

IV. MICHAEL VON BRÜCK

## Verwehte Transzendenz?

Adaptionen des Buddhismus vor dem Hintergrund  
der europäischen Religionsgeschichte

### 1.

Der Begriff der Transzendenz suggeriert als Nomen einen Gegenstand, der bestimmbar wäre. Gerade dies aber wird durch den Begriff Transzendenz transzendiert. Mithin wäre Transzendenz das unaufhörliche Transzendieren, zuerst und vor allem der Transzendenz als möglichem Gegenstand des Bewusstseins selbst. Transzendenz ist eher ein Horizont, der das bezeichnet, was jenseits eines möglichen Verstehenshorizontes liegt. Dies ist kein Fixum, sondern das jeweils Andere. Alterität aber wird konstituiert als Gegenbereich zu dem je Eigenen bzw. der jeweiligen Identität. Sie ist ein Vorgang, kein Datum. Das Transzendieren ist als Vorgang jeweils in der Zeit, gebunden also an Koordinaten, die bestimmt oder zumindest bestimmbar sind. Transzendenz ist also abhängig von einer jeweils gedachten Immanenz. Natürlich kann man behaupten, dies sei nicht so. Doch beweist jede derartige Behauptung, die ja eine Relation voraussetzt, das Gegenteil.

Nun ist auch in der neueren religionswissenschaftlichen Diskussion im Ausgang von Niklas Luhmann ein Begriff von Transzendenz im Umlauf, der nicht auf metaphysische Konnotationen verweist, sondern als Transzendierung des Alltags verstanden wird. In diesem Sinne haben Rituale und Symbole in den Religionen Verweischarakter auf das, was das Alltägliche übersteigt, was also in der Imagination ein Anderes konstruiert, das dann wiederum die Gestaltungsbedingungen des Möglichen ausmacht. An diesen systemisch-hermeneutischen Begriff der Transzendenz oder besser des Transzendierens im Sinne der Auslotung des Möglichen möchte ich anknüpfen. Er schafft eine operationale Basis für Kommunikation, in der sich Gesellschaften über das Gegebene hinweg an Möglichem, Denkbarem oder Erhofftem orientieren, das Werte setzt. Damit ist die Phantasie als Gestaltgeber des Wirklichen angesprochen, als Raum der Kreativität.

In diesem Sinne möchte ich vorausschicken, dass Transzendenz, vor allem wenn man den Begriff im Zusammenhang des Buddhismus gebraucht, nicht eine bestimmte metaphysische Gegebenheit bezeichnen kann, sondern das Transzendieren des Gegebenen bedeutet. Was aber als Gegebenes gilt, ist wiederum im Buddhismus kontrovers entfaltet worden, und die Adaptionen des Buddhismus im Westen, d.h. die Rezeptionsgeschichte der buddhistischen Transzendenz, wie sie im Begriff *nirvana* kulmiert, ist selbst ein später Aspekt dieser buddhistischen Traditionsgeschichte in interkulturellen Horizonterweiterungen.

## 2.

Im frühen Buddhismus hat es eine bezeichnende Debatte über ein Grundproblem buddhistischer Philosophie gegeben. Wenn alles bedingt ist, und damit wandelbar (*anitya*) im Konnex des Entstehens in gegenseitiger Abhängigkeit (*pratityasamutpada*), wie kann dann das buddhistische Heilsziel etwas Unbedingtes sein? Wäre das *nirvana* nicht unbedingt, so wäre es abhängig, abhängig von einem Weg, von bestimmten Bedingungen usw. Was aber bedingt ist, ist zusammengesetzt, und was zusammengesetzt ist, ist nur vorläufig erkennbar, denn es wandelt sich ständig durch die und in den Wahrnehmungs- und Beurteilungsbedingungen des projizierenden Ich-Bewusstseins. Ein Verwehen dieses konstruierenden, besitzergreifenden Ich-Komplexes – und das ist ja *nirvana* – muss also die Bedingtheit aufheben. Und damit wäre *nirvana* das Unbedingte. Aber kann es dies geben, wenn doch die gesamte Wirklichkeit sich selbst konstituiert in gegenseitiger Abhängigkeit der ihr inhärenten Bedingungsmuster?

