer tertiären Sozialisation²⁰⁵ einen Bildungsprozess, der in dem Sinne

204 Der entscheidende Punkt ist hier in Einklang mit Mead, dass das reflexive Ich-Bewusstsein nur im Bewusstsein und im Kontakt mit der Alterität emergieren kann. Umgekehrt verschwindet mit dem Verlust des „me“ auch das (reflexive) Ich-Bewusstsein – wie Thomas Løer (2014) am Beispiel der Rekonstruktion einer Nahtod-Erfahrung mit Mitteln der objektiven Hermeneutik aufzeigt.

205 Nur im tibetischen Kontext kann die intensive Einübung in buddhistische Orientierungen bereits im Modus der primären und sekundären Sozialisation

von einfachen Lernvorgängen zu unterscheiden ist, dass es hier nicht nur um die Akquise von Fähigkeiten und Wissen geht, sondern um eine veränderte Sicht auf die Welt. Im Sinne der zuvor entwickelten Perspektive stellt sich dieser Wandlungsprozess als *Kontexturtransformation* dar.

Hiermit ist bei Marotzki gemeint, dass sich der Lernvorgang nicht nur auf Inhalte bzw. auf die Negation von Inhalten bezieht, sondern auf das Strukturierungsprinzip als Ganzes, das die Erfahrung eines Menschen organisiert. Der Bildungsprozess geht also mit einer „Strukturnegation“ einher, bezieht sich also nicht nur auf die „Operationsmöglichkeiten einer Kontextur“, sondern auf das Arrangement der Kontexturen selber. Wir treffen hier also auf einen Wandlungsprozess, der mit einer Veränderung bzw. Neuausrichtung der Orientierungsrahmen und damit auch der Selbst- und Weltverhältnisse einhergeht:

„Kontexturtransformationen bilden strukturell das ab, was bei G. Bateson Lernebenentransformation, was bei A. Schütz Wechsel der Sinnprovenienzen und was schließlich bei F. Schütze Wechsel des Orientierungssystems genannt wird. Durch den Ausdruck des *Strukturprinzips* wird der spezifische Operationsmodus innerhalb einer Kontextur benannt; also das, was bei G. Bateson rahmenbedingter Lernmodus, was bei A. Schütz kognitiver Stil innerhalb einer Sinnprovinz und was schließlich bei F. Schütze dominantes Ordnungschema innerhalb einer Phase des Lebensablaufs genannt wird. Strukturprinzipien stellen bildungstheoretisch den Modus der jeweiligen Selbst- und Weltreferenz dar. Mit einer Kontexturtransformation vollzieht sich ein Wechsel des jeweiligen Strukturierungsprinzips. Beides ist nach dem Modell des qualitativen Sprungs zu denken und – philosophisch gesehen – mit dem Auftauchen von Neuem verbunden. Ein Wechsel der Kontextur und damit des Strukturprinzips, das ist jedenfalls Günthers Verstehensangebot, bedeutet, einen Stellungswechsel im Sein zu vollziehen, bedeutet, sich und die Welt von einem anderen ontologischen Ort, der eine neue Weise existenzieller Rechtfertigung ermöglicht, aus zu sehen, zu verstehen und auszu-legen.“ (Marotzki 1990, S. 225; Hervorhebung im Original)

Aus religionswissenschaftlicher Perspektive lässt sich dies etwa am Beispiel der dem Glauben inhärenten Möglichkeit des Zweifels illustrieren. Wenn ein Mensch an die Existenz Gottes (bzw. einer tantrischen Gottheit) *glaubt*, eröffnet sich unweigerlich die Option der *Inhaltsnegation* innerhalb der Kontextur des Glaubens. Es findet also unweigerlich eine Oszillation zwischen den beiden Werten (es gibt Gott vs. es gibt Gott

stattfinden, etwa wenn eine „erkannte“ Wiedergeburt bereits im frühen Kindesalter in ein Kloster aufgenommen wird. In den traditionellen Ländern ist Kindern und Jugendlichen buddhistisches Denken und Ritualwesen zwar als Kulturgut bekannt, doch die intensive Schulung in buddhistischer Theorie und Praxis bleibt hier den Mönchen vorbehalten, die erst im Erwachsenenalter ihre Gelübde ablegen.

nicht) statt. Dementsprechend bilden Theismus und Atheismus ein strukturell untrennbares Paar.²⁰⁶ Die *Strukturnegation* verwirft dagegen gänzlich die Alternative, dass es um Glauben geht. Als Beispiel ist hier etwa an den Agnostiker bzw. den agnostischen Mystiker zu denken, für den die Frage nicht (mehr) bedeutsam ist.

Unter *Strukturtransformation* bzw. *Kontexturtransformation* ist wiederum die Veränderung des Organisationsprinzips der Erfahrung zu verstehen. Denkbar ist hier etwa die Bekehrung eines zuvor areligiösen Menschen zum Glauben (die, wie gesagt nolens volens mit dem Keim des Zweifels einhergeht) oder die Transformation einer religiösen Weltsicht in eine mystische Haltung im Sinne Tugendhats (s. ausführlich Kap. II.2).

Auch hier ergeben sich, wie Nohl aufzeigt, weitere Anschlüsse an den Pragmatismus. So versteht Dewey (1986) im Anschluss an James' „Varieties of Religious Experiences“ unter dem Religiösen nicht eine „spezifische Art der experience“, sondern eine „Qualität, die jeder Art von experience, der politischen, der ästhetischen, der moralischen, anhaften mag“. Im „Zentrum der religiösen Qualität von experience steht also nicht die Religion, sondern die ‚adjustment‘, die zu einer zufriedenstellenden Verbindung von Selbst und Welt führt“ (Nohl 2006, S. 100).

Diese Transformation kann „nicht willentlich herbeigeführt werden, stellt sie doch eine Veränderung des Willens selbst dar“ (a.a.O., S. 102). Im Zentrum dieser neuen Haltung steht die „Harmonisierung des Selbst mit seiner Welt, seinem ‚Universum‘ (als Name für die Totalität der Bedingungen, mit denen ein Selbst verbunden ist) zu einem ‚ganzheitlichen Selbst‘ (‚whole self‘)“. Dies ist, so Dewey, nur „als ‚Ideal‘, als ‚imaginative Projektion‘“ (Dewey 1986, S. 14f.) vorstellbar. Diese Projektion resultiert nicht aus Reflexion und willentlicher Entscheidung, sondern aus „Quellen jenseits bewusster Überlieferung und Zwecke“ (ebd.). Da das empirische Selbst sich zu jeder Zeit in einer anderen, differenten Situation befindet und somit auf einen anderen Ausschnitt aus der Welt außerhalb des Selbst bezieht, ist seine Harmonisierung zum ‚ganzheitlichen Selbst‘ an die ‚idea of the integration of the shifting scenes of the world into that imaginative totality we call Universe‘ (ebd.) gebunden.“ (Nohl 2006, S. 103)

Mit Dewey lässt sich allerdings noch nicht unterscheiden zwischen einer neuen Sicht, welche die Dinge im Sinne einer religiösen Projektion zusammenführt, und einer umfassenden Kontexturtransformation, welche die religiöse Perspektive wiederum kontingent setzen lässt. Im Sinne Marotzkis sind also unterschiedliche Grade der Kompliziertheit und Komplexität denkbar, mit denen verschiedene Kontexturen in ein Arrangement finden (vgl. Marotzki 1990, S. 215).

206 Siehe in diesem Sinne auch Ernst Blochs „Atheismus im Christentum“ (1980).

Beispielsweise zeigen sich in unserem Sample auf der einen Seite „Konvertiten“, die – aus einem christlichen Elternhaus stammend – von einem religiösen System in ein anderes wechseln und dementsprechend eine bereits vorhandene religiöse Haltung ausdifferenzieren, dabei jedoch mehr oder weniger in einem strukturidentischen Orientierungsrahmen verbleiben. Auf der anderen Seite zeigen sich Menschen, die in der Auseinandersetzung mit dem buddhistischen Schulungsweg einen tiefgehenden Transformationsprozess durchlaufen haben, der immer auch durch eine biografische Krise führte. In diesen Fällen lassen sich markante Änderungen in der Orientierung und der Organisation der Erfahrung aufzeigen. Lehrer werden beispielsweise nach der Transformation nicht mehr als heilig oder vollkommen angesehen, was für den Praktizierenden jedoch nicht problematisch ist (s. zu diesbezüglichen Falldarstellungen Kap. III). Es zeigen sich also unterschiedliche Qualitäten der Charakteristik religiöser Transformationsprozesse.

Zudem wird in der Referenz auf unser Sample nochmals deutlich, dass Bildungsprozesse, die mit einem qualitativen Sprung einhergehen, nicht willentlich hervorgerufen werden können, sondern spontan im Kontext oder in Folge einer Krise hervortreten. Dies heißt allerdings nicht, dass diese Wandlungsprozesse grundlos stattfinden. Vielmehr bedürfen sie notwendigerweise eines qualitativen Erfahrungshintergrundes, aus dem heraus die neue Sicht der Dinge emergieren kann.²⁰⁷

Wieder wird ersichtlich, wie sich reflexionstheoretische, phänomenologische und praxistheoretische Zugänge zu einer produktiven analytischen Perspektive verzahnen können: Biografische Krisen (als Brüche in der Passung von Selbst- und Weltorientierungen) verweben sich mit vor-reflexiven Praxen der Vergemeinschaftung (die konjunktive Erfahrung einer gemeinsamen Praxis und mimetische Identifikationen) und treffen auf polysemisch verfasste Reflexionsangebote der buddhistischen Lehren (die immer auch negativsprachliche Verweise auf Transzendenz beinhalten). Erst auf der Basis dieses amorphen und noch unorganisierten Nährbodens können spontan neue Strukturprinzipien emergieren, die – sofern sie sich gesellschaftlich bewähren – als neue Selbst- und Weltverhältnisse stabilisiert werden können.

Mit Nohl lässt sich hierfür ein idealtypisches Phasenmodell entwickeln. Demnach steht am Anfang ein Driften in den Impulsen primären Erfahrens und Erlebens, das in eine „Phase des Erkundens,“ und weitergehenden Lernens mündet. Man hat beispielsweise schon von verschiedenen Seiten vom Buddhismus gehört und beginnt sich mehr oder weniger systematisch einzulesen. Vielleicht beschränkt sich diese Phase auch

207 Dewey formuliert: „The new vision does not arise out of nothing, but emerges through seeing, in terms of possibilities, that is, of imagination, old things in new relations serving a new end which the new end aids in creating.“ (Dewey 1986, S. 34)

nur darauf, intensiver hinzuhören, wenn jemand über buddhistische Praxis spricht. Hieran kann eine Phase der „gesellschaftlichen Bewährung“ anschließen. Man sucht vielleicht spiritueller gesinnte Menschen auf und findet in ihnen Gesprächspartner, möglicherweise besucht man ab und zu eine buddhistische Gruppe. Das eigene Interesse findet nun auch Resonanz bei anderen, die die entsprechenden Interessen begleiten und teilen.

Die für transformatorische Bildungsprozesse entscheidene Phase ist das Durchleben einer existenziellen Krise, in der „Selbst und Welt aus den Fugen“ geraten, eine Reihe alter Handlungsroutinen zum Stoppen kommen (etwa, weil eine Partnerschaft zu Ende ging oder ein Arbeitsplatz aufgegeben werden musste). Der hiermit einhergehende Verlust an Weltbezug schafft einer „neuen Handlungspraxis Freiraum“. Der „qualitative Hintergrund“, der durch die Erkundungsbewegungen der vorangehenden Phasen bewirtschaftet wurde, kann sich nun entfalten. Der Betroffene erinnert sich nun vielleicht daran, dass die buddhistischen Lehren gerade in Hinblick auf die Erfahrung von Leid und Verlust etwas anzubieten haben und beginnt spontan, d. h. noch nicht reflektiert, eine intensivere buddhistische Praxis aufzunehmen, etwa indem er einen längeren Meditationskurs besucht. Die über diesen aktionistischen Modus gewonnenen Erfahrungen können wiederum – sofern sie sozial stabilisiert werden – in eine weitere Vertiefung der Praxis münden. Es entsteht ein neuer Habitus, der sich wiederum gesellschaftlich bewähren muss (und sei es nur darin, dass man in der buddhistischen Gruppe neue Freunde findet und zunehmend auch organisatorische Aufgaben übernimmt). Im letzten Schritt von Nohls Phasenmodell steht die biografische Selbst-Reflexion, mithilfe der sich die Krisenerfahrung, deren Bewältigung und die in tertiärer Sozialisation angeeignete Praxis in einer biografischen Identitätsarbeit zusammenfügen, um anschließend das Selbst- und Weltverhältnis auch in reflexiver Weise neu zu adjustieren (Nohl 2006, S. 209).

„Bildung“, vor diesem Hintergrund verstanden als die „Subjektivierung durch die Transformation von Lebensorientierungen“, ist damit als reflexiver Prozess zu verstehen und zugleich als Abfolge „spontanen Handelns“, also von Handlungsvollzügen, „die sich jenseits von Zwang, Gewohnheit oder (biografischer) Reflexion ungeplant entfalten“ (Turner 1989). Es ist Nohls Verdienst aufgezeigt zu haben, dass auch wenn der qualitative Grund, von dem Dewey und Mead sprechen, amorph und unorganisiert wirkt, er trotzdem nicht frei von kollektiver und gesellschaftlicher Strukturierung ist. In diesem Sinne zeigt sich bei Nohl spontanes Handeln vor allem als kollektiv strukturierte Spontaneität. Ebenso ist der *qualitative Grund der experience* immer schon als polykontexturale Leiblichkeit verfasst, in die gesellschaftliche Sinnangebote in all ihrer Heterogenität und Inkommensurabilität längst schon eingedrungen sind.

Hiermit stellt sich in Hinblick auf buddhistische Schulungswege nochmals in besonderer Weise die Frage, wie Ordnung und Chaos zueinander in einen produktiven Rahmen finden, wie also ein Kontexturenarrangement entfaltet wird, das Bildungsprozesse im Sinne einer Subjektivierung auf Basis von Krisen ermöglicht – oder eben auch blockieren kann. Empirisch wird dies in den unterschiedlichen Aneignungsformen deutlich, mit denen der buddhistischen Praxis begegnet werden kann, aber auch in der Frage zum Verhältnis von Verlässlichkeit und Spontaneität in der Lehrer-Schüler-Beziehung. Man denke etwa an die Autorität hoher Lehrer, denen auch in ihren transgressiven Handlungen erleuchtetes Mitgefühl, also Unfehlbarkeit zugerechnet wird – oder eben auch nicht.

II.8 Methodologische Bemerkungen

Den empirischen Zugang zu den oben genannten Prozessen bietet in Verbindung mit teilnehmender Beobachtung, Gruppendiskussionen²⁰⁸ und Dokumentanalysen insbesondere das Einzelgespräch, in dem neben der Schilderung von Expertenwissen narrative Erzählsequenzen angeregt werden.²⁰⁹ Mit Fritz Schütze besteht die methodologische Leistung des narrativen Interviews darin, dem Interviewten durch eine offene Form der Befragung die Möglichkeit zu geben, seine eigene Relevanzstruktur zu entfalten, also seine Aussagen im Sinne seiner eigenen impliziten Orientierungen zu enthüllen (Schütze 1983). Im Idealfall zeigt sich eine Erlebnisaufschichtung, welche die Wertstruktur des befragten Akteurs und die Art und Weise, wie dieser seine Welt auslegt und deutet, offenbaren kann (vgl. Riemann 2003).

208 Im Kontext der vorgestellten Studie diente die teilnehmende Beobachtung vor allem dazu, relevante Kontextinformationen wahrnehmen zu können, mit dem Untersuchungsfeld vertrauter zu werden sowie eine gemeinsame Informationsbasis für die Interviewgespräche zu gewinnen. Innerhalb der vorliegenden Untersuchung binden Gruppendiskussion und Einzelinterview ein methodologisches Spannungsfeld, in dem letzteres auf das Individuum und erstere auf die impliziten Gruppenregeln der untersuchten buddhistischen Gemeinschaften fokussieren. Auf diesem Wege lassen sich systematisch Einsichten in die Sozialisation innerhalb der untersuchten Schulungsinstitutionen gewinnen.

209 Einhergehend mit der teilnehmenden Beobachtung wurde eine Reihe von Dokumenten erhoben und analysiert. Dabei wurden für den Schulungsalltag bedeutsame Lehrreden, dogmatische Schriften, Schulungsmanuale, Verhaltensrichtlinien, Darstellungen auf Homepages, Protokolle von Sitzungen etc. berücksichtigt. Diese Materialien sind nicht nur Dokumentation dessen, was sich in der Organisation ereignet (hat) (Abbildungs- und Erinnerungsfunktion), sondern spielen selbst eine konstitutive Rolle in der Verdichtung und Kondensation von Sinnfiguren. Sie erzeugen Selektivität und Sinnhaftigkeit, woran die Deutung und Interpretation von Erfahrung anschließen kann.

Darüber hinaus lassen sich Informationen über die Interdependenzen von Handlungspraxis und Lehre innerhalb der zu untersuchenden Institutionen erhalten. Uns interessieren dabei weniger die biografischen Gründe für das Engagement der jeweiligen Person, sondern vielmehr all jene Aspekte, die mit der Sozialisation in eine Gruppierung des westlichen Buddhismus zusammenhängen sowie insbesondere die hiermit einhergehenden Selbst- und Weltverhältnisse.²¹⁰

Die geforderte praxistheoretische Rekonstruktion verlangt zudem nach einer Methodologie, welche die Differenz von Praxis und Reflexion – Erfahrungsorientierung im Kontext einer spirituellen und/oder soteriologischen Deutung – unterscheiden, systematisch bearbeiten und miteinander in Beziehung setzen lässt. Aus diesem Grunde wird vorrangig auf die *dokumentarische Methode* zurückgegriffen, wie sie von Ralf Bohnsack (2007) entwickelt wurde.²¹¹

Die dokumentarische Methode nimmt die Differenz von Theorien über die Handlungspraxis und der Handlungspraxis selbst zum Ausgangspunkt ihrer Sinnrekonstruktion. Sie unterscheidet diesbezüglich zwei verschiedene Sinnebenen. Der *immanente* oder *kommunikative* Sinngehalt entspricht den (zweckrationalen) *Um-zu-Motiven* im Sinne des *Common Sense*. Dementsprechend agieren Akteure im Rahmen rational nachvollziehbarer Handlungsentwürfe bzw. theoretisieren in dieser Weise über ihr Handeln. Ihre Motive sind kommunikativ in typologisch abstrahierter Form vermittelt- und nachvollziehbar. Im Unterschied zu dieser Ebene des immanenten oder kommunikativen Sinngehalts zielt der *dokumentarische Sinngehalt* auf einen anderen Modus der Sozialität, nämlich auf die auf unmittelbarem Praxisverstehen basierende konjunktive Erfahrung.

Da der Sozialforscher – im Gegensatz zum Alltagsverständnis der *Common Sense-Typenbildung* – in den meisten Fällen nicht über die lebensweltliche Erfahrung des zu untersuchenden Milieus verfügt, muss er versuchen, diese in seinen Begriffen strukturidentisch zu rekonstruieren. In Anlehnung an Karl Mannheim (1980) wird hierzu in der Analyseinstellung vom Zweck zum Prozess gewechselt. „Gemeint ist der Wechsel von der Frage danach, *was* Motive sind, zur Frage, *wie* diese hergestellt, zugeschrieben, konstruiert werden“. Im Sinne von Luhmanns Beobachtungen zweiter Ordnung, werden hier „die Prozesse und die Prozessstrukturen der Herstellung von Motivzuschreibungen selbst thematisiert“ (Bohnsack 2001, S. 228; Hervorhebung im Original). Erst durch die Unterscheidung zwischen *immanentem* und *dokumentarischem Sinngehalt* lässt sich im Sinne unserer Untersuchungsfragestellung

210 Expertenwissen ist hier nicht als bloßes „Rezeptwissen“ zu verstehen, sondern repräsentiert im Sinne von Meuser und Nagel (1994, S. 182) eine „Wissensform, die alltagssprachlich als ‚ungeschriebene Gesetze‘ bezeichnet“ werden kann.

211 Insbesondere Nohl (2006) hat aufgezeigt, wie die dokumentarische Methode für die Auswertung von Einzelinterviews nutzbar gemacht werden kann.

die Differenz zwischen dem Praxisvollzug einer auf (meditative) Erfahrung zielenden Spiritualität und der Einbettung in ein sprachlich vermitteltes Deutungssystem produktiv aufarbeiten. Mit Bohnsacks methodologischer Unterscheidung von *formulierender* und *reflektierender Interpretation* eröffnet sich ein Zugang zur Analyse der im Material zum Ausdruck kommenden Reflexionsverhältnisse (Bohnsack 2007). Erstere lässt sich als Form der Inhaltsanalyse verstehen, letztere, auch *dokumentarische Interpretation* genannt, als Rekonstruktion der Rahmungen, aus denen heraus die Inhalte entfaltet werden.

Eine solchermaßen informierte Rahmenanalyse (vgl. Goffman 1996) öffnet den Blick für Widersprüche und Doppeldeutigkeiten, die sich in speziellen Markierungen innerhalb der Kommunikationen der beteiligten Akteure zeigen. In vielen Kommunikationen werden die „Bezugssysteme“, bzw. die „Anhaltspunkte“ implizit mitkommuniziert, die auf die „eingeklammerten Kommunikationsteile hinweisen und eine sonst konventionelle Bedeutung in einem anderen Licht erscheinen lassen, z. B. bei ironischen Nebenbemerkungen, indirekter Rede, Sinnabbrüchen, scherzhaften Anspielungen usw.“ (Goffman 1978, zitiert nach Willems 1997, S. 312).

Die reflektierende Interpretation der dokumentarischen Methode kann mit Jansen und Vogd wiederum um eine *reflexionslogische Perspektive* erweitert werden, die den Blick auf Kontexturen richtet, welche ein jeweils spezifisches Arrangement von Selbst- und Weltverhältnissen aufbauen.²¹² Die *Kontexturanalyse* fragt, wie auch die reflektierende Interpretation, nach den funktionalen Bezügen, über die sich eine bestimmte Systemik entfaltet. In der Regel offenbart sich ein systemischer Zusammenhang jedoch erst durch den Vergleich, denn ein Muster wird erst dann als Muster erkennbar, wenn man es von anderen Mustern unterscheiden kann.

Die komparative Analyse bildet gleichsam den Schlüssel für die reflektierende Interpretation wie auch für die Kontexturanalyse. Denn nur im systematischen Vergleich verschiedener Fälle kann es gelingen, die eigenen, standortgebundenen Vorurteile zu relativieren und hierüber zu einer validen und generalisierbaren Typik der beobachteten Phänomene zu gelangen. Da jedoch aus forschungsökonomischen Gründen immer nur eine begrenzte Zahl von Schulungswegen bzw. Gruppen untersucht werden kann, kommt der Fallauswahl eine wichtige Bedeutung zu, da hierdurch die Vergleichshorizonte bestimmt werden. Im Idealfall sollten deshalb nur „solche Fälle aufgenommen“ werden, „anhand derer theoretische Kategorien oder – wie in der dokumentarischen Methode – Typen entwickelt, spezifiziert oder erweitert werden können.“ Eine Rekonstruktion des Fallspezifischen „um seiner selbst willen, ist nicht Ziel des

212 Siehe Jansen/Vogd (2012; 2014), Jansen/v. Schlippe/Vogd (2015) und Vogd (2011; 2014a).

Vergleichs“ (Nohl 2001, S. 255). Die weiteren Fälle sollten in Hinblick auf ihren Nutzen für die weitere Theoriegenerierung ausgewählt werden. Darüber hinaus muss jedoch eine gewisse Dichte und Redundanz im Material sichergestellt werden. Dieses Vorgehen entspricht dem *theoretical sampling* der *grounded theory*, wie es Glaser und Strauss (1967) entwickelt haben.

Die vorliegende Untersuchung zielt auf die buddhistischen Schulungswege, die an ein westliches Laienpublikum gerichtet sind und dabei den Anspruch einer authentischen Lehre vertreten (was immer das auch sein mag), wenngleich durch den Transfer in den Westen eine Loslösung vom ursprünglichen mönchischen Kontext der buddhistischen Tradition stattfindet. Für die Untersuchung wurden jeweils zwei Schulungssysteme aus dem tibetischen Buddhismus, dem Zen-Buddhismus und dem *Theravāda*-Buddhismus ausgewählt. Kriterien für den Einschluss in das Sample sind die Anbindung an und Referenz auf ein traditionelles Lehrsystem, eine hinreichende Zahl von Zentren und Gruppen in Europa, eine größeren Anzahl von Schülern und Langzeitmeditierenden sowie eine Institutionalisierung von mindestens 25 Jahren mit mindestens einem Zentrum bzw. einem regelmäßigen Kursangebot. Mit dem Buddhistischen Dachverband Diamantweg (Karma Kagyü-Linie in der Tradition Ole Nydahls), der Zen-Vereinigung Deutschland (in der Traditionsfolge von Taisen Deshimaru) und der *Vipassanā*-Vereinigung Deutschland (in der Tradition S. N. Goenkas) wurden drei Schulungssysteme ausgewählt, die in Bezug auf die Zahl der Kursteilnehmer und lokalen Meditationsgruppen als im deutschen Raum recht erfolgreiche Initiativen angesehen werden können und in diesem Sinne gewissermaßen in Hinblick auf ihre Institutionalisierung als Erfolgsmodelle des westlichen Buddhismus gelten können. Darüber hinaus wurden in der zweiten Untersuchungsphase kontrastiv drei weitere Schulungswege in die Datenerhebung einbezogen: eine Zen-Schule in der japanischen *Rinzai*-Tradition, Rigpa als weiteren Repäsentanten aus dem tibetischen Buddhismus in Deutschland sowie Meditationszentren und -gruppen in der Tradition von Ayya Khema für den *Theravāda*-Buddhismus.

Die vergleichende Schau unterschiedlicher Schulungswege ermöglicht es, den Status buddhistischer Erfahrung bzw. einer spezifischen Praxisform in Relation zu setzen bzw. diese methodisch gleichsam zu deontologisieren, ohne dabei jedoch die Rolle der Erfahrung für das jeweilige System in Frage stellen zu müssen. Auf diese Weise lässt sich etwa zeigen, dass unterschiedliche Lehrsysteme und Schulen aufgrund differierender Praxen auf jeweils andere Erfahrungen abzielen, wenngleich für alle Traditionen übergreifend gilt, dass die Verkörperung von Erfahrung gebraucht wird, um die recht abstrakten buddhistischen Lehren an die lebensweltlichen Kontexte der Schüler sinnlich anzubinden.

Ein weiterer wichtiger Vergleichshorizont besteht in der Intensität und Zeit, die ein Adept mit einem Schulungsweg verbringt bzw. verbracht hat. Auf der einen Seite steht die Gruppe der Novizen, die zum ersten Mal – etwa in Form eines Meditationskurses – mit dem Praxissystem konfrontiert werden und sich dabei die Regeln, Lehrdogmen und rituellen Formen zunächst nur durch Orientierung an signifikanten Anderen aneignen können, da die eigenen (Sinn-)Orientierungen von den vorgefundenen Praxen erheblich abweichen.

Auf der anderen Seite steht die Gruppe der Langzeitpraktizierenden, die mehr als 15-20 Jahre innerhalb einer Tradition partizipieren und für welche die Praxis in hohem Maße zu einer Routine geworden ist, die dabei aber zugleich Formen gefunden haben, wie sich die weltlichen Ansprüche des Laienlebens mit der jeweiligen buddhistischen Praxis arrangieren lassen. Zu dieser Gruppe gehören einerseits die Langzeitpraktizierenden in der Schülerrolle, andererseits die Langzeitpraktizierenden in der Lehrerrolle, die in der einen oder anderen Form die Praxen des jeweiligen Schulungsweges vermitteln.

Dazwischen sind zwei weitere, für die Erhebung interessante Gruppen zu verorten. Zum einen die Gruppe der existenziell engagierten Schüler, die den soteriologischen Anspruch der Lehren so verstehen, dass die buddhistische Praxis ins Zentrum ihres Lebens rückt. In Hinblick auf die Entwicklungstypik macht es Sinn, diese Gruppe vor den Langzeitpraktizierenden zu verorten, da diese Phasen als zeitlich begrenzt zu sehen sind. Beispielsweise mag es innerhalb eines tibetischen Schulungsweges durchaus noch als angemessen betrachtet werden, zwei der traditionellen drei Jahres-Retreats intensiver Meditationspraxis zu absolvieren. Spätestens dann wird der Schulungsweg üblicherweise aber als vollendet angesehen und es wird den Absolventen zugerechnet bzw. zugemutet, wieder vermehrt weltliche Verantwortung zu übernehmen.²¹³ Als vierte im Zusammenhang unserer Untersuchung interessante Gruppe sind die mäßig involvierten Schüler zu nennen. Diese folgen zwar seit einigen Jahren mehr oder weniger kontinuierlich einem buddhistischen Schulungsweg, biografisch bleibt aber der weltliche Aspekt der Laienanhängerschaft im Vordergrund.

Als weiterer aufschlussreicher Vergleichshorizont wurden zu allen Gruppen zudem *Drop-outs* befragt, also Menschen die zunächst einem der Schulungswege gefolgt sind, sich dann aber wieder von ihm abgewendet haben. Soziologisch gesprochen handelt es sich hierbei um Akteure, bei denen die sekundäre Sozialisation in ein Lehrsystem des westlichen Buddhismus nicht gelungen ist.

213 Im Sinne der Selbstbeschreibung buddhistischer Schulungssysteme wäre davon auszugehen, dass dann insbesondere bei den Lehrern hinreichend „Weisheit“ erreicht worden ist, sodass sie sich wieder mitfühlend und verantwortlich der Mitwelt zuwenden können.

Im Sinne einer mehrfachen komparativen Analyse werden hiermit sowohl Entwicklungsdimensionen sichtbar als auch standortabhängige Positionierungen zum jeweiligen Schulungsweg – und dies mit Blick auf die Spezifika der einzelnen Schulungs- und Lehrsysteme.

Insgesamt wurden 120 Einzelinterviews und 10 Gruppendiskussionen geführt, jeweils verteilt auf die sechs untersuchten Schulen. Die Interviews haben durchschnittlich eine Länge von etwa 90 Minuten. Das kürzeste Interview dauerte 35 Minuten, das längste knapp vier Stunden. In einzelnen Fällen wurden Nachinterviews geführt, um über interessante Aspekte zusätzlichen Aufschluss zu erhalten.

Die Interviews wurden in Anlehnung an Dressing und Pehl (2013) transkribiert. Dabei wurde wörtlich transkribiert, also nicht lautsprachlich oder zusammenfassend. Die Interpunktion wurde zugunsten der Lesbarkeit geglättet. Sinnabbrüche werden durch »/« gekennzeichnet, besonders betonte Wörter und Äußerungen durch Großschreibung. Längere Sprechpausen werden in einfachen Klammern in Sekunden angegeben. Ebenfalls in einfachen Klammern werden nonverbale Äußerungen der Interviewteilnehmer (etwa Lachen oder Seufzen sowie Geräusche) notiert. Auslassungen hingegen werden mittels eckiger Klammern markiert.