

Spirituelle Praxis und das Wunder des Verstehens

Teresa Peter

„Even a common act like a persuasion which has convinced a man against his former convictions, may rightly be spoken of as a miracle. [...] Hence, in Buddhism, the miracle of teaching [...], which makes one realize the immortal Dhamma is regarded as far superior to other sorts of miracles.“¹

Das Wunder des Lehrens ist laut diesem Zitat anderen Wundern weit überlegen.² Ein Augenblick, in dem sich Lehren, Lernen und Verstehen wirklich ereignet, indem Überzeugungen sich wirklich verändern, ist einerseits ein gewöhnliches Ereignis und andererseits ein Wunder. Diesem Gedanken geht der folgende Artikel nach.

Dazu werde ich einige Zwischenergebnisse aus dem Forschungsprojekt „Doing Spiritual Theology“³ darstellen. Anhand dieser Darstellung werde ich kurz auf einige methodologische Aspekte des Forschungsansatzes der Kommunikativen Theologie eingehen und abschließend eine Verbindung zum Rahmenthema „Kairologie – Zeichen der Zeit“ herstellen, indem ich kurz reflektiere, inwiefern die dargestellten Zwischenergebnisse aus dem Projekt einen Beitrag zum Rahmenthema leisten können.

1. Zur Verbindung von Spiritualität und Epistemologie

Zum Einstieg in die Frage der Verbindung von Spiritualität und Epistemologie will ich zwei kurze Erlebnisse schildern, welche mir zu denken geben und welche mir geeignet erscheinen, die Wichtigkeit dieser Frage zu veranschaulichen. Das erste Erlebnis ereignet sich in einem Gesprächskreis im Rahmen des Forschungsprojekts der Analytischen Theologie⁴. Es kommt die Frage auf, ob der propositionale Gehalt der Überzeugung „Jesus Christus ist auferstanden“ richtig oder falsch sei und in weiterer Folge wird nach (angemessenen bzw. unangemessenen) Rechtfertigungsgründen für diese Überzeugung gesucht. Ich persönlich habe Mühe, mit dem Gespräch Schritt zu halten, kommt beim Wort „Auferstehung“ in mir doch mein seit vielen Jahren andauernder Suchprozess danach zum

¹ B. Buddhadasa, *Christianity and Buddhism* (Bangkok 1967), 101.

² Es ist mir nicht bekannt, woran Ajahn Buddhadasa denkt, wenn er hier von anderen Wundern spricht. Mir scheint es in diesem Zusammenhang bemerkenswert zu sein, dass er das Lehren als Wunder bezeichnet und damit eine hohe Wertschätzung für dieses Ereignis ausdrückt, das nicht als selbstverständlich sich ereignend angenommen werden kann. Die Frage, welche anderen Wunder es – neben dem Wunder des Verstehens – noch geben könnte und inwiefern sie einander über- bzw. unterlegen sind, will ich hier bewusst offen lassen.

³ Das Projekt „Doing Spiritual Theology“ wird vom Fonds zur Förderung wissenschaftlicher Forschung (FWF) finanziert und an der Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck im Zeitraum von 2011-2016 durchgeführt. Die zentrale Forschungsfrage des Projekts ist die Frage nach dem Verhältnis von existentieller Glaubenspraxis und intellektueller Glaubensreflexion in der christlichen ignatianischen und in der buddhistischen Vipassanā Tradition. Vgl. <http://www.uibk.ac.at/systheol/teresa-peter/forschung/> (Stand: 31. Juli 2013).

⁴ Am Institut für Christliche Philosophie der Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck wird seit einigen Jahren ein internationales Forschungsprojekt zur Analytischen Theologie durchgeführt. Vgl. <http://www.uibk.ac.at/analytic-theology/> (Stand: 31. Juli 2013). In Rahmen dieses Artikels ist es nicht möglich, auf die mannigfaltigen Chancen und Schwierigkeiten einzugehen, welche durch die Zusammenarbeit von analytisch geprägten und kontinental geprägten Philosophen und Theologen sichtbar werden. Die Schilderung dieses kurzen Erlebnisses soll jedoch die sehr unterschiedliche Herangehensweise von fragend-suchenden Menschen verdeutlichen.

Klingen, was Auferstehung vielleicht bedeuten könnte. Sprechen wir wirklich über dasselbe, wenn wir das Wort „Auferstehung“ verwenden? Suchen wir nach derselben Art des Verstehens?

Das zweite Erlebnis, das ich hier schildern will, besteht eigentlich nur aus einem einzigen Foto, das ein Journalist in einem muslimisch geprägten Land geschossen hat und das mir eines Morgens in einer Tageszeitung entgegenblickt und mich betroffen macht. Es zeigt Menschen, die in einer Art Demonstration durch die Straße ziehen. Sie wirken emotional erregt, rufen irgendetwas, was das Bild nicht hörbar machen kann, und tragen Schilder und Plakate in ihren Händen. Auf einem dieser Schilder steht geschrieben: „Jesus is not son of God. He is a Prophet of Islam“. Ist diese Aussage richtig oder falsch? Muss ich als Christin dem entgegen halten, dass Jesus Christus sehr wohl der Sohn Gottes ist? Muss ich als Gläubige nicht viel mehr ein Leben lang versuchen zu verstehen, was das Geheimnis des Gott-wird-Mensch für mich, für uns bedeuten kann?

Dies sind nur zwei kleine Ausschnitte aus meinem Leben, die mich – neben vielen anderen – immer wieder an die Frage heranführen, was mit dem Verstehen religiöser Einsichten eigentlich gemeint ist, wie sich diese Art des Verstehens ereignen kann, was dafür förderlich und was dafür abträglich ist und in welchem Zusammenhang das Verstehen religiöser Einsichten mit der religiösen Praxis, mit dem eigenen spirituellen Übungsweg steht.

Ich gehe im Erforschen dieser Fragen von der Grundintuition aus, dass es einen Zusammenhang zwischen Spiritualität und Epistemologie gibt, dass spirituelle Praxis nicht ausschließlich dazu dienen kann, verstandene Einsichten zu verinnerlichen und umzusetzen, sondern dass spirituelle Praxis selbst immer wieder neu verstehen lernen meinen kann. Wenn ich hier das heutzutage viel benutzte Wort „Spiritualität“ verwende, halte ich mich an die Definition des LThK, das die Entfaltung gelebter Spiritualität als den „Zusammenklang der drei Faktoren Tradition, Gegenwartsmentalität und persönliche Spiritualität“⁵ beschreibt.

In meinem Forschungsvorgehen – und das inkludiert auch die Auswahl der Forschungsthematik – fühle ich mich dem Ansatz der Kommunikativen Theologie⁶ verbunden, da dieser Stil theologischer Forschung mir aus folgenden Gründen hilfreiche Elemente zur Verfügung zu stellen scheint. Durch den Ansatz der Kommunikativen Theologie, welcher stark auf die Lehre der Themenzentrierten Interaktion von Ruth C. Cohn (1912-2010) rekurriert und diese im theologischen Kontext fortschreibt, wird die Idee eingebracht, dass sich theologische Einsichten nicht ausschließlich aus Bibel, Tradition und heiligen Texten (zusammengefasst als Dimension „Biblische Zeugnisse in lebender Vermittlung und andere religiöse Traditionen“) generieren, sondern dass drei weitere Dimensionen, jene der persönlichen Lebens- und Glaubenserfahrung, jene der zwischenmenschlichen Erfahrung und jene der Kontexterfahrung⁷, eine theologiegenerierende Funktion übernehmen.⁸ In der Sprache der Themenzentrierten

⁵ J. Sudbrack, Spiritualität: LThK IX, 852-860, hier 857.

⁶ Zu weiteren Reflexionen zum Ansatz der Kommunikativen Theologie in dieser Ausgabe der ZKTh vgl. auch die folgenden Beiträge: M. Juen, ???; M. Kraml, ??? und M. Scharer. Multiple religiöse Identität. Klischee, Krisenphänomen oder Zeichen der Zeit?

⁷ Die Dimension der Kontexterfahrung (bzw. der Globe-Faktor in der Sprache der TZI) unterscheidet sich meiner Ansicht nach insofern von den drei anderen Dimensionen (bzw. Faktoren) als sie durch diese hindurch sichtbar wird. Der Kontext prägt die individuelle Erfahrung, die zwischenmenschliche Erfahrung und die Zeugnisse der (religiösen) Traditionen.

⁸ Vgl. *Forschungskreis Kommunikative Theologie* (Hg.), Kommunikative Theologie. Selbstvergewisserung unserer Kultur des Theologietreibens (Wien 2006), 60-74.

Interaktion (TZI) wird diese Achtsamkeit auf alle vier dieser verschiedenen Lernorte (Es, Ich, Wir, Globe) durch die Unterscheidung zwischen diesen vier Orten einerseits und dem Thema andererseits verdeutlicht. Das Thema der TZI ist mit keinem der vier Orte identisch, sondern entsteht durch die immer wieder neu sich ereignende Verbindung dieser Orte.⁹ Dadurch werden sowohl eine statische Fixierung als auch eine orientierungslose Beliebigkeit verhindert. Im theologischen Kontext und mit Blick auf meine eingangs angeführten Erlebnisse könnte das dazu führen, dass die Frage nach der Bedeutung von Auferstehung oder nach dem Geheimnis des Gott-wird-Mensch sich ebenfalls im Geflecht dieser vier Dimensionen immer wieder neu erschließen kann. Die TZI versucht durch die (optionengeleitete) Verbindung der vier Faktoren, „lebendiges Lernen“¹⁰ zu ermöglichen und sucht damit meiner Ansicht nach ebenfalls nach Möglichkeiten, dem Wunder des Verstehens Raum zu geben.

In der theoretischen Begründung und Beschreibung der Kommunikativen Theologie werden sieben Optionen¹¹ als für kommunikativ-theologisches Arbeiten bindend angegeben, eine davon ist die „Option für die Contemplatio und das Mystisch-Mystagogische“. In diesem Zusammenhang heißt es im Grundlagentext der Kommunikativen Theologie: „Es gehört zur Charakteristik kommunikativ-theologischer Prozesse, dass der Stille und der Kontemplation, dem Gebet und dem Feiern nicht nur Räume am Rande eröffnet werden, sondern dass sie substantiell in die Prozesse gehören und Orte theologischer Erkenntnis sind. Damit eröffnet sich der Kommunikativen Theologie eine theologische Einsichtsmöglichkeit, die auf die mystische Erfahrungsdimension hin offen bleibt und mystagogische Zugänge des Glaubens bewusst wahrnimmt.“¹² Meiner Ansicht nach stellt diese Option zunächst eine Ahnung in den Raum und positioniert sich positiv dazu, ohne genauer einzuholen, wie die Verbindung von Kontemplation bzw. Mystisch-Mystagogischem und theologischer Erkenntnisgewinnung praktiziert und gedacht werden könnte. An diesen Punkt schließt das Projekt „Doing Spiritual Theology“ an und versucht – u. a. unter Bezugnahme auf buddhistische Gesprächspartner – diesbezüglich weitere Überlegungen und Erfahrungen ins Gespräch zu bringen.

2. Inspirationen aus der buddhistischen Welt

Es folgt nun die Darstellung einiger Beiträge aus dem buddhistischen Bereich, welche die Frage nach dem Verhältnis von spiritueller Praxis und dem Verstehen religiöser Inhalte

⁹ Vgl. M. Schneider-Landolf, Thema: M. Schneider-Landolf – J. Spielmann – W. Zittersbarth (Hg.), Handbuch Themenzentrierter Interaktion (TZI) (Göttingen 2009), 157-163; vgl. *Forschungskreis Kommunikative Theologie*, Selbstvergewisserung, 118-122. Leider wird diese meiner Ansicht nach sowohl für die TZI als auch für die Kommunikative Theologie elementar wichtige Unterscheidung durch Überlegungen zum Es in der Kommunikativen Theologie, wie sie im 2012 erschienen Buch von Bernd Jochen Hilberath und Matthias Scharer dargestellt werden, zwar nicht aufgegeben, aber verwischt. Vgl. B. J. Hilberath – M. Scharer, *Kommunikative Theologie. Grundlagen – Erfahrungen – Klärungen* (Ostfildern 2012), 142-150 und 235-241.

¹⁰ D. Stollberg – M. Schneider-Landolf, *Lebendiges Lernen: Schneider-Landolf – Spielmann – Zittersbarth* (Hg.), Handbuch Themenzentrierter Interaktion, 147-153.

¹¹ Dabei wird zwischen den von der TZI übernommenen und theologisch weitergeschriebenen Optionen (bzw. Axiomen) und genuin theologischen Optionen unterschieden. Zu ersteren zählen die folgenden drei Optionen: (1) Der Mensch in Beziehung – verfügt und frei, (2) Schöpfung und Inkarnation begründen Ehrfurcht und Respekt und (3) Begrenztheit und Ausweitung der Grenzen angesichts des universalen Heilswillens Gottes; zu den vier genuin theologischen Optionen zählen: (1) Option für die Gelassenheit angesichts aller Machbarkeitsphantasien, (2) Option für die Armen, (3) Option für das „Dranbleiben“ auch wenn nichts mehr geht und (4) Option für die Contemplatio und das Mystisch-Mystagogische. Vgl. *Forschungskreis Kommunikative Theologie*, Selbstvergewisserung, 94-113.

¹² *Forschungskreis Kommunikative Theologie*, Selbstvergewisserung, 112.

thematisieren. Dazu kommen zunächst die beiden thailändischen Mönche und Lehrer (aus der Theravāda-Tradition), Ajahn Buddhadasa und Ajahn Chah, zu Wort. Anschließend stelle ich einige Zwischenergebnisse aus der qualitativ-empirischen Untersuchung meines Forschungsprojekts dar, in welcher Menschen mit buddhistischer Weltanschauung befragt wurden, die einerseits einen Zugang zur buddhistischen Praxis und andererseits einen Zugang zum intellektuellen Umgang mit ihrer eigenen Tradition besitzen.

Ajahn Buddhadasa (1906-1993)

Ajahn Buddhadasa¹³ kommt als junger thailändischer Mönch 1928 erstmals und einige Jahre später nochmals nach Bangkok zum Studium der buddhistischen Lehre, da ein akademischer Grad für die Karriere in der Mönchsgemeinschaft (*sangha*) eine Voraussetzung ist. Beide Male jedoch hält es ihn dort nicht lange, weil er spürt, dass er in diesem Milieu der buddhistischen Lehre nicht auf angemessene Art wirklich näher kommen kann. 1932 erlebt Ajahn Buddhadasa seine große Konversion, er verlässt Bangkok endgültig, zieht sich im Süden Thailands in der Nähe seines Heimatortes in eine waldige Gegend zurück und ändert seinen früheren Namen mit folgender Begründung: „Ich weihe dies mein Leben und diesen meinen Körper dem Herrn Buddha. Ich bin ein Knecht Buddhas, der Buddha ist mein Herr. Aus diesem Grund heiße ich nun ‚Buddhadasa‘. (28. August 1932)“¹⁴. Nach einigen Jahren des Lebens in der Natur und der Einsamkeit schließen sich ihm einzelne Mönche an. Nach und nach entwickelt sich der Ort zu einem Kloster (Wat Suan Mokkhabalarama, dt.: Der Hain der befreienden Macht) und zu einem Anziehungspunkt für Laien und später auch für Menschen aus dem Westen. Ajahn Buddhadasa interpretiert die gesamte Theravāda-Lehre im Licht zeitgenössischer Ansichten und konkreter Erfahrungen. Er verbindet die Mönchsrolle eines traditionellen Waldmönchs mit Fokus auf der asketischen Praxis mit jener eines Stadtmönchs mit Fokus auf der Lehre. Ajahn Buddhadasa stirbt am 8. Juli 1993.¹⁵ In der Folge stelle ich die folgenden drei epistemologisch relevante Punkte aus Ajahn Buddhadasas Lehre dar: (a) die spirituelle Krankheit und die Beobachtung des eigenen Geistes, (b) Leutesprache und *Dhamma*-Sprache und (c) *suññatā* und der leere Geist.

(a) Die spirituelle Krankheit und die Beobachtung des eigenen Geistes

Ajahn Buddhadasa spricht von einer spirituellen Krankheit, von der alle Menschen befallen sind. Der Erreger dieser Krankheit sind die geistigen Verunreinigungen, in deren Zentrum immer das Gefühl von ich/mein bzw. wir/unser steht. Die Menschen fühlen sich entweder von etwas angezogen (Gier, Begehren), abgestoßen (Hass) oder sind zwischen diesen beiden Reaktionen hin- und hergerissen (Täuschung). Die Konsequenz aus dieser Krankheit ist, dass die Menschen die Dinge falsch sehen und in weiterer Folge falsch denken, sprechen und handeln. Diese Krankheit befällt also zu allererst die epistemologischen Fähigkeiten des Menschen. Die Heilung kommt durch das *Dhamma*¹⁶, das allerdings innerlich – und nicht nur

¹³ Vgl. <http://www.suanmokkh.org/> (Stand: 31. Juli 2013).

¹⁴ H.-B. Zöllner, Buddhadasa Bhikkhu (1906-1993). Buddhismus im Garten der Befreiung (Frankfurt am Main 2006), 36.

¹⁵ Vgl. Zöllner, Buddhadasa Bhikkhu, 17- 39; vgl. P. A. Jackson, Buddhadasa. Theravāda Buddhism and modernist reform in Thailand (Chiang Mai 2003), 9-16 und 275-298.

¹⁶ Unter *Dhamma* wird häufig die Lehre des Buddha verstanden. Ajahn Buddhadasa weitet dieses Verständnis aber aus und spricht von vier Aspekten des *Dhamma*: „1. die Natur an sich, 2. das Gesetz der Natur, 3. die Pflicht, die im Einklang mit dem Gesetz der Natur ausgeführt werden muss, 4. die Früchte oder der Nutzen, der

äußerlich – eingenommen werden muss.¹⁷ Die konkreten Wege zur Behandlung, welche von Ajahn Buddhadasa angegeben werden, sind: Kontemplation des Selbst auf dem Hintergrund des Paticcasamuppada (Lehre des bedingten Entstehens) sowie Kontemplation der Sinnesobjekte und der angenehmen Gefühle als Illusion mit den Charakteristika Vergänglichkeit, Nicht-Befriedigung (Leiden) und Nicht-Selbst.¹⁸

Ajahn Buddhadasa interpretiert das Paticcasamuppada¹⁹ als einen innerpsychischen Prozess, der sich im Laufe eines Lebens – und sogar eines Tages – immer wieder abspielen kann. Die spirituelle Krankheit besteht darin, in ihm gefangen zu sein. Die Befreiung von der spirituellen Krankheit meint dann folglich aus diesem Prozess auszubrechen, und dazu eignet sich der Übergang zwischen dem Paticcasamuppada-Glied *phasa* (Kontakt) und dem Glied *vedana* (Empfindung) oder aber der Übergang zwischen dem Glied *vedana* (Empfindung) und dem Glied *tanha* (Durst bzw. Begehren).²⁰

Obwohl der menschliche Geist nach Ansicht Ajahn Buddhadasas eigentlich ursprünglich rein ist, hat er eine starke Tendenz, sich in die Dynamiken des Paticcasamuppada verwickeln zu lassen und dann innerhalb der eigenen Empfindungen zu denken. Deshalb muss der Geist immer wieder gereinigt werden, die Verschmutzungen müssen wie mit einem Besen hinausgekehrt werden.²¹ Diese Geistesbeobachtung und -entwicklung geschieht systematisch durch das Training gemäß den vier Tetraden. Dabei dienen die ersten drei Tetraden (Beobachtung des Körpers, der Empfindungen und des Geistes) der Vorbereitung des Geistes, damit er sanft genug wird, um dann in der vierten Tetrade das *Dhamma* untersuchen zu können. Auf dieser Grundlage können dann auch wieder intellektuelle Studien betrieben werden.²²

(b) Leute-Sprache und *Dhamma*-Sprache

Ajahn Buddhadasa geht von zwei Welten der Wahrnehmung, des Wissens und der Sprache aus. Neben der Umgangssprache, der physisch fundierten Sprache, „people language“ oder „everyday language“, welche gebraucht wird, um sich über weltliche Erfahrungen zu verständigen, gibt es die Sprache der Religion, die „dhamma language“ oder die „dharmic language“, welche der Verständigung über nicht greifbare Dinge dient und für deren Verstehen die eigene geistige Entwicklung eine Voraussetzung darstellt. Mit diesem sprachtheoretischen Hintergrund kann Ajahn Buddhadasa in der Folge viele zentrale buddhistische Ausdrücke, aber auch alltagsweltliche Worte überraschend neu und anders interpretieren.²³

durch die Erfüllung dieser Pflicht erwächst“. (B. *Buddhadasa*, *Anāpānāsati*. Die sanfte Heilung der spirituellen Krankheit (München 2002), 17).

¹⁷ Vgl. B. *Buddhadasa*, *Heartwood of the Bodhi Tree*. The Buddha's Teaching on Voidness (Boston 1994), 9-11.

¹⁸ Vgl. *Buddhadasa*, *Heartwood of the Bodhi Tree*, 79-88.

¹⁹ Das Paticcasamuppada ist die Lehre des bedingten Entstehens. Diese Lehre umfasst zwölf Glieder, die in einem wechselseitigen Verursachungsverhältnis stehen. Es finden sich im Buddhismus unterschiedliche Interpretationen dieser Lehre. Oft wird diese Lehre so interpretiert, dass sie sich über drei Menschenleben erstreckt. Ajahn Buddhadasa widerspricht dieser Interpretation. Vgl. B. *Buddhadasa*, *Paticcasamuppada*. Practical Dependent Origination (Bangkok 2002), 1-31 und 65-66.

²⁰ Vgl. *Buddhadasa*, *Heartwood of the Bodhi Tree*, 80-81; vgl. *Zöllner*, *Buddhadasa Bhikkhu*, 108.

²¹ Vgl. B. *Buddhadasa*, *I and Mine* (Bangkok 2007), 307-313.

²² Vgl. *Buddhadasa*, *Anāpānāsati*, 49-101.

²³ Vgl. B. *Buddhadasa*, *Zwei Arten von Sprache*. Eine Analyse von Begriffen der Wirklichkeit (Surat Thani ²2002), 15-18; vgl. *Zöllner*, *Buddhadasa*, 83-97.

In der *Dhamma*-Sprache kommen seiner Ansicht nach theoretisches Wissen und praktisches Können zusammen. Rein innerhalb des intellektuellen Zugangs kann diese Sprache nicht gesprochen werden. Der *Dhamma*-Sprache geht es sowohl um die Erkenntnis des Zusammenhangs der Dinge als auch um eine religiöse Erfahrung und um die persönliche Befreiung.²⁴ Doch selbst die *Dhamma*-Sprache kann über das wahre *Dhamma* nichts aussagen, sondern kann nur den Weg aufzeigen, der uns zum wahren *Dhamma* führt.²⁵

Wissen bzw. verstehen bedeutet in der *Dhamma*-Sprache nicht, dass bestimmte Dinge studiert oder gehört wurden. Diese Art von Wissen, welche auf äußerlichem Studieren oder auf dem Aufnehmen von Informationen beruht, ist noch ein unvollständiges Wissen. Während „wissen“ oder „verstehen“ in der Alltagssprache also mit lesen, zuhören, nachdenken oder vernünftig urteilen assoziiert wird, meinen diese Worte in der *Dhamma*-Sprache so etwas wie das Realisieren des Zu-Erkennenden im eigenen geistigen Vollzug. Ajahn Buddhadasa macht das am Beispiel „to know *suññatā*“ deutlich. Um *suññatā* zu verstehen, muss es sich in unserem Geist manifestieren. Alles, was wir auf diese tiefe Art wissen und verstehen, kann dann als spirituelle Erfahrung bezeichnet werden.²⁶

Die beiden Sprachen korrespondieren bei Ajahn Buddhadasa mit zwei Arten des Lernens, mit dem äußeren bzw. mit dem inneren Lernen. Ajahn Buddhadasa plädiert stark für das innere Lernen, für das Lernen vom lebendigen Körper und vom lebendigen Geist und nicht ausschließlich aus Büchern oder von Zeremonien.²⁷

(c) *Suññatā* und der leere Geist

Suññatā, *nibbāna* und *anattā* sind drei Begriffe, welche von Ajahn Buddhadasa jeweils als Herz oder Essenz des Buddhismus verstanden werden. Sie stehen in einem engen gegenseitigen Bezug bzw. überlappen sich deren Bedeutungen. *Suññatā* kann einerseits die grundlegende Natur aller Dinge meinen und andererseits die Qualität eines fortgeschrittenen Geistes, der nicht mehr begehrt und ergreift. Letztlich kann nur ein solcher Geist, *suññatā* als Objekt erkennen. Die Qualität des Geistes ist notwendige Voraussetzung für das Erkennen.²⁸ *Nibbāna* meint abgekühlt sein, in jenem Sinn, dass man nicht mehr erhitzt ist von Ich- und Mein-Identifikationen (oder Wir- und Unser-Identifikationen).²⁹ Die Lehre von *anattā* schließlich will darauf hinweisen, dass sich in unserem Bewusstsein nicht eine unveränderbare Entität befindet, die denkt und fühlt, sondern dass das Bewusstsein als ein kontinuierlich sich veränderndes Phänomen zu begreifen ist und wir daher nicht an unangemessenen Ich-Vorstellungen anhängen dürfen.³⁰

Nichts, was auch immer es ist, sollen wir ergreifen oder uns daran anklammern³¹, sondern es gilt einen leeren Geist zu entwickeln bzw. zu jener Leerheit des Geistes zurückzufinden, welche jedem menschlichen Geist eigentlich zugrunde liegt. Nur ein solcher Geist, der die

²⁴ Vgl. Zöllner, Buddhadasa, 89.

²⁵ Vgl. Buddhadasa, Zwei Sprachen, 53.

²⁶ Vgl. Buddhadasa, Heartwood, 57-64.

²⁷ Vgl. Zöllner, Buddhadasa, 86.

²⁸ Vgl. Buddhadasa, Heartwood, 59-65.

²⁹ Vgl. Buddhadasa, Anāpānāsati, 112-113; vgl. Buddhadasa, I and Mine, 39-43.

³⁰ Vgl. B. Buddhadasa, The Buddha's doctrine of Anattā. A Comparative Study of Self and Not Self in Buddhism, Hinduism and Western Philosophy (Surat Thani 2002), 50-61.

³¹ Dieser Satz wird von Ajahn Buddhadasa häufig als Herz des Buddhismus bezeichnet. „Nothing whatsoever should be clung to as ‚I‘ or ‚mine‘.“ Vgl. Buddhadasa, Heartwood, 29.

Selbstzentriertheit zu überwinden vermag, der selbst – zumindest ein Stück weit – *suññatā*, *nibbāna* und *anattā* realisiert hat, ist fähig zu tiefem, scharfem Denken und angenehmem Arbeiten. Der leere Geist ist gleichzeitig der Weg, um *suññatā* zu verstehen und die Realisierung von *suññatā*. Erkenntnis und Selbsterkenntnis sind zutiefst miteinander verbunden.³² Solange ein Geist mit Begehren und Anklammern erfüllt ist, steht das tatsächliche Potential des Geistes nicht zur Verfügung bzw. wird der Geist in die Irre geleitet. Letztlich geht es um ein „doer-less doing“ oder ein „walker-less walking“³³.

Erlösung und Verstehen hängen für Ajahn Buddhadasa eng zusammen. Fundamentale Lehren sind jene, welche auf die Überwindung von *dukkha* (Nicht-Befriedigung) zielen und diese können nur gleichzeitig verstanden und realisiert werden.³⁴ In der Überwindung von Ich- und Mein-Identifikationen liegt das Verstehen der buddhistischen Lehre. Um den wirklichen Buddha, das wirkliche *Dhamma* und die wirkliche *sangha* kennenzulernen, ist es notwendig den eigenen Geist kennenzulernen; ansonsten handelt es sich lediglich um „Parrot Triple Gems“³⁵. Wenn von Buddha die Rede ist, dann ist damit eigentlich nicht ein physischer Körper oder eine historische Person gemeint, sondern der reine, klare und ruhige Geisteszustand des wahren Buddha. Auf diesem Verständnis basierend kann die Allgegenwärtigkeit des Buddha vertreten werden.³⁶

Ajahn Chah (1918-1992)

Ajahn Chah lebt seit seinem neunten Lebensjahr im Kloster. Mit zwanzig Jahren erhält er die höheren Weihen. Er studiert das grundlegende *Dhamma*, die Disziplin und andere Schriften und lebt einige Jahre als Wandermönch, bevor er sich 1954 in der Nähe seiner Heimatstadt im Nordosten Thailands niederlässt. Dieser Ort entwickelt sich zu einem wichtigen Kloster, zu Wat Pah Pong und heute gibt es davon weltweit 300 Töchterklöster. Ajahn Chah stirbt 1992, nachdem er die letzten zehn Jahre seines Lebens fast vollständig gelähmt ist und auch nicht mehr sprechen kann.

Ajahn Chah ist u. a. ein Schüler von Ajahn Mun, der im thailändischen Buddhismus eine wichtige Stellung einnimmt. Um die Mitte des 19. Jh. herrscht im thailändischen Buddhismus die Meinung, dass die hohen spirituellen Entwicklungen (wie *nibbāna* oder auch die *jhānas*) in diesem Leben nicht erreicht werden können. Ajahn Mun und andere in seinem Gefolge setzen sich dieser vorherrschenden Meinung entgegen und machen sich auf den Weg, das zu realisieren, was die buddhistische Lehre verspricht.³⁷ Aus Ajahn Chahs Lehre werde ich die folgenden drei epistemologisch bedeutsamen Punkte ansprechen: (a) echtes Forschen und echte Gelehrsamkeit, (b) die zentrale Bedeutung von Praxis und (c) die rechte Ansicht und „the one who knows“.

³² Vgl. B. Buddhadasa, Doing all Kinds of Work with an Empty-Free Mind, http://www.suanmokkh.org/archive/pdf/12_VoidMind.pdf (Stand: 31. Juli 2013).

³³ Buddhadasa, Heartwood, 94-95.

³⁴ Vgl. Buddhadasa, Heartwood, 4.

³⁵ B. Buddhadasa, The three Wishes of Buddhadasa Bhikkhu (Bangkok 2005), 143.

³⁶ Vgl. Buddhadasa, Anāpānāsati, 110.

³⁷ Vgl. A. Amaro, Introduction: A. Chah, The collected teachings of Ajahn Chah. Talks on daily life practice (Belsay 2011), iii-xx.

(a) Echtes Forschen und echte Gelehrsamkeit

Ajahn Chah unterscheidet zwischen weltlichen Studien oder „external study“ und buddhistischen Studien oder „internal study“.³⁸

Die weltlichen Studien, die sich auch Wissenschaft nennen, kennen seiner Ansicht nach kein Ende. Sie arbeiten mit logischen Schlüssen und helfen nicht bei der Überwindung von Nicht-Befriedigung (*dukkha*). Diese Art von Studien sind durch einen groben Geist gekennzeichnet. Denken ist in diesem Zusammenhang eigentlich ein Konzeptualisierungsvollzug oder ein Schöpfungsvollzug, es ist nicht mit Weisheit zu verwechseln. Wenn man sich ausschließlich intellektuell mit buddhistischen Themen beschäftigt, ohne zu üben, dann gelangt man zwar zu Wissen, verfügt aber nur über wenig Verstehen. Es entsteht eine leere Gelehrsamkeit, welche – weil sie ohne Praxis ist – nicht ausreicht. Diese Art von leerer Gelehrsamkeit kann sogar hinderlich sein, wenn man beispielsweise die Dinge, die man erfährt, aufgrund des Wissens sofort benennt und kategorisiert. Die buddhistische Lehre darf nicht auf diese weltliche, äußerliche Art studiert werden, was leider immer wieder passiert.³⁹

Für das Verstehen der buddhistischen Lehre ist es entscheidend, dass man, wenn man meditiert, die Bücher loslässt, denn nichts in ihnen korrespondiert genau mit der Wirklichkeit. Alles, was Existenz erlangt (auch Beschreibungen aus Büchern und Konzepten), ist mit einem Klumpen glühenden Eisens vergleichbar. Wenn man sich daran anhängt, verbrennt man sich und leidet.⁴⁰

Trotz dieser sehr skeptischen Haltung gegenüber theoretischem Wissen, kann Ajahn Chah an anderer Stelle wiederum darauf hinweisen, dass das Vertraut-Werden mit Theorie einerseits als erster Schritt sehr hilfreich sein kann und andererseits auch im Anschluss oder als Ergänzung zum inneren Studium angemessen sein kann. Obwohl denken also nicht Weisheit ist, kann es doch – gerade wenn es überschritten und losgelassen wird – zur Weisheit führen. Man darf allerdings nicht übersehen, dass es sich bei theoretischem Wissen (Konzepten und Sprachkonventionen) letztlich um bedingte Phänomene (*sankhāra*) handelt.⁴¹

Die zweite Art von Forschung, Studien und Gelehrsamkeit wird von Ajahn Chah buddhistische Studien oder „internal study“ genannt. Diese führen zum Loslassen, dazu, dass etwas an ein Ende kommt und gestoppt wird. Hier hat die Praxis einen sehr wichtigen Platz, was in der Folge dazu führt, dass das Wissen lebendig und klar wird. Es kommt zu echtem Verstehen. Bei dem von Ajahn Chah propagierten Loslassen handelt es sich nicht um ein dumpfes, naives Fallenlassen (es ist nicht das Loslassen eines Wasserbüffels⁴²), sondern um ein Loslassen, dem Wissen und sogar „attachment“ an dieses Wissen vorausgegangen sind. Diese Art von Forschung führt zur Weisheit und befähigt dazu, zu intellektuellem Bücherstudium und zu vertiefter Konzentration⁴³ zurückzukehren. Ohne Weisheit bergen

³⁸ Vgl. A. Chah, Just this much: A. Chah, The collected teachings of Ajahn Chah. Talks on formal practice (Belsay 2011), 261-262.

³⁹ Vgl. A. Chah, Being Dharma. The essence of Buddha's Teachings (Boston 2001), 111-112; vgl. A. Chah, Tuccho Pothila: Chah, Daily life practice, 173-184; vgl. A. Chah, Unshakeable Peace: Chah, Formal practice, 217-260, hier 229.

⁴⁰ Vgl. Chah, Unshakeable peace, 220-221.

⁴¹ Vgl. ebd., 242.

⁴² Vgl. ebd., 242

⁴³ In der buddhistischen Tradition wird zwischen der Weisheitsmeditation (*vipassanā* oder *pañña*) und der Konzentrationsmeditation (*samādhi*) unterschieden. Zur Frage des Verhältnisses dieser beiden Meditationsformen (bzw. dieser beiden Lebenshaltungen) besteht eine lange und umfangreiche Diskussion. Ajahn Chah vertritt die Ansicht, dass eine übersteigerte Praxis von Konzentrationsmeditation, welche nicht

sowohl das Bücherstudium als auch die Konzentrationsmeditation Gefahren, welche die Menschen ins Begehren und ins Anhaften hineinführen können.

Die innere Art des Studiums führt über die Beobachtung und Schulung des Geistes, denn es ist notwendig nach innen zu blicken, damit das Verstehen feiner, sensibler werden kann. Dazu werden zunächst die fünf Sinne (Auge, Ohr, Nase, Zunge, Körper) verschlossen bzw. werden die Sinnesreize reduziert, damit der Geist durch Aufmerksamkeit (*sati*) und Wissensklarheit (*sampajañña*) beobachtet werden kann. Es geht nicht in erster Linie darum zu denken und zu fühlen, sondern darum, das eigene Denken und Fühlen zu analysieren.⁴⁴

(b) Zentrale Bedeutung von Praxis

Bei Ajahn Chah kommt der Praxis des *Dhamma* die zentrale Bedeutung schlechthin zu. Ohne Praxis ist es nicht möglich, das *Dhamma* wirklich zu verstehen und zu leben. Wenn man die Bedeutung der Praxis einmal erlebt hat, dann ist das mit nichts mehr vergleichbar. Dabei ist zu beachten, dass Praxis nicht gleichbedeutend mit formaler Sitz- oder Gehmeditationen ist, sondern dass es letztlich um die Haltung der Praxis geht, welche in jedem Moment, in welchem der Geist auf ein Sinnesobjekt trifft und eine angenehme oder unangenehme Empfindung aufkommt, geübt werden kann und soll. In jedem Moment kann *dukkha*, die Ursache von *dukkha*, das Ende von *dukkha* und der Weg zur Beendigung von *dukkha* erkannt werden. Es kann hilfreich sein, Bücher zu studieren, aber die Erfahrungen der Praxis überschreiten die Theorie.⁴⁵

In der Praxis ist Beständigkeit entscheidend, wir dürfen uns nicht nach unseren Stimmungen oder Befindlichkeiten richten.⁴⁶ Die Praxis zielt letztlich nicht darauf ab, das Leben schwierig zu machen, sondern darauf uns zu innerem Frieden zu führen. Trotzdem hat die Praxis aber auch mit Leiden zu tun, weil wir in der Praxis gegen unsere Gefühle und gegen unsere Verunreinigungen vorgehen müssen. Zu üben bedeutet also auch Mut zu haben, etwas aufs Spiel zu setzen; was aufgrund von Vertrauen und Glaube möglich wird.⁴⁷ Auch der Verstand ist für die Praxis wichtig, denn wir sollten nicht an abergläubischen Praktiken festhalten, sondern überlegen, ob etwas, das wir gehört haben, Sinn macht. Das Ziel der Praxis ist das Loslassen und nicht das Erreichen (eines bestimmten Zustands).⁴⁸

Die Atem- und die Körpermeditation sind wertvolle Werkzeuge der Praxis. Dabei geht es nicht um eine äußerliche Betrachtung, sondern um ein inneres Verstehen-Lernen dieser Phänomene, d. h. man muss sie unter den Perspektiven von Unbeständigkeit, Nicht-Befriedigung und Nicht-Selbst sehen lernen.⁴⁹

mehr in Balance mit der Praxis der Weisheitsmeditation steht, ebenso zum Hindernis des Verstehens werden kann, wie ein übersteigertes intellektuelles Studium.

⁴⁴ Vgl. Chah, *Being Dharma*, 77, 87-88 und 185; vgl. A. Chah, *The peace beyond: Chah, Daily life practice*, 9-19, hier 12.

⁴⁵ Vgl. A. Chah, *In the dead of night ...: A. Chah, The collected Teachings of Ajahn Chah. Talks on renunciant practice* (Belsay 2011), 87-104, hier 94.95; vgl. A. Chah, *Living in the world: Chah, Daily life practice*, 165-172, hier 165-166; vgl. Chah, *Unshakeable peace*, 255-260.

⁴⁶ Vgl. A. Chah, *Reading the natural mind: Chah, Formal practice*, 31-33; vgl. A. Chah, *Steady practice: Chah, Formal practice*, 75.

⁴⁷ Vgl. Chah, *In the dead of night*, 97 und 101-104; vgl. Chah, *Unshakeable peace*, 243.

⁴⁸ Vgl. A. Chah, *Toward the Unconditioned: Chah, Formal practice*, 173-189, hier 187-188; vgl. A. Chah, *The four noble truths: Chah, Daily life practice*, 153-163, hier 161.

⁴⁹ Vgl. Chah, *Peace beyond*, 11-12.

Konzentrationsmeditation und Weisheitsmeditation⁵⁰ gehören untrennbar zusammen, nur in der Sprache können sie getrennt werden. Wenn wir die Gelassenheit und den Frieden, den wir durch die *samādhi*-Meditation erreicht haben, anwenden, um bestimmte Dinge zu kontemplieren, dann entsteht Weisheit und das ist dann *vipassanā*. Neben *samādhi* und *vipassanā* ist das ethische Verhalten (*sīla*) der dritte entscheidende Faktor. Die Entwicklung jedes Faktors verstärkt die Entwicklung der jeweils anderen. Wenn diese drei Faktoren schwach sind, dann werden die geistigen Verschmutzungen gestärkt; wenn sie stark sind, werden die Verschmutzungen geschwächt. Tugend, Konzentration und Weisheit stellen nicht selbst die Essenz von *Dhamma* dar, sondern bilden den Weg dorthin.⁵¹

(c) Rechte Ansicht und „the one who knows“

Ajahn Chah ist der Ansicht, dass jeglicher spirituelle Fortschritt auf rechter Ansicht und rechtem Lebenswandel beruht. Diese beiden Dinge stellen das Fundament des Weges dar. Die rechte Ansicht hat einen intellektuellen und einen erfahrungsmäßigen Anteil (Weisheit). Rechte Ansicht meint, das Gesetz von Ursache und Wirkung (und damit verbunden die drei Existentialien des Seienden) zu verstehen und in einer damit einhergehenden Haltung zu leben (d. h. auf äußere und innere Phänomene nicht unangemessen zu reagieren). Die rechte Ansicht stellt das erste Glied des achtfachen Pfades dar. Wenn die rechte Ansicht vorhanden ist, dann folgen die restlichen Glieder von selbst; sie ist von entscheidender Bedeutung. Wenn die rechte Ansicht fehlt, dann wird Nicht-Befriedigung verursacht.

Rechte Ansicht bedeutet zu verstehen, dass Freude und Schmerz keinen Besitzer haben. Wenn wir das erkennen, dann ist eine Empfindung nur eine Empfindung und wir verlieren uns nicht in den Phänomenen. Die Abnahme der falschen Ansicht und die Zunahme der rechten Ansicht geschehen kontinuierlich. Solange die rechte Ansicht nicht im Sinne der Geistesentwicklung kultiviert wird, solange bleibt die Lehre äußerlich; selbst wenn man praktiziert, praktiziert man dann in Ignoranz.⁵²

Ajahn Chah unterscheidet zwischen zwei Arten von Geist, dem konditionierten Geist, „the one who acknowledges“ oder „moving mind“, der von Begehren und Anhaften gefangen gehalten wird und auf Phänomene in Übereinstimmung mit eigenen Vorlieben reagiert, und dem nicht-konditionierten, freien Geist, „true mind“ oder „real mind“, der das Dhamma tatsächlich gesehen hat und die eigene Leerheit erkennt. Eigentlich wohnt diese zweite Art des Geistes immer schon in uns, sie ist uns angeboren. Es gibt also die Fähigkeit des Geistes zu wissen und zu sehen. Diese Fähigkeit ist aber oft verdunkelt und dann ist das, was wir zu wissen glauben, in Wahrheit nur eine Täuschung. Es macht den Menschen zum Menschen, dass er seinen Geist trainieren kann, dass er achtsam auf die Bewegungen und Wucherungen des Geistes achten kann. Das ist es, was das Paticcasamuppada lehrt.⁵³

Ajahn Chah spricht vom Geist oft auch in der Formulierung „the one who knows“ und meint damit Unterschiedliches. Manchmal ist damit einfach neutral der Geist gemeint, manches Mal aber auch der erwachte oder der trainierte Geist. Dieser erwachte Geist wird von Ajahn Chah mit Buddha identifiziert. Und manchmal meint Ajahn Chah damit auch so etwas, das quasi jenseits des Geistes ist und diesen deshalb trainieren kann. „The one who knows“ ist

⁵⁰ Vgl. Fußnote 43.

⁵¹ Vgl. *Chah*, Unshakeable peace, 220, 224-225 und 234-235.

⁵² Vgl. *Chah*, Being Dharma, 34-35 und 162; vgl. *A. Chah*, Suffering on the road: *Chah*, Renunciant practice, 175-203, hier 178.

⁵³ Vgl. *Chah*, Unshakeable peace, 1; vgl. *Chah*, Being Dharma, 157 und 184.

dann eine Art Supervisor, welcher die Geistphänomene beobachten kann und mit einer Instanz vergleichbar ist, die von verschiedenen psychologischen Zuständen wie von Gästen besucht wird. Diese kommen und gehen, „the one who knows“ sollte jedoch immer präsent sein, damit sich diese Zustände nicht einnisten können.⁵⁴

Zeitgenössische GrenzgängerInnen zwischen intellektuellem Zugang und spiritueller Praxis

Im Zuge des Forschungsprojekts „Doing spiritual theology“ wurden qualitativ-empirische Interviews⁵⁵ mit Personen buddhistischer Weltanschauung geführt, welche sowohl einen intellektuellen als auch einen erfahrungs- und praxisbasierten Zugang zu der buddhistischen Lehre besitzen. Im Anschluss an die Transkription und die Interpretation wurde eine komparative Analyse durchgeführt.⁵⁶ Vier ausgewählte Zwischenergebnisse dieser Studie werden in der Folge kurz dargestellt:

(a) Nicht wirklich Akademiker sein:

Dieser Punkt „Nicht wirklich Akademiker sein“ beruht auf der Wahrnehmung von Dynamiken, welche von meinen Gesprächspartnern als problematisch und das Verstehen behindernd eingeschätzt werden. Diese problematischen Dynamiken werden teilweise mit der Bezeichnung „das akademische System“ oder „die akademische Welt“ personifiziert. Dieses System bzw. diese Welt scheint zu handeln, sie interessiert sich einseitig für Sprache, Geschichte und Texte und wertet anderes, Erfahrung und Innensicht, ab. Trotzdem müssen sich in der akademischen Welt, im akademischen System auch positiv zu bewertende Dynamiken abspielen, da meine Gesprächspartner nicht zu einer völligen, wohl aber zu einer teilweisen Ablehnung dieses Systems kommen. „Die akademische Welt“, „das akademische System“ wird als zutiefst ambivalent dargestellt, was sich in Teilidentifikationen äußert („pretend academic“, „accidental academic“) oder in der Unterscheidung zwischen dem Innehaben einer akademischen Position und der Identifikation mit dem Akademiker-Sein.

An anderen Stellen zeigt sich jedoch eine weitere Verschärfung der Kritik am akademischen System. Diese Stellen deuten darauf hin, dass sich im akademischen System nicht nur förderliche und hinderliche Dynamiken die Waage halten, sondern dass die hinderlichen Dynamiken leicht die Oberhand gewinnen können, dass es eine Tendenz dazu gibt, sich von diesen steuern zu lassen. Das zeigt sich beispielsweise in der Entgegensetzung von „eine akademische Karriere machen“ oder „wirkliche Forschung betreiben“ sowie in der Einschätzung, dass je stärker akademisch etwas ist, desto mehr dadurch das Verstehen eingeschränkt wird. Das Akademische in Reinform wird tendenziell negativ bewertet, während vermutlich das „verschmutzte“ Akademische dem Verstehen eher förderlich wäre.

⁵⁴ Vgl. *Chah*, *Being Dharma*, 28-30 und 41.

⁵⁵ Insgesamt wurden elf Interviews geführt, von denen sieben ausgewertet wurden.

⁵⁶ Das qualitativ-empirischen Vorgehen dieser Studie orientiert sich einerseits an der dokumentarischen Methode nach Ralf Bohnsack und andererseits an Überlegungen zur Interpretation von Texten, wie sie von Paul Mecheril vorgelegt wurden. Vgl. *A.-M. Nohl*, *Interview und dokumentarische Methode* (Wiesbaden 2006); vgl. *P. Mecheril*, *Prekäre Verhältnisse. Über natio-ethno-kulturelle (Mehrfach-)Zugehörigkeit* (Münster 2003), 32-56.

(b) Sich selbst zurücknehmen:

Das Motiv des „Sich-selbst-Zurücknehmens“ zeigt sich in unterschiedlichen Kontexten. In der Lehre ermöglicht ein Sich-selbst-Zurücknehmen eine intuitive Wahrnehmung der Situation und der anwesenden Menschen und einen wirklichen Dialog. Im Forschungskontext wird eine Art von Erkenntnisgewinnung sichtbar, deren inspirierende Kraft gerade darin liegt, dass starke Ich-Empfindungen und unangemessene Identifikationen geschwächt werden. Das Ich tritt als gestaltende Instanz in bestimmten Phasen des Kreativitätsprozesses zurück.

Ein weiterer Aspekt erhält dieses Motiv in der Reflexion der angemessenen Gottesrede bzw. in der angemessenen Rede von *Dhamma*. Es gilt sich selbst immer wieder zurückzunehmen und sich daran zu erinnern, dass es sich beim *Dhamma* um eine Instanz handelt, welche in ihrer Allgegenwärtigkeit immer „beyond“ ist. Auch in der Beschreibung von eigenen Meditationserfahrungen gilt es Vorsicht walten zu lassen. Eine vorschnelle Beschreibung, Analyse und eine Fixierung der Erfahrungen verändern die Erfahrungen bereits auf eine Art und Weise, dass diese ihr volles Potential nicht mehr entfalten können und führen zu hinderlichen Ich-Mechanismen (Begehren nach Ansehen).

Wiederum eine andere interessante Facette dieses Motivs findet sich in der Deutung von eigener Erfahrung als allgemein-menschliche und nicht als individuell-einzigartige Erfahrung. Eigene Erfahrung meint das In-Kontakt-Sein mit Lebensvollzügen, welche für alle Menschen gelten, in der eigenen Erfahrung liegt die allgemein-menschliche Erfahrung, liegen die anthropologischen Konstanten.

Umgekehrt lässt sich festhalten, dass das „Sich-selbst-nicht-Zurücknehmen“ zum Hindernis im Prozess tieferen Verstehens werden kann. Leistungsdenken, Idealvorstellungen bzgl. der eigenen Person oder des eigenen Verhaltens sowie das Begehren nach schnellem (Meditations-)Erfolg erweisen sich als Stolpersteine und Blockaden im Verstehensprozess. Ein gewisses Maß an Skepsis den Vollzügen des eigenen Geistes gegenüber ist angebracht.

Die Bezugnahme auf eigene Erfahrung kann nicht nur weiterführend, sondern auch irreführend sein. Aus dieser Perspektive betrachtet kann es sich als äußerst hilfreich erweisen, über Wissen zu verfügen. Ideen und Wissen können sich als Befreiungsweg aus engen Denk- und Erfahrungswelten erweisen.

(c) Geistesbewegungen hinter den Geistesinhalten:

An vielen Stellen der Gespräche dokumentieren sich eine zunächst vielleicht überraschende Unterscheidung und damit verbunden eine entscheidende Verschiebung von Prioritäten. Es wird unterschieden zwischen den Inhalten, mit denen sich Menschen – in Lehr-, Lern- oder Forschungsprozessen – beschäftigen und den sich dahinter verbergenden Bewegungen und Vollzügen des Geistes. Sodann folgt die Bewertung, dass der Blick auf die (oft chaotischen) Bewegungen des Geistes in einem Verstehensprozess entscheidender ist als der Blick auf die Einzelinhalte. Es ist wichtiger, den Geist zu verstehen und für dessen Qualität Sorge zu tragen als den Geist dazu zu verwenden, um bestimmte Aufgaben zu erfüllen. Der Geist selbst soll verstanden werden, es ist nicht mehr der Geist, der bestimmte Dinge verstehen soll. Aufgrund dieser fundamentalen Neuordnung sind Selbsterkenntnis und Erkenntnis untrennbar miteinander verbunden, die Transformation der am Verstehensprozess beteiligten Personen ist unvermeidbar.

Der Blick auf die Geistesbewegungen hinter den Geistesinhalten hat noch weitere Konsequenzen. So wird die Wahl der zu erlernenden Inhalte sekundär, da die

Geistesbewegungen so gut wie an jedem Inhalt studiert werden können. Das Studium sogenannter profaner Inhalte kann zur tiefen spirituellen Übung werden, Menschen ohne besondere Ausbildung können zu inspirierenden Lehrmeistern werden. Eine weitere Konsequenz liegt darin, dass sich die Quantität des zu erlernenden oder zu bearbeitenden Materials drastisch reduziert. Langsamkeit, Gesättigt-Sein und häufige Wiederholung derselben Inhalte stellen sich ein. Es kommt zu einer subtilen, indirekten Art des Lehrens und Lernens.

(d) Aha-Erlebnis – Kreativität – Inspiration:

In mehreren Gesprächen wird von einem Phänomen berichtet, das sich mit dem Ausdruck „Aha-Erlebnis“ benennen lässt. Dahinter verbirgt sich ein Verstehensprozess, in dem Kreativität und Inspiration wichtige Rollen spielen. Wenn sich dieses Phänomen ereignet, dann blubbert etwas Neues, Unerwartetes hoch („bubble up“, „popped up by itself“). Das Phänomen des Aha-Erlebnisses steht zwischen den beiden Polen Gestaltbarkeit und Nicht-Machbarkeit. Es ist nicht machbar, ereignet sich aber im Zusammenhang mit bewusst gestalteter – und zwar auch durch Ideen gestalteter – Erfahrung. Es kann seinen Ursprung auch in einer Verbindung von intensiver Meditationspraxis und intellektueller Auseinandersetzung haben. Meditation kann als Werkzeug dienen, um Texte besser zu verstehen. Das Phänomen des Aha-Erlebnisses, welches letztlich vielleicht auch einfach ein Moment echten Verstehens ist, kann auch als Kommunikation beschrieben werden, als Kommunikation zwischen Menschen und/oder Kommunikation zwischen Menschen und Texten.

Verstehen meint in diesem Zusammenhang nicht das rein intellektuelle (punktuelle) Aufnehmen und Kombinieren von bestimmten Informationen, sondern es bedeutet einer Lehre in die Tiefe hinein zu folgen, in die hinein sie verweist bzw. eine Lehre nicht isoliert von jenem Rahmen zu verstehen suchen, innerhalb dessen sie erst ihren Sinn entfalten kann. Von außen betrachtet können Aha-Erlebnisse trivial aussehen, für jene Person, welche dieses Erlebnis macht aber, ist das, was sich ereignet, ganz entscheidend. Etwas oft Gehörtes, etwas sehr Vertrautes kann plötzlich anders und neu erscheinen.

Verstehen, Aha-Erlebnisse zuzulassen, Inspiration und Kreativität geschehen zu lassen setzt die Fähigkeit voraus, im unangenehmen Zustand der offenen Frage zu verweilen, und erfordert die Schwächung von unangemessenen Identifikationen.

3. Resonanz aus Sicht christlicher Theologie⁵⁷ und die Brücke zur Kaiologie

Inwiefern können die Beiträge von Ajahn Buddhadasa und Ajahn Chah sowie die Einsichten aus der komparativen Analyse bedenkenswerte Anfragen und Inspirationen für die Praxis der christlich-theologischen Erkenntnisgewinnung und Erkenntnistheorie darstellen?⁵⁸ Ich will

⁵⁷ In meinem Versuch als christliche Theologin eine Resonanz auf die dargestellten buddhistischen Einsichten zuzulassen und auszudrücken, fühle ich mich den von Franz Gmainer-Pranzl – im Rückgriff auf Bernhard Waldenfels – in seinem Beitrag eingebrachten Gedanken verbunden. „Fremdes zu erfahren heißt: von einem Anspruch getroffen zu sein, der zu einer Antwort herausfordert.“ (F. Gmainer-Pranzl, „... nicht mehr fremd ...“ (AG 21)? Die Wahrnehmung der „Zeichen der Zeit“ im Spannungsfeld von kultureller Entfremdung und christlichem Anspruch: ZKTh (2014), ???).

⁵⁸ Indem ich nicht-christliche Einsichten, Überlegungen und Erfahrungen zu berücksichtigen versuche, um christlich-theologische Fragestellungen zu bedenken, berührt mein Vorgehen die Thematik, welche Matthias

hier nur drei Punkte benennen, welche alle der weiteren Reflexion und Erprobung bedürfen, welche aber vielleicht auch eine gewisse Denkbewegung in Gang setzen können.

„Craving“ und „attachment“ als epistemologische Probleme oder die Entwicklung der Verstehensfähigkeit: Die buddhistischen Zeugnisse machen darauf aufmerksam, dass der menschliche Geist möglicherweise nicht einfach von vornherein zum Wahrnehmen, Erkennen und Verstehen geeignet ist, sondern dass es eine Tendenz, ja vielleicht sogar eine hohe Wahrscheinlichkeit gibt, dass er getäuscht wird. Diese Skepsis verbindet sich mit einer großen Aufmerksamkeit auf die Beobachtung geistiger Vorgänge und mündet in die Entwicklung von Strategien und Übungswegen, welche den Menschen näher zu einer Wahrnehmungsfähigkeit und Verstehensfähigkeit heranzuführen. Besonders Geistesprozesse, welche mit einem aus buddhistischer Sicht unangemessenen Ich-Verständnis zusammenhängen – wie „craving“ oder „attachment“ – gelten nicht ausschließlich als moralische, sondern in erster Linie als epistemologische Probleme. Dies erscheint mir als ein bedenkenswerter Gedanke, der auch für die Entwicklung einer christlichen spirituellen Theologie, die sich nicht vom Materialobjekt, sondern vom Formalobjekt her versteht, vieles anstoßen könnte.

Ausweg und konkrete Einübung: Der zweite Punkt betrifft den von buddhistischer Seite vorgeschlagenen Ausweg aus der beschriebenen Situation des Nicht-Verstehens und die konkreten Praxisanleitungen. Die buddhistischen epistemologisch relevanten Überlegungen bleiben keine abstrakten Ideen, sondern werden immer wieder unterbrochen durch konkrete Aufforderungen zur Praxis und durch konkrete Anweisungen, wie diese Praxis aussehen könnte. Dabei ist eine große Aufmerksamkeit für die Geistesbewegungen hinter den Geistesinhalten zu beobachten. Inwiefern würde es eine christliche (spirituelle) Theologie verändern, wenn die Gewichtung der Beachtung von Inhalt („fides quae“) und Vollzug („fides qua“) sich zugunsten des Vollzugs verschieben würde und welche konkreten Schritte dazu wären denkbar?

Zusammenhang von Erkenntnis, Selbsterkenntnis und Erlösung/Befreiung bzw. Verstehen als Prozess: Verstehen, im Sinne dessen, wie dieser Ausdruck hier verwendet wird, kann nicht äußerlich bleiben. Verstehen ist nicht neutrales Wissen, sondern impliziert eine innere Beteiligung, eine Realisierung, ja setzt dort sogar vorrangig an. Das Verstehen buddhistischer Einsichten ist damit notwendig verbunden mit Selbsterkenntnis und mit Fragen nach der Erlösung und der Befreiung aus einem Zustand der Nicht-Befriedigung.

Inwiefern können diese Überlegungen eine Bedeutung haben für den Themenkomplex der Kairologie? Willibald Sandler bringt in seinem Artikel ein Verständnis von „kairos“ ein, das zunächst stark an die Forschungen von Norbert Baumert⁵⁹ anschließt. „Kairos“ wird von Baumert und im Anschluss daran von Sandler u. a. als zündendes, aufblitzendes Ereignis oder als Treffer verstanden und weist einen Bezug zum Handeln Gottes auf. Während Sandler den

Scharer in seinem Beitrag bearbeitet; vgl. *Scharer*, Multiple religiöse Identität: ZKTh (2014), ????. Ich persönlich vermeide jedoch die Rede von einer multiplen religiösen Identität oder von Identität im Plural und bevorzuge die Rede von *einer* Identität („composite identity“) und *vielen* „belongings“, „affiliations“ oder „allegiances“. Dabei schließe ich mich an Amin Maalouf an. Er schreibt: „So am I half French and half Lebanese? Of course not. Identity can't be compartmentalized. You can't divide it up into halves or thirds or any other separate segments. I haven't got several identities: I've got just one, made up of many components in a mixture that is unique to me, just as other people's identity is unique to them as individuals.“ (A. *Maalouf*, In the name of identity. Violence and the Need to Belong (New York 2000), 2.)

⁵⁹ Vgl. N. *Baumert*, KAIPOΣ – ein Zeitbegriff?: N. *Baumert* (Hg.), Antifeminismus bei Paulus? Einzelstudien (Würzburg 1992), 357-446.

„kairos“-Begriff in der Folge stark christologisch in der Kategorie der personalen Begegnung interpretiert⁶⁰, legt sich von meinem Zusammenhang her nahe, den „kairos“ auch als Zusammentreffen im Sinne von Verstehen zu deuten.

Ein „kairos“ realisiert sich möglicherweise auch dann, wenn hinderliche Dynamiken soweit geschwächt sind, dass Kreativität, Inspiration und Aha-Erlebnisse Raum erhalten; also in einem Moment, in welchem sich das Wunder des Verstehens ereignet.

⁶⁰ Vgl. *W. Sandler*, „Die Zeit ist erfüllt“ (Mk 1,15). Kairos als Ereignis des in Christus angekommenen und angenommenen Gottes: ZKTh (2014), ???.