Interessanterweise haben christliche Theologen diese buddhistische Rede vom Unbedingten mit dem christlichen Begriff der Gnade verglichen.<sup>1</sup> Wäre das *nirvana* abhängig von Bedingungen, d.h. von einem Weg menschlichen Verhaltens, der durch Bemühung erschließbar wäre, so entspräche dies dem christlichen soteriologischen Problem der „Selbsterlösung“, das, übersetzt in die Sprache der Metaphysik, dem Problem der Transzendenzlosigkeit entsprechen würde. Denn was graduell erreichbar ist, kann nicht transzendent sein, sondern ist eine verschobene Immanenz. Auch eine Unterscheidung von quantitativer und/oder qualitativer Gradualität hilft nicht weiter, denn es bliebe zu erklären, wie denn der Qualitätssprung in das Transzendente erreichbar wäre. Transzendenz ist, mit Nikolaus Cusanus gesprochen, das, was jenseits der Mauer der Kontradiktionen liegt, das als absolutes *Non Aliud* auch jenseits relativer Alterität begriffen werden kann. Genau das ist auch die buddhistische Denkfigur, die in der Geschichte der buddhistischen Philosophie zahlreiche Konkretionen und Präzisionen erfahren hat. Man denke nur an die lange Debatte um das Problem der plötzlichen versus gradueller Erleuchtung, das den chinesischen Buddhismus wie ein roter Faden durchzieht. Das Ergebnis, kurz summiert, lautet: Der Durchbruch erfolgt von der Transzendenz her, er ist unvermittelt und kann nicht graduell erfolgen. Er ist der Einbruch des schlechthin Unsagbaren. Deshalb handelt es sich um das, was begriffliche Bestimmungen übersteigt, es ist leer von Substantialität in jeder Hinsicht (*sunya*). Wenn das Bewusstsein diese Wirklichkeit realisiert, handelt es sich um ein letztgültiges Erkennen, das jede relative Wirklichkeit übersteigt (*paramarthika*). Diese Realisierung ist die Leerheit (*sunyata*). Ist diese Einsicht vollzogen, muss nun freilich der Mensch nachträglich in gradueller Weise lernen, sein Leben von dieser Einsicht durchdringen zu lassen. Einfacher gesagt: Man kann die Erleuchtung nicht machen, sondern sie geschehen lassen. Buddhistische Philo-

<sup>1</sup> L. DE SILVA, Why Believe in God? The Christian Answer in Relation to Buddhism, Colombo 1970, 62; M. PALIHAWADANA, Is there a Theravada Idea of Grace, in: Dialogue NS 9, 1-3, 1982, 91-103.

sophie erklärt, was die Hindernisse für diese Realisierung sind und wie sie beseitigt werden können, aber das *nirvana* ist ein Bewusstseinszustand, der nicht „machbar“ ist. Das klassische buddhistische Bildwort dafür ist dieses: Es ist, wie wenn die Wolken vom Wind weggeblasen werden und nun plötzlich die Sonne erscheint, die jedoch immer da war. Die Wolken sind die begrifflichen Projektionskomplexe, namentlich die fälschliche Konstruktion des Ich als einer unabhängigen Existenz. Der Wind ist die philosophische Einsicht und die meditative Konzentration. Die Sonne ist das Transzendente, das, was immer schon ist, wenn auch verdeckt durch das Nichtwissen.

Transzendenz im Buddhismus? Eine Wirklichkeit, die mehr wäre als das Verwehen des empirischen Ich? Der Buddha jedenfalls hat auf die Frage, ob der *Tathagata* (der Buddha) nach dem Tod existiere oder nicht, die Auskunft verweigert. Sowohl für die Bejahung als auch für die Verneinung der Frage könne man Gründe anführen, die aber alle nicht überprüfbar seien. Auch das „sowohl-als auch“ wie ein „weder-noch“ ließen sich mittels logisch-begrifflichen Konstruktionen plausibel machen, ohne dass aber die Alternativen entscheidbar wären. Die Frage mit Schweigen zu beantworten, sei also völlig angemessen. Denn jede mögliche Antwort führe nur zu neuen Spekulationen, die im Zirkel der Begrifflichkeit verbleiben müssten. Der Buddha wolle aber nicht zu endlosen Spekulationen anleiten, sondern den Heilspfad lehren, der ein Bewusstsein herausbilden helfe, das die Frage selbst beantworten könne, und zwar durch eine Bewusstseinsbefahrung jenseits jeder möglichen affirmierenden oder negierenden Begrifflichkeit.

### 3.

*Nirvana* heißt wörtlich „verwehen“ oder „auslöschen“. Auslöschen der Existenz, gewiss. Aber was ist das? Es geht um Auslöschen der Begierde nach Sein in dem Sinne, dass Sein die Selbstbehauptung sich voneinander abkapselnder Identitäten darstellt, die dann miteinander in kontrastive und/oder synergetische Wechselwirkung treten. Der Buddhismus spricht aber diesen Entitäten Eigenexistenz (*svabhava*) ab, d.h. alles existiert nur, indem es in Wechselwirkung mit anderem ist. Das Sein des einen ist damit identisch mit dem Sein des anderen, und nur aus dieser wechselseitigen Abhängigkeit entsteht das, was wir Existenz nennen. Wer dies erkennt, überwindet den Ich-Wahn, d.h. die Einbildung einer unabhängigen Existenz (*svabhava*). Weil aus dem Ich-Wahn einerseits die Begierde nach Dasein entsteht, und zwar um die Illusion zu nähren und aufrechtzuerhalten (ein Schein-Ich gibt sich Identität, indem es anderes begehrt), und andererseits Hass, der auftritt, wenn ebendiese Begierde frustriert wird, verschwinden mit der Erkenntnis der Nichtigkeit des Ich auch diese beiden anderen leidverursachenden Emotionen (*klesa*). Das Verwehen dieses Ich ist *nirvana*, ein Bewusstseinszustand also, oder besser, eine Ebene von Intensität des Bewusstseinsstromes, die das gewöhnliche Bewusstsein transzendiert. Natürlich haben unterschiedliche buddhistische Traditionen diese Vorstellung auch reifiziert oder substantialisiert in dem Sinne, dass nun *nirvana* als ein Bereich jenseits von Raum und Zeit in einer beinahe ontologi-

schen Kategorienbildung verstanden werden konnte. Aber auch in den volksreligiösen Vorstellungen ist die Erinnerung wach geblieben, dass das *nirvana* nicht als ein „jenseitiger Ort“ begriffen werden darf, so z.B. im Buddhismus des Reinen Landes, wo derjenige, der gläubig auf Amida Buddha vertraut und ihn anruft, in Amidas Reinem Land wiedergeboren wird, wo er ohne Hindernisse ein Bewusstsein entwickeln kann, das dann die endgültige Befreiung bedeutet, d.h. *nirvana* ist keineswegs mit dem Reinen Land Amidas identisch, denn das Reine Land ist ja bedingt (durch das Gelübde Amidas, das er gesprochen hat, um allen lebenden Wesen zur Befreiung zu verhelfen), und auch die Wiedergeburt im Reinen Land ist bedingt durch das gläubige Vertrauen, das der Amida-Buddhist entwickeln muss. Und selbst wenn, wie bei dem Japaner Shinran (1173–1262/63), auch dieses Vertrauen Gnadengabe Amidas ist, so ist doch das Vertrauen, wie immer es entsteht, Bedingung für die Existenz im Reinen Land. *Nirvana* ist und bleibt davon verschieden, und das macht seine Transzendenz aus.

Die Reihe der westlichen Verstehensversuche und Missverständnisse von *nirvana* ist lang.<sup>2</sup> Wenn aber bereits das *nirvana* des Theravada ein Interpretationsproblem darstellt, so trifft dies auf die Mahayana-Vorstellungen von Leere (*sunyata*) oder Absolutem Nichts (jap. *zettai mu*) umso mehr zu. Dies hängt vor allem damit zusammen, dass der Buddhismus im wesentlichen keine metaphysische Perspektive einnimmt, sondern „psychologisch“ argumentiert, d.h. es geht ihm um die Beschreibung von Bewusstseinszuständen und die Aufstellung einer Taxonomie derselben. Wir wollen die unterschiedlichen Positionen des westlichen Verständnisses des buddhistischen „Nichts“ unter drei Typen zusammenfassen und unterscheiden:

1. das ältere, aber immer noch wirksame Verständnis aus dem 19. Jahrhundert, dass das Konzept der Leere eine Form des Nihilismus in buddhistischem Gewand sei;
2. die subtilere Einsicht, dass der negative Begriff *nirvana* eine apophatische Aussage über die Letzte Wirklichkeit sei und somit eine Parallele zur christlichen negativen Theologie darstelle;
3. die Identifikation von Leerheit (*sunyata*) mit gegenseitig abhängigem Entstehen (*pratityasamutpada*), vergleichbar der prozesstheologischen Idee einer kosmotheistischen göttlichen Matrix, aus der sich die Wirklichkeit im Wechselspiel von einzelnen ineinander verwobenen Ereignissen entfaltet.

Die erste Lesart ist sehr alt. Bereits die hinduistischen Disputationsgegner – allen voran Sankara (8. Jh.n.Chr.) – warfen den Mahayana-Buddhisten Nihilismus vor. Der buddhistische Philosoph der Leerheit, Nagarjuna (3. Jh.n.Chr.) freilich hatte nur behauptet, dass jede Aussage ein begriffliches Konstrukt sei, das keine absolute Gültigkeit habe. Er ging aber sehr wohl davon aus, dass im relativen Sinn vorläufige Aussagen auf die letztgültige befreiende Erfahrung hinweisen würden und

---

<sup>2</sup> G.R. WELBON, *The Buddhist Nirvana and its Western Interpreters*, Chicago 1968.

deswegen nützlich, ja notwendig seien. Im Mahayana selbst gab und gibt es demzufolge die Spannung in der Rede von Nicht-Sein (Madhyamika) und Sein (Yogacara) bei der Aussage über die Letzte Wirklichkeit. Sie markiert die Grunddifferenz der beiden klassischen Mahayana-Schulen. Innerhalb der Madhyamika-Schule ist nochmals zu unterscheiden zwischen der Prasangika-Schule, die behauptet, keine eigene Position einzunehmen und stattdessen die Widersprüchlichkeit jeder möglichen Position hinsichtlich der Rede über die Wirklichkeit wie sie ist, also das, was im Buddhismus Transzendenz darstellt, aufzuzeigen, und der Svatantrika-Schule, die behauptet, sie könne eine positive Sprachform finden, die logisch widerspruchsfrei sei. Diese Debatte ist nicht abgeschlossen und wird mit den alten Argumenten in immer neuer Form auch heute noch fortgeführt.

Die zweite Lesart ist bei christlichen Theologen beliebt, die Schwierigkeiten mit dem Begriff des *nirvana* des Theravada haben, weil dieser Begriff mit einer atheistischen Grundkonzeption verbunden zu sein scheint, insofern das *nirvana* dem „Verwehen“ bzw. der Auslöschung jeder wahrnehmbaren und beschreibbaren Existenz(kategorie) gleichkommt. Das Konzept der Leere (*sunyata*) als mahayanistische Lesart des *nirvana* wurde dagegen erst im 20. Jahrhundert in Europa wirklich bekannt, und zwar vermittelt durch so bedeutende Autoren wie T.R.V. Murti, Theodore Stcherbatsky, Edward Conze, Kenneth Inada u.a. Sie stellten klar, dass die buddhistische Leere nichts mit dem westlichen Nihilismus zu tun habe. Allmählich reifte bei westlichen Autoren die Einsicht: Was im Zusammenhang mit der *trikaya*-Theorie (Lehre von den „Drei Körpern des Buddha“<sup>3</sup>) auch als überzeitlicher *dharmakaya* beschrieben werde und sich als Bodhisattva manifestiere, könne ja gar nicht atheistisch und nihilistisch gemeint sein! Da aber die Begriffe *dharmakaya* und Leerheit in gleicher Referenz gebraucht würden, müsse Leerheit (*sunyata*) so etwas wie eine Art „Gottheit über Gott“ sein, die – in der Sprachform eines Dionysius Areopagita – via negativa zu erkennen sei. Diese christlich-mystische Lesart kommt den buddhistischen Intentionen nahe, denn sie entspricht dem epistemologischen Interesse Nagarjunas und bleibt offen dafür, dass auf der Ebene relativer Wahrheit (*samvrti*) Bilder und positive Begriffe durchaus sinnvoll sind, wenn sie nur dazu dienen, den Menschen vom Anhaften an seinen Begriffskonstruktionen zu befreien. Dass die Dinge allerdings komplizierter liegen, zeigte der amerikanische Theologe und Religionswissenschaftler Frederick Streng in seiner bahnbrechenden Studie über Nagarjuna.<sup>4</sup> Er demonstrierte darin, dass die dialektische Logik der Madhyamika-Schule und die intuitive Sprache der Mystiker zwei verschiedene Dinge sind.

Die dritte Deutung wurde von dem amerikanischen Prozess-Theologen John Cobb eingeführt. Cobb versteht das Konzept der Leerheit in kosmo-theistischer Weise und knüpft damit an die Interpretationen der klassischen chinesischen Hua-Yen-Schule an, die starken Einfluß auf Ch’an (Zen) hatte. Streng bezog sich auf die indischen Anfänge von Madhyamika (2./3. Jh.n.Chr.), Cobb hingegen auf

<sup>3</sup> M. V. BRÜCK / W. LAI, Buddhismus und Christentum. Geschichte, Konfrontation, Dialog, München 1997, 461ff.

<sup>4</sup> F. STRENG, Emptiness. A Study in Religious Meaning, Nashville 1967.

deren chinesische Weiterentwicklung (7.-10. Jh.n.Chr.), als *sunyavada* (Philosophie der Leere) längst durch eine explizite *asunya* (nicht-Leere) Lesart ergänzt und der ursprüngliche Versuch, die Identität von ‚Ganzen‘ zu denken (*nirvana* und *samsara* galten als epistemische Begriffe, die sich auf die eine gleiche Wirklichkeit beziehen), zur gegenseitigen Durchdringung von Teil und Ganzen geführt hatte. Damit wird das Problem ontologisiert