

◆ „...das unergründliche Licht...“

Rev. Marc Nottelmann-Feil

FU KA SHI GI KŌ. Bei einer Sonntagsandacht werden auch die zwölf „Lichtnamen“ Amidas rezitiert. Der Begriff *fukashigi*, „unergründlich“, fasst sie zusammen. Die Absage daran, dass etwas durch Denken zu erreichen sei, steht in schroffem Gegensatz zur gegenwärtigen Kultur, die immer mehr Bereiche des menschlichen Lebens, darunter auch die Religion, dem Denken und Ergründen zuführen möchte. Aber gibt es nicht doch einen Bereich, der von sich aus „unergründlich“ ist, und auf allen anderen Wegen als dem des unmittelbaren Empfangens verkannt wird? Anhand von Shinrans *Shōshinge* sollen einige Gedankengänge in dieser Richtung entwickelt werden.

„...das unergründliche Licht...“

Vortrag zum Frühlingspāramitā-Fest 2016 von Marc Nottelmann-Feil

I. Erste Meditation: Über das Shōshinge

KI MYŌ MU RYŌ JU NYO RAI
NA MO FU KA SHI GI KŌ

*[Ich nehme] Zuflucht zum Tathāgata des Unermesslichen Lebens!
Namo, [Buddha des] Unermesslichen Lichts!*

Dies ist der Beginn des Shōshinge, der Hauptrezitation jeder Sonntagsandacht. Es ist ein zweimaliges Nembutsu. Zum Buddha Amitāyus und zum Buddha Amitābha wird Zuflucht genommen, zum Buddha des Unermesslichen Lebens und zum Buddha des Unermesslichen Lichts. Dies ist zweimal das Nembutsu, aber in verschiedener Form.

Ahnte Shinran vielleicht das, was heute die Religionswissenschaftler herausgefunden haben, dass Amida eigentlich aus der Verschmelzung zweier Buddhas entstanden ist, dem Buddha Amitāyus und dem Buddha Amitābha? Sicherlich ist für ihn beides dasselbe, denn das ist auch die Lehre des Sūtras des Unermesslichen Lebens, des „Großen Sūtras“.

Gleich zu Beginn des *Kyōgyōshō Monrui* erklärt Shinran, die Essenz des Großen Sūtras sei der Name. Das Große Sūtra lehrt den Name des Buddha in zwölfacher Form, als zwölf Lichtnamen. Genau dies ist das Thema der ersten vier Verse:

HŌ ZŌ BŌ SATSU IN NI JI bis IS SAI GUN JŌ MU KŌ SHŌ

In diesen Versen, die auf das zweimalige Nembutsu folgen, rezitieren die Besucher der Andacht, meist ohne es zu wissen, das Große Sūtra im Schnellverfahren. Shinran hat, ohne die Reihenfolge zu ändern, wenige Zeichen aus dem Großen Sūtra herausgenommen. Es entsteht ein neuer Text, der für Shinran offenbar die Essenz des Großen Sūtras ist. Da die Essenz des Großen Sūtras, wie schon erwähnt, für Shinran das Nembutsu ist, muss die Rezitation des Textes nichts anderes als das Nembutsu sein. Alles Rezitieren kann gar nichts anderes als das Nembutsu sein, nur eben in längerer Version. Aber was also ist das Nembutsu? was sagt der Text darüber?

Als Dharmākara [noch] auf der Stufe eines Bodhisattva stand, der die Ursachen [für die Buddhaschaft erst erzeugt], hielt er sich bei einem Buddha, Lokeśvararāja, auf

Kurzum, irgendein Bodhisattva ist bei irgendeinem Buddha. Wenn wir darüber nachdenken, so gehören die Begriffe „Buddha“ und „Bodhisattva“ eigentlich nicht zur Alltagssprache. Das ist unser Problem. Die meisten Menschen in Arabien, Südamerika, aber auch in Europa kommen ganz ohne sie aus. Weil sie die Begriffe gar nicht kennen, würden nie nach Buddhas oder Bodhisattvas fragen. Auch in Japan hätte bis vor ein paar hundert Jahren niemand gefragt: Fehlt mir Christus? oder: glaube ich an den Propheten Allahs? Wie hätte er auf so eine Frage kommen können? Wir *hören* Begriffe wie „Buddha“, „Christus“, „Prophet“ von Texten, beziehungsweise Traditionen, die uns solche Begriffe vermitteln. Sie sind keine empirischen Entitäten wie Bäume oder Häuser. Die religiöse Sprache bewegt sich immer in einer eigenen Welt, und diese ist immer eine Gehörte. Dieser Gedanke ist nicht trivial. Er ist eine tiefe Erkenntnis!

*[Mithilfe Lokeśvararājās] durchschaute er die Ursache aller reinen Buddhaländer [er sah] die guten und schlechten [Seiten dieser] Länder, [der dort lebenden] Menschen und Götter,
[und mit diesem Wissen] stellte er das unübertreffliche und beste Gelübde [für die Gründung eines Buddhalandes] auf – ein Gelübde, das über [die Gelübde der früheren Bodhisattvas] hinausging, so selten, groß und weitreichend war es.*

Wenn man keinen Bezug zu den Dingen hat, von welchen ein Text handelt, kann man nichts anderes tun als die innere Logik verfolgen, die der Text aus sich selbst heraus entfaltet. Der Bodhisattva ist offenbar ein Schüler des Buddha, und er sieht unter Anleitung des Lehrers sogenannte Reine Buddhaländer. Es entsteht im Bodhisattva der Wunsch, ein solches Buddhaland zu gründen, aber nicht irgendeines, sondern das beste. Wer eine große Leistung vollbringen will, braucht Vorsätze, und damit ist klar, warum der Bodhisattva ein Gelübde ablegt.

Wir sollten uns nicht die Frage stellen, ob wir das glauben sollen. Was heißt schon glauben? Das Alltagswort „glauben“, kann man nicht anwenden, denn alles, was ich an Meinungen für wahr halte, kann in irgendeinem Sinne noch von anderen überprüft werden: das Wetter des morgigen Tages, der Sieg oder die Niederlage eines Sportvereins usw. Aber die Dinge, von denen der Text handelt sind ganz anderer Natur. Sie sind uns fremd, und sie sind auch jedem möglichen Gesprächspartner fremd.

Wegen der Nähe zur Alltagssprache übersehen wir etwas ganz Entscheidendes. Auch das Wort, sofern es in der religiösen Bedeutung verwendet wird, gehört zu den Dingen die wie „Buddha“, „Christus“ oder „umma“ (Gemeinschaft der gläubigen Muslime) erst aus den religiösen Traditionen gelernt werden müssen. Was z.B. christlicher Glaube bedeutet, lernt man nicht von der Erfahrung (die so oder so sein kann), sondern von Paulus, Luther u.a. – In einen buddhistischen Text auf Sino-japanisch gibt es dieses deutsche Wort „glauben“ selbstverständlich nicht. Aber man hat sich immer wieder Gedanken gemacht, ob das Wort *shinjin*, das ich meistens mit „vertrauensvolles Herz“ übersetze, nicht doch etwas irgendwie ähnliches wie „glauben“ bedeutet. Das ist eine interessante Frage, an dieser Stelle des Shōshinge muss man aber konstatieren, dass das Wort *shinjin* noch gar nicht gefallen ist.

An dieser Stelle möchte ich versuchen, was mir beinahe wie eine kopernikanische Wende im Umgang mit religiösen Texten vorkommt.¹ Statt immer wieder mich zu fragen, ob *ich* es glaube, ob der Text *meiner* Erfahrung entspricht, ob *ich* Gründe habe, ihn für wahr oder falsch zu halten – statt also immer wieder eine Kalkulation von meiner Seite mit dem Text anzufangen, sollte ich es einmal umgekehrt wagen, und mich fragen, was der Text von mir sagt. Wo stehe denn ich im Text? Vergesse ich also einmal den Versuch, den Text in mein Weltbild einzuordnen, sondern mache ich mir einmal die Mühe zu beobachten, wie der Text mich in sein Weltbild (so fremd es mir sein mag) einordnet!²

Vom Hörensagen weiß ich, dass es irgendwann im alten Indien einen Menschen gegeben haben soll, den man den Buddha nannte. Demzufolge leben wir in einer Welt, in der es einen Buddha gegeben hat, also einem Buddhaland. Der Bodhisattva sieht nun, nach Aussage des Textes, die guten und schlechten Seiten auch unserer Welt – er sieht auch meine und Ihre guten und schlechten Seiten, die guten und schlechten Seiten von Hitler und Mutter Theresa – und denkt sich: ich möchte eine Welt die reiner ist als diese. Weil Ursachen zu den guten und schlechten Seiten von Ihnen, mir, Mutter Theresa und Hitler geführt haben, muss er eine Ursache bereitstellen, die nun eine bessere Welt – die beste Welt von allen! – herbeiführt. Diese Ursache ist, nach Aussage des Textes, das Gelübde. Doch was beinhaltet das „Gelübde“?

[Dieses perfekte Gelübde], das er [erst] nach fünf Äonen des Nachsinnens [voll] erfasst hatte, bekräftigte er nochmals [vor allen Wesen]: „Der Ruf meines Namens soll in den Zehn Richtungen gehört werden!“

Das geht natürlich viel zu schnell. Bemühen wir uns um reines Textverständnis, nicht um ein Urteil darüber! Die Ursache für die beste aller Welten ist, so heißt es, ein Namensruf, und der Bodhisattva selbst sorgt dafür, dass dieser Namensruf geschieht und überall in der Welt gehört wird. Das heißt letztendlich: Er schafft zu 100 Prozent die Ursache des Rufens, er ruft ihn also in gewisser Weise selbst.

Was er ruft sind zwölf Lichtnamen. Die folgende Stelle könnte man auch so übersetzen, und dann ist sie eigentlich näher am Großen Sūtra übersetzt:

Er sendete aus [den Namen Buddha] des Unermesslichen Lichts, [Buddha des] Grenzenlosen Lichts, [Buddha des] Ungehinderten Lichts.. usw.

Verstehen Sie nun, warum der Text bis hierher noch einmal das Nembutsu ist? Der Buddha ruft die Namen „Buddha des Unermesslichen Lichts“ usw. Deshalb versteht man schon das erste Nembutsu KI MYŌ MU RYŌ JU NYO RAI besser, wenn man das [Ich nehme], das die Übersetzer immer hinzuerfinden weglässt.

Zuflucht zum Tathāgata des Unermesslichen Lebens!

¹ Ich bin in diesen Gedanken dem Theologen und Hamann-Forscher Oswald Bayer verpflichtet, der im EKO-Haus einen Vortrag gehalten hat. Siehe insbesondere Bayer, Oswald: *Zeitgenosse im Widerspruch. Johann Georg Hamann als radikaler Aufklärer* (München: Piper, 1988)

² Aus heutiger Sicht scheint diese „kopernikanische Wende“ etwas Neues zu sein. Aber ist es nicht genau Shinrans Haltung, wenn er sagt: „When I consider deeply the Vow of Amida, which arose from five kalpas of thought, I realize that it was entirely for the sake of myself alone“? Sagt Dōgen etwas anderes: 授記ハ自己ヲ現成セリ。 „Das Geben der Voraussage macht das Selbst gegenwärtig“? Auch im Westen dachte Anselm von Canterbury in dieser Richtung: *Fides quaerens intellectum*, und nicht umkehrt *Intellectus quaerens fidem!*

Das ist ein Aufruf, nämlich mit den Worten Shinrans der „(wörtl. kaiserliche) Befehl, den das Grundgelübde zur Einladung ausruft“ (本願招喚之勅命 *hongan shōkan no chokumei*).³ Dieser Aufruf geht in seinen Variationen in alle Himmelsrichtungen und darum erhalten alle Wesen (*yorozu no ujō* よろづの有情)⁴, also auch alle diejenigen, die davon nichts ahnen, Licht, Licht und nochmals Licht.

Das Nembutsu bedeutet also nicht: „Schau, Buddha, nun hast du mich überzeugt. Ich nehme Zuflucht zu Dir, weil ich die Gründe dafür verstanden habe.“ Und der Buddha antwortet dann: „Brav, nun hast du dich meiner Bedingung endlich gebeugt, und deshalb rette ich dich.“

Das wäre nichts als eitle Rede! Denn was steht im Text denn von uns und unseren Ambitionen? Welche Gründe sollten wir denn schon haben? Unsere Erziehung, unsere hohe Kultur oder weil wir Omas Liebling waren? Wir haben schlechte Gründe.

„Mit dem Herz unser eigenen Kraft kann man das Land des Buddha des Unergründlichen Lichts nicht erreichen“ Nur mit dem Herz, das sich der anderen Kraft anvertraut, erreicht man das. Darum macht sich einer, der stolz von sich behauptet: „Ich glaube dies und jenes“ etwas vor. Er stößelt ein paar Worthülsen zusammen, die er nicht versteht. Das Wörtchen *shin* von *shinjin* verträgt verträgt das „Ich“ nicht. Ich habe noch nie in einem Shin-buddhistischen Originaltext einen Satz gelesen, in dem das Wort „Ich“ *ware* (我 oder ワレ) das Subjekt und „vertrauen/glauben“ *shin* (信) etc. das Verb gewesen ist. Wenn man in Shinran-Texten diese Wörter mit technischen Mitteln einfärbt, so erkennt man, dass sie immer weit auseinanderstehen. Shinran spricht entweder vom „Ich“ oder vom „Vertrauen“. Die zwei Wörter scheinen sich gegenseitig abzustößen, sie sind unvereinbar wie Feuer und Eis.

Der Bodhisattva schafft den Grund. – So jedenfalls sagt es der Text.

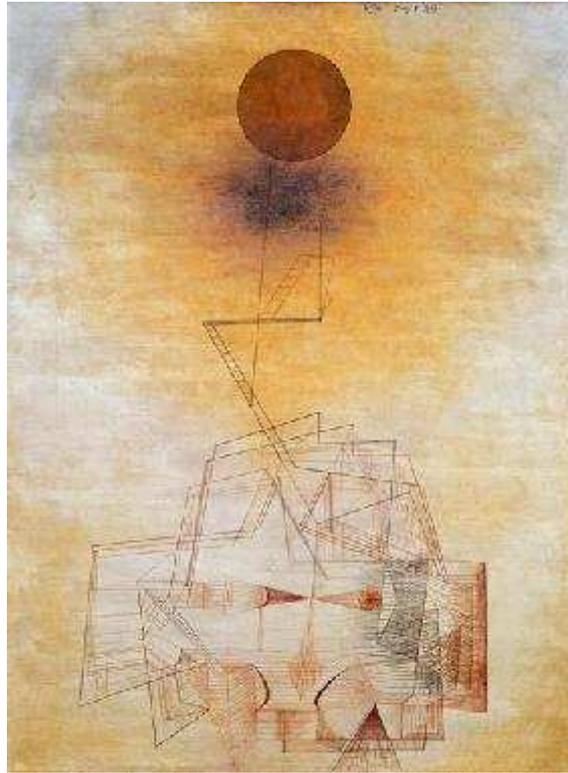
³Kyogyoshō monrui II,34. CWS „The command of the Primal Vow calling to and summoning us“ (T.83, 594c19)

⁴Mida Nyorai myōgōtoku 3, JSS I, 728. CWS S.655

T2675_83.0915a12: リトナルコトアルヘカラス
T2675_83.0915a13: ツキニマタ人ノイハク。五逆ノ罪人。十
T2675_83.0915a14: 念ニヨリテ往生ストイフハ宿善ニヨルナ
T2675_83.0915a15: リ。ワレラ宿善ヲソナエタラムコトカタ
T2675_83.0915a16: シ。イカデカ往生スルコトヲエムヤト
T2675_83.0915a17: コレマタ癡闇ニマトエルユヘニ。イタツ
T2675_83.0915a18: ラニコノウタカヒヲナス。ソノユヘハ。宿
T2675_83.0915a19: 善ノアツキモノハ。今生 **1** ニモ善根ヲ修シ。
T2675_83.0915a20: 惡業ヲオソル。宿善スクナキモノハ。今生 
T2675_83.0915a21: ニ惡業ヲコノミ。善根ヲツクラス。宿業ノ
T2675_83.0915a22: 善惡ハ。今生ノアリサマニテ。アキラカニ
T2675_83.0915a23: シリヌヘシ。シカルニ善心ナシ。ハカリシ
T2675_83.0915a24: リヌ。宿善スクナシトイフコトヲ。ワレラ
T2675_83.0915a25: 罪業オモシトイフトモ。五逆オハツクラ
T2675_83.0915a26: ス。善根スクナシトイフトモ。フカク本願
T2675_83.0915a27: ヲ信ゼリ。逆者ノ十念スラ宿善ニヨルナ
T2675_83.0915a28: リ。イハムヤ盡形ノ稱念。ムシロ宿善ニヨ
T2675_83.0915a29: ラサラムヤ。ナニノユヘニカ。逆者ノ十念
T2675_83.0915b01: オハ宿善トオモヒ。ワレラカー生ノ稱念 
T2675_83.0915b02: **2** オハ宿善アサシトオモフヘキヤ。小智ハ
T2675_83.0915b03: 菩提ノサマタケトイエル。マコトニコノ
T2675_83.0915b04: タクヒカ
T2675_83.0915b05: ツキニ念佛ヲ信スル人ノイハク。往生淨
T2675_83.0915b06: 土ノミチハ信心ヲサキトス。信心決定シ
T2675_83.0915b07: ヌルニハ。アナカチニ稱念ヲ要トセス。經
T2675_83.0915b08: ニステニ乃至一念トケリ。コノユヘニ。
T2675_83.0915b09: 一念ニテタレリトス。遍數ヲカサネムト 
T2675_83.0915b10: スルハ。カヘリテ佛ノ願ヲ信セサルナリ。 
T2675_83.0915b11: 念佛ヲ信セサル人トテオホキニアサケリ。
T2675_83.0915b12: フカクノシルト
T2675_83.0915b13: マツ專修念佛トイフテ。モロモロノ大乘
T2675_83.0915b14: ノ修行ヲステテ。ツキニ一念ノ義ヲタテ
T2675_83.0915b15: テ。ミツカラ念佛ノ行ヲヤメツ。マコトニ
T2675_83.0915b16: コレ。魔界タヨリヲエテ。末世ノ衆生ヲタ
T2675_83.0915b17: フロカスナリ。コノ説トモニ得失アリ。往
T2675_83.0915b18: 生ノ業一念ニタレリトイフハ。ソノ理マ
T2675_83.0915b19: コトニシカルヘシトイフトモ。遍數ヲカ 

Seite aus dem elektronischen Taishō-Tripitaka. Eine Passage aus Seikaku Hōins „Yuishinshō“ (Essenz des reinen Vertrauens). Eingefärbt sind die Begriffe „Ich“ (hier meistens wir) und Vertrauen. Die Wörter kommen nur in getrennten Sätzen vor, sie gehören verschiedenen Bedeutungszusammenhängen an. „Ware(ra)“ (Ich, wir) gehört zum Kontext Karma/Samsarawelt, „shin“ (vertrauen) zum Kontext des Gelübdes.

II Zweite Meditation – Paul Klee: „Die Grenzen des Verstandes“



Klees Werk stammt aus dem Jahr 1927. Es war das Jahr vor Klees Ägyptenreise. Klee lebte damals in Dessau, wo er enge Verbindungen zu den Schöpfern des Bauhauses hatte. Die goldenen Zwanziger Jahre waren auf ihrem Zenit, aber in Deutschland war dieser schon überschritten, Hitler trat nach seinem Redeverbot erstmals wieder in München auf.

Wie bei vielen Arbeiten Klees zögert man, dieses Bild eine abstrakte Komposition zu nennen, obwohl man es so sehen könnte. Auf den ersten Blick ist vor allem die obere Hälfte des sandsteinfarbenen grundierten Bildes eine gegenstandslose Komposition. Man sieht einen schwarz umrandeten Kreis, der mit seinem warmen Farbton – es ist ein mit Ocker abgedecktes Purpurrot – an eine altägyptische Sonnendarstellung erinnert. Darunter befindet sich ein verschwommener dunkelbrauner Schatten. Er lässt sich nur unbestimmt abgrenzen gegenüber dem ockergelben Halo, der ihn und den größten Teil der oberen Bildhälfte, einschließlich des Kreisgebildes, umhüllt und in ein mildes Licht setzt.

Zu dieser oberen Hälfte steht die untere in deutlichem Kontrast. Scharfe, mit einem Lineal gezogene Tuschlinien bilden hier eine geschlossene Struktur, in der klare Winkel vorherrschend sind. Die Linien sind purpurrot oder schwarz, wie die Kreisstruktur der oberen Bildhälfte. Sie sind oft parallel geführt, so dass der Eindruck von verwinkelten Bändern entsteht. Obwohl der perspektivische Raumeindruck, den sie andeuten, sich am Ende immer als widersprüchlich erweist, versucht der Betrachter doch etwas Räumliches darin zu erkennen, und wird wohl in den meisten Fällen schon nach wenigen Augenblicken fündig: man glaubt die Züge eines schmalen menschlichen Gesichts zu erkennen. Deutlich sind Augen, Mund und Nase

auszumachen. Beide „Augen“ bündeln die Lichtstrahlen hinzu einem zentralen Punkt, und insbesondere das linke Auge verrät, dass diese Bündelung in einer Art Linse geschieht. Jede Linie führt in ihrer Verlängerung zu dieser Mitte hin, so wie in einem Physikbuch die Lichtstrahlen auf ihrem Weg in den Brennpunkt gezeichnet werden.

Wer ist hier dargestellt? Ist es eine Mensch-Maschine, ein Roboter, ein Descartesches Zirbeldrüsen-Umschaltwerk? Oder hat sich etwa – kühne Vorstellung – der Künstler selbst auf eine kubistische Art und Weise dargestellt? Hat man nicht den Eindruck, dass sich die Augen, so unnatürlich sie sind, starr und forschend auf eine Stelle am rechts unteren Bildrand richten?

Dann aber fällt eine fragile Linienstruktur auf, die die untere Bildhälfte mit der oberen verbindet. Eine Art schräg gestellte Leiter führt auf einer mittleren Ebene. Von dort aus führt, scheinbar die Richtung ändernd, eine zweite Leiter in die Höhe. Aber sie erreicht nicht einmal das Schattengebiet. Nur zwei Linien machen sich direkt auf den Weg nach oben. Eine verliert sich, die andere aber erreicht die Kreisstruktur und verbindet sich mit ihrer schwarzen Umrandung. Klee hat dem Bild ein klares Thema zugeordnet: „Die Grenzen des Verstandes“. Es ist das messende, alles klar umreißende intellektuelle Vermögen des Menschen, das sich hier mit allen Insignien der Naturwissenschaft und Technik ein Denkmal setzt. Ein Geometer ist hier am Werk, der der sich selbst und alles andere misst. Die Vermessung des Menschen, die durch den Verstand geschieht, die Anthropometrie, schafft eine Fratze, ein ebenso scharfes wie lebloses Bild.

Der Verstand sucht weiter. Er möchte alles aufdecken, bis hin zur Quelle des Lebens und geht deshalb über den Menschen hinaus. Mühsam sind seine Konstruktionen und Strickleitern, aber sie erreichen die Quelle nicht. Kein Treppchen führt ganz nach oben. Nur eine einzige direkte Verbindung schafft den Weg bis zum Zentrum, und verbindet sich mit der schwarzen Umrandung. Damit erreicht der Verstand seinen Abschluss, aber er kann das eigentliche Ziel – das Leben selbst, ausgedrückt durch das Ockerrot, der Farbe des Blutes und des Sonnenuntergangs – nur umranden und gleichsam im Negativen fassen.

Wahrscheinlich haben die alten Ägypter als erste die überragende Bedeutung der Sonne und des Lichts als Symbol erkannt, und darin dürften alle eurasiatischen Kulturen in ihrer Tradition stehen. Die Farbe Ocker aber war, da sie an Blut erinnert, schon immer die Farbe des Lebens. Nicht erst die Ägypter stellten die Sonnenscheibe und den menschlichen Körper in dieser Farbe dar. Ocker im Kontrast zu Schwarz findet sich schon in den Höhlen von Altamira.



In der Armana-Zeit, als der Pharao Echnaton den Sonnengott Aton zur einzigen lebensspendenden Gottheit erklärte, ließen die Künstler aus dem Sonnenrund schwarze Lichtstrahlen ausgehen, die in schenkende, alles segnende Hände übergingen. Bei Paul Klee hingegen ist nur ein einziger schwarzer Strich das Bindeglied zwischen dem Ockerkreis und dem zweiten Zentrum, in welchem alles versinkt. Meint Klee wirklich, dass der Mensch die Grenzen des

Verstandes mit dem Verstand beschreiben kann? Kann der Verstand verstehen, dass er nicht alles versteht? Ist ein mathematisches Theorem, der Gödelsche Unvollständigkeitssatz etwa, der Weisheit letzter Schluss?

Im Gegensatz zu vielen anderen Bildern Klees vermittelt mir dieses keine Lebensfreude, es wirkt verbohrt und monströs. Klee hat viele Bilder geschaffen, die mit Kindesaugen gemalt sind und die Welt in einem heiteren Licht zeigen, dieses gehört nicht dazu. Es liegt etwas Verarmendes, Unlebendiges in seinem ganzen Ausdruck. Es ist die Bild gewordene Anmaßung. Ich bewundere es, aber ich würde es nicht in mein Wohnzimmer hängen.

III. Meditation: Das Außenstehen als Methode

Die Denkweise, die ich eingangs erwähnte, sich nicht als Urteiler über einen Text zu verhalten, sondern das Urteil gleichsam auszusetzen und sich nur zu fragen, was der Text über mich aussagt, ist wie ein Tor, durch das Menschen zu religiösen Menschen werden. Man muss es freilich etwas allgemeiner formulieren, denn es gibt auch Religionen, die keine Buchreligionen sind (und auch der Buddhismus ist in gewissem Sinne nur eine „Halb-Buchreligion“). Allgemeiner gesprochen, steht der Mensch in einer religiösen Tradition führt sie fort, noch ehe er sie hinterfragt. Das Leben läuft schon, noch ehe man darüber spricht. Man lernt eine mit der Religion zusammenhängende Lebensführung noch ehe man darüber reflektiert. Vielleicht treffe ich im Verlauf des Lebens eine Art „Entscheidung“ über die Religion, aber dies geschieht erst lange nachdem mir Begriffe wie „glauben“, „Buddha“ oder „umma“ auf irgendwelchen, von mir niemals vollständig zu reflektierenden Wegen zugänglich geworden sind.⁵

Obwohl oder gerade weil das so ist, gibt es das Projekt der Wissenschaft, nämlich den Versuch über die Religion zu reflektieren. Es gibt viele Wege sich wissenschaftlich mit der Religion auseinanderzusetzen – die Religionswissenschaft, die Textkritik, die Komparatistik usw., aber allen ist gemeinsam, dass sie das in der Religion Wesentliche nicht zu ihrem Gegenstand machen können. Das liegt daran, dass die Wissenschaft neutral sein muss. Es darf in ihr keine Rolle spielen, ob man dieser oder jener Religion angehört, oder wie man selbst gewisse religiöse Aussagen normativ bewertet. Auch wenn man ein Wissenschaftler eine religiöse Überzeugung haben sollte, darf er als Wissenschaftler die Anhänger seiner eigenen Religion nur als „Akteure“ schauen, ihr Tun und Lassen sind religiöse Phänomene unter anderen. Der religiöse Mensch ist nicht der Fragende in dieser Wissenschaft, sondern er ist das Objekt, so wie die Vögel das Forschungsthema der Ornithologie sind.

Zu Beginn des 20. Jahrhunderts waren die meisten Religionswissenschaftler noch bedeutende Theologen, etwa Nathan Söderblom, einer der ganz wenigen Geisteswissenschaftler, der für seine Arbeiten 1930 den Nobelpreis erhielt. Sein Fragen nach dem Wesen des Religiösen in den verschiedenen Religionen war wissenschaftlich, aber eben auch Teil seiner persönlichen Suche nach Gott. Die heutigen Religionswissenschaftler gehen mit der Neutralitätsforderung sehr weit. Wenn man das Studienbuch der Heidelberger Universität zum Thema „Religionswissenschaft“ einmal ansieht,⁶ so ist man überrascht, wie weit sich die Religionswissenschaft von ihren Herkunftsfächern, der „Theologie“ und auch der „Missionswissenschaft“ fortentwickelt hat. Keiner (sic!) der hier publizierenden Fachwissenschaftler zitiert in dem Buch auch nur einen einzigen Satz aus irgendeiner heiligen Schrift. Überspitzt formuliert, könnte ein fauler Student diese Art von Religionswissenschaft studieren, ohne je die Bibel, die buddhistischen Sūtren, den Koran usw. gelesen zu haben. Natürlich haben sich diese Fachwissenschaftler, die in der Veröffentlichung zur Sprache kommen, mit diversen religiösen Schriften beschäftigt, sie sind noch meistens

⁵ Im Shin-Buddhismus hat das „Schriftstudium“ einen sehr hohen Stellenwert, wie man sofort erkennt, wenn man Shinrans Schriften aufschlägt. Es ist aber nicht ganz so stark gewichtet wie im Christentum, insbesondere dem lutherschen. Der Buddhismus wurde erst lange nach dem Tod seines Gründers überhaupt zur Schriftreligion. Jahrhundertlang entwickelte sich der Kanon in einer Weise, wie es im Judentum oder Christentum oder im Islam undenkbar gewesen wäre. Die alten vorschriftlichen Religionen geben von Mensch zu Mensch eine Tradition weiter, und in gewissem Sinne gilt das auch noch vom Buddhismus. Die Eigenart des Buddhismus verschiedene Traditionszweige zu bilden, aber auch die Tatsache, dass in den meisten seiner Traditionen das Wort sehr stark an den Ritus gebunden bleibt, sind Zeugnis für seine „Halb-Schriftlichkeit“.

⁶ Stausberg, Michael (Hrsg.): *Religionswissenschaft* (Berlin: Walter de Gruyter, 2012)

Fachwissenschaftler anderer auf die Religion bezogener Disziplinen: hier aber sprechen sie nur *in abstracto* darüber. Sie reden über religiöse Medien, über Riten, die Assimilierung von fremden Religionen in bestimmten Kulturen usw. Aber sie reden nicht über Gott, über Buddha, über die Erlösung des Menschen. Darin, dass sie die heiligen Schriften der Schriftreligionen offenbar vollständig auszuklammern, liegt ihre Klugheit, die sie von Autoren der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts wie Söderblom deutlich unterscheidet. Würden sie nämlich in ein Gespräch über diese Texte eintreten, so müssten sie sich in ihre Deutung verwickeln. Sie könnten unmöglich ihren archimedischen Punkt behaupten, von dem aus sie die Religionen betrachten und fänden sich selbst bis zu einem gewissen Grad als „Akteure“ vor.

Jürgen Habermas, der Philosoph und Soziologe, hat dieser in der Religionswissenschaft vorherrschenden Haltung prägnant Ausdruck verliehen. Obwohl er der Religion keinesfalls ihre Bedeutung und Relevanz für die Gegenwart abstritt, bezeichnete sich selbst als „religiös unmusikalisch“. Vielleicht greift dies den alten Vergleich des Religionswissenschaftlers mit den Musikwissenschaftlern auf. Ein Musikwissenschaftler muss ja auch kein glänzender Musiker sein, um treffend in seinem Fach urteilen zu können. Allerdings: was einem Musikwissenschaftler doch wohl als ein gewisser Mangel ausgelegt würde, scheint einem Religionswissenschaftler gut zu stehen. Wie anders dachte man da noch im 19. Jahrhundert! Schleiermacher bezeichnete den „Mangel an religiöser Erregung“ als „Brutalität“. Er leugnete die Möglichkeit einer solchen Brutalität, denn „aus Nichts wird nichts, und was sich aus der Seele eines Menschen entwickeln soll, dazu muss ein Keim schon ursprünglich in ihr gelegen haben.“⁷ Nach Schleiermacher kann diese „Brutalität“ geschichtlich auch nirgends nachgewiesen werden.

Schleiermachers Lehre ist aus heutiger Sicht problematisch, weil ihm wohl kaum jemand in seinem Wissenschaftsprojekt einer christlichen Theologie folgen würde, die darauf hinausläuft, dass das Christentum „die vollkommenste fromme Gemeinschaft“ sei, „in welche alle anderen übergehen sollen“. Schleiermacher verengt den religiösen Diskurs auf seinen persönlichen Protestantismus, der von der Welt im frühen neunzehnten Jahrhundert noch wenig gesehen hatte.

Andererseits können wir uns Schleiermachers „Brutalität“ inzwischen sehr wohl vorstellen und sie ist auch historisch greifbar. Im frühen zwanzigsten Jahrhundert war der Sozialdarwinismus die leitende Ideologie, auf der zahlreiche faschistische und totalitäre Systeme gründeten. Ihren Vertretern kann man wirklich einen vollkommenen Mangel an religiöser Erregung unterstellen.

Habermas ist weit entfernt von solchen Niederungen. Aber angenommen, es gäbe die religiöse Person Habermas wirklich nicht, dann müsste er sich die Frage stellen lassen, ob er wirklich an einen vollkommen „religionsfreien“, „säkularen“ Diskurs glaubt. Wenn ja: wie kommt es denn, dass aus seinem Munde eine *offenbar* rein säkulare Rede sprudelt? Meint er denn wirklich, dass man von sämtlichen Begriffen der Sprache, die er verwendet, alle religiösen Kontexte, in den sie einmal gestanden haben, die religiösen Sprachspiele, aus denen sie sich entwickelt haben, verlustfrei lösen und sie rein säkular weiterverwenden kann? Selbst wenn diese progressive Sprache wie Magrittes Pyrenäenschloss vom Himmel gefallen wäre, stünde sie niemals außerhalb jeder Kritik.

Nur um ein einziges Beispiel zu nennen: Ist der Begriff „Verantwortung“, in dem man in den meisten Kulturen den Begriff des König Minos, des „Weltenrichters“ oder des Emma-ō

⁷ Schleiermacher, Friedrich: Der christliche Glaube 1821.1822. Studienausgabe Bd.1 (New York: De Gruyter, 1984) S.51

mithörte, in einer rein säkularen Sprache gut aufbewahrt? Was meinte Präsident Jacques Chirac als er 1995 die Atomtests auf den Mururoa-Atoll mit dem Satz anordnete: „Ich nehme Verantwortung dafür“? In welcher Weise sollte man ihn zur Verantwortung ziehen können, wenn in dreißigtausend Jahren dort Radioaktivität austritt?

Die Religion, wenn wir diesen neumodischen (oder atavistischen?) Begriff, der sich weder in der Bibel noch in den buddhistischen Sutren auffindet, einmal gebrauchen wollen, ist in der Sprache immer gegenwärtig, auch in allen säkularen Modesprachen – *per saecula saeculorum*. Man kann sie aus der Sprache extrahieren, so wie man Teile seines Gehirns, von denen man glaubt, dass sie nicht mehr zu einem passen, mit dem Skalpell entfernen lassen kann, aber dann ändert sich im Leben etwas.

Die Wissenschaft sollte eigentlich nicht zur Verarmung, sondern zum Reichtum führen. Gewiss, sie kann das Wesentliche der Religion nicht zu ihrem Gegenstand machen, da sie neutral ist, aber sie kann die Rede über das Wesentliche in Religion und die Traditionen, in denen es zum Vorschein kommt, zum Gegenstand machen. Sie kann beschreiben, wie man im mittelalterlichen Europa von Gott redete und wie er in einer Skulptur von Barlach anwesend ist, sie kann auch Shinrans oder Dōgens Buddhologie vor unserem geistigen Auge nachzeichnen. Sie kann sogar den Epochenbruch beschreiben, der zwischen Kants Religionsphilosophie und den Heidelberger Religionswissenschaftlern liegt. Nur wenige Mausklischee und die Sprach- und Bedeutungsspiele aller Zeiten liegen vor uns! Das ist die eigentliche Revolution in der Geisteswissenschaft, die wir erleben dürfen. Wir müssen nur zugreifen.

Insofern ist die Wissenschaft zwar von ihrer Methode her antagonistisch zur Religion, aber sie ist nicht unreligiös. Im Gegenteil, wenn die Wissenschaft, wie es Kant forderte, „in ihrem wahren Wert ein Organ der Weisheit“ sein soll, so dürfen die Wissenschaftler in ihrem Herzen nicht eine Schere ansetzen, sondern sie müssen die Traditionen, die sie als Gelehrte heute in so großem Umfange kennen lernen können, miteinander ins Gespräch bringen und sprudeln lassen.

Vorerst starren wir aber auf das Paradigma der klassischen Naturwissenschaft und Technik und beschäftigen uns mit „den religiösen Menschen da“ und ihren „Gehirnerfahrungen“. Regelmäßig bekomme ich von irgendwelchen Universitäten Anfragen wie die folgende, die ich nur anonymisiert habe:

Sehr geehrter Herr Nottelmann-Feil,

wir führen zurzeit unter Leitung von Prof. Dr. xxxxxx in der AE Sozialpsychologie der xxxx-Universität xxxxx eine Online-Umfrage zum Thema „Meditation, Selbstwahrnehmung und Wohlbefinden“ durch. Für die Studie suchen wir noch dringend Teilnehmende ab 18 Jahren, die meditieren. Es gibt keine Einschränkungen bezüglich der Meditationsart oder Meditationsdauer.

Ich bin online auf Ihre Internetseite gestoßen und möchte Sie herzlich darum bitten uns zu helfen, indem Sie die Informationen zu unserer Online-Umfrage an Interessenten Ihrer Gemeinschaft weiterleiten könnten, sofern es Ihnen zusagt.

Alle Teilnehmenden erhalten als Dankeschön unmittelbar im Anschluss ein Feedback zu Ihrer Meditation, u.a. über verschiedene Facetten Ihrer persönlichen Meditationserfahrungen.

Wenn wir Ihr Interesse geweckt haben und Sie an der Studie teilnehmen möchten, können Sie den Online-Fragebogen unter folgendem Link aufrufen:

xxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxx.xxxx.xx

Wir würden uns sehr freuen, wenn Sie uns dabei unterstützen, die Wirkungen von Meditation untersuchen zu können. Über eine Antwort würde ich mich sehr freuen. Dann würde ich Ihnen die Informationen auch als handliche Datei zukommen lassen können.

Mit freundlichen Grüßen
XXXXXXXXXXXXXXXXXX

Wie soll ich darauf antworten? Wie soll ich erklären, was Meditation bedeutet, und was die Buddhisten tun, wenn sie „meditieren“?

IV. Meditation: Anhalten, Nicht-Ergründen

Die Sūtren sind schwer verständlich. Aus Gründen, die ich hier übergehe, gibt im gegenwärtigen Japan außerhalb der buddhistischen Universitäten keine Tradition des Sūtrenlesens, die man der Kultur des Bibellesen in protestantischen Ländern vergleichen könnte. Das ist eine echte Schwäche des japanischen Buddhismus, denn es bedeutet nichts weniger, als dass für den normalen Gläubigen Shinrans Denken vollkommen unvertraut sind. Man liest allenfalls das Tannishō, aber könnte man sich vorstellen, dass sich evangelische Christen mit Luthers Tischreden zufrieden geben würden? Wenn sie es täten, würde sie Luther dafür sehr tadeln, und auch Shinran, der sein ganzes Leben lang nichts tat, als den einfachen Menschen Zeichen für Zeichen die Sūtren und ihre Kommentare nahezubringen, fände den gegenwärtigen Zustand in Japan sehr traurig. Die Menschen verehren ihn als großen, „japanischen“ Buddhisten, aber nichts in seinen Schriften legt nahe, dass er eine solche Verehrung wollte. Besser gesagt, wenn die Menschen lernen würden, mit Shinran zu denken, wenn sie von ihm das Nembutsu lernen würden, dann würden sie ihn verehren!

Aber auch die westlichen Buddhisten lesen die Sūtren eigentlich nicht. Es gibt handfeste Vorurteile gegenüber der Sūtrenlektüre. Angeblich ist sie nicht so wichtig, und wenn man ein Sutra mal liest, dann interpretiert man es gleich, ohne viel zu überlegen, aufs Geratewohl.

Die meisten Leute im Westen würden nach der Lektüre des Großen Sūtras gar nicht erkennen, dass es im Sūtra um den Namen geht, sondern würden das Sūtra vielleicht so nacherzählen:

Ein Schüler befindet sich bei einem Lehrer, der ihm die Welt erklärt. Der Schüler versteht, dass die Welt, so wie sie ist, unvollkommen ist und dass viel bessere Welten denkbar wären. Nach langem Nachdenken hat er eine Methode gefunden, wie man die beste aller Welten herbeiführen kann. Er gelobt seinem Lehrer, dies zu tun,

Der Schüler erklärt seine Methode anderen Menschen, die sie auch in die Tat umsetzen. (Es ist zum Beispiel eine psychologische Methode, die den Geisteszustand der Übenden verbessert.) Da die Schüler sich darum bemühen, werden sie glücklicher, und da es immer mehr glückliche Menschen auf der Welt gibt, wird die Welt insgesamt glücklicher. Schließlich hat jeder wahres Glück erreicht. Die Welt ist vollkommen, das Reine Land ist da.

Was ist an der Geschichte faul? Günther Grass sagte einmal: „Wo immer man den Menschen das ewige Glück verspricht, wird die Sache ideologisch.“ Das war gegen die kommunistische

Gesellschaftslehre gerichtet, die Grass als Utopie entlarvte. „U-Topie“ bedeutet „ohne Ort“: etwas funktioniert nur in Gedanken und sonst nirgendwo. Auch die verkehrte Nacherzählung des Sūtras ist in diesem Sinne utopisch.

Mit psychologischen Mitteln kann man das Verhältnis eines Menschen zur Gesellschaft verbessern, man kann ihn aus einer Depression herausholen usw. Aber man kann ihn nicht ewig glücklich machen. Glückliche und unglückliche Geisteszustände halten sich im menschlichen Leben ungefähr die Waage. Ayya Khema, die große Meditationslehrerin, sagte einmal in ihrer volkstümlichen Art: „Ein normaler Mensch hat etwa 50% Freuden und 50% Leiden, und wenn ein Mensch sehr viel Gutes im Leben macht, dann hat er vielleicht 60% Freuden und 40% Leiden. Mehr ist nicht drin.“ Kurzum, ebenso wenig wie das ideale Wirtschaftssystem den Menschen für immer glücklich macht, ebenso wenig wird es die ideale Psychologie erreichen, und wer meint, der Buddhismus sei eine Art Turbo-Psychologie, der befindet sich auf dem Holzweg. Gerade im Grenzbereich zwischen dem Buddhismus und der Psychologie tummeln sich die Sekten und „Psychoreligionen“.

Dieser Fehlversuch, den Buddhismus zu bestimmen, führt zu einer tiefen Fragestellung: Warum ist die Antwort auf das Leiden in der Welt im tatsächlichen Sūtra nicht eine Lehre, sondern ein Name? – Ich provoziere noch ein wenig: Was soll ein Name überhaupt? Es ändert doch gar nichts, wenn irgend jemand seinen Namen in die Welt hinausposaunt! Nur Sätze können die Welt verändern, denn man muss mindestens sagen können: „Aus A wird B.“, „Mach das so wirst du jenes erreichen.“ Aber ein Name ist nur ein Wort: er ist wie ein Punkt und nicht wie eine Linie.

Wir denken immer nur wie Paul Klee! Jemand hat die Welt gesehen, möglichst ihre ganze Komplexität; er hat sie mit raffinierten optischen Umleitungen in sein Zirbeldrüsen-Subjekt hineingezogen, hat sie irgendwie weiterverarbeitet und kann nun die Welt sehen und in optimaler Weise gestalten. Wenn er auch noch die Sonne – vielleicht die Buddhanatur – in sich hineinziehen kann, dann hat er die höchste Vollkommenheit erreicht – er sieht die Buddhanatur und ist erleuchtet.

Aber warum erzählt das Große Sūtra, und ich möchte behaupten: jedes buddhistische Sūtra etwas vollkommen anderes? Warum lehrt der Zen-Buddhismus, dass man diesen ganzen Prozess, durch den man die Welt in sich hineinsaugt und wieder ausspuckt, stoppen soll. Warum lehrt er das Nicht-Entzweien, die Nicht-Dualität? Warum ist „Anhaltendes Betrachten“ (shikan 止觀), die direkte Übersetzung für das Wort, das wir immer mit Meditation übersetzen? Welch ein Gegensatz zwischen beidem! Meditieren bedeutet: von Außen in eine Mitte gehen. Das lateinische Wort *meditari* bedeutet „ermessen, geistig abmessen“. Westliche Philosophen, allen voran Descartes, gebrauchten das Wort. Aber im anhaltenden Betrachten gibt es kein Gehen. Es gibt überhaupt kein Gehen, wo Nicht-Dualität ist.

Ist der Buddhismus eine Lehre, ein –ismus? Ist das Christentum eine Lehre, ein Christismus? Das Wort *bukkyō* 仏教 ist erst im Japan der Meiji-Zeit erfunden worden. In älteren buddhistischen Texten findet man allenfalls das Wort *butsudō* 仏道 „Weg/dao des Buddha“ vor. Das Gegenteil zu *butsudō* ist *gedō* 外道, die „äußeren Wege“. Oft wird das mit „Heterodoxie“ übersetzt, als wären die, die sich auf den äußeren Wegen befinden Irrgläubige oder Ketzer. Aber diese harte, von der schmerzhaften Religionsgeschichte des Westens überlagerte Bedeutung gibt es in buddhistischen Schriften meistens nicht. *Gedō* sind z.B. alle Götterlehren Indiens, und damit ist nicht gesagt, dass die Götter Indiens nicht existieren, dass

ihr Kult in die Hölle führt, oder dass man ihre Priester umbringen soll wie die Priester des Baal. Die Götter existieren und ihr Kult führt in den höheren Bereichen, vielleicht sogar im Brahmahimmel, nur eben nicht ins Nirwana bzw. zur Erleuchtung.⁸

Vielleicht ahnen wir hier, was *gedō* ist. *Gedō* sind alle Wege außerhalb des Kreises, den Paul Klee gemalt hat, alle Wege die eine Dualität enthalten, die nicht in der Vollkommenheit der Weisheit (*prajñāpāramitā*) steht. *Gedō* ist die Wissenschaft, die das Unergründliche übersehen muss. *Gedō* ist die Meditation, die man für dies und jenes tut, die im Extremfall eine psychodelische Methode ist, mit der man Entspannung, Intuition, visionäre Einsichten erkaufen will. *Gedō* ist auch alles, was die Religion zu einer bloßen Ethik herabstuft.⁹ Sogar die Shin-buddhistischen Zeremonien sind *gedō*, wenn sie nicht voll und ganz das Nembutsu sind, und dasselbe gilt auch von diesem Vortrag.

Alle Leitern, alles Ergründen, alles Hoch- oder Hinabsteigen führt nicht zum höchsten Erwachen. Und trotzdem ist unser Leben, wenn wir es denn „Alltag“ nennen wollen, erfüllt, wenn wir es der Wissenschaft, der Meditation und dem guten Handeln widmen. Man kann sich ein Leben, das zum höchsten Erwachen führt, kaum ohne diese Dinge vorstellen.

„Der Weg ins Reine Land ist leicht, und doch ist kein Mensch da.“, heißt es im Großen Sūtra. Das menschliche Leben ist ständiges Hin-und Hergehen, ein nicht enden wollendes Kämpfen. Und dennoch gibt es etwas, was man nicht erkämpfen kann; etwas, was immer da ist, ohne dass man sich darum bemühen müsste, weil es kein Hindernis gibt, etwas was man nicht denken und eigentlich auch nicht erklären kann, etwas wo alles Suche aufhört, wo nie ein Suchen gewesen ist – und das ist in der Ausdrucksweise des Shin-Buddhismus, wie ich oben erklärt habe, der Namensruf.

⁸ Vgl Tannishō §7: 信心の行者には、天神・地祇も敬伏し、魔界・外道も障碍することなし。 “Vor einen Übenden des *shinjin* beugen sich die Götter des Himmels und der Erde in Verehrung, und die Marawelten und äußeren Wege stellen für ihn kein Hindernis dar.“ Die CWS übersetzt *gedō* gerne mit „nonbuddhists“.

⁹ Christliche Geistliche klagen darüber, dass sie nur noch als Sozialarbeiter tätig sind, eine humanitäre Aufgabe nach der anderen durchführen, während die Spiritualität in ihrem Dienst, und vor allem in der öffentlichen Anerkennung, zunehmend absent ist. Papst Benedikt forderte darum eine „Entweltlichung“ der katholischen Kirche. Das ist, wenn man so will, ein katholisches *Gedō*-Argument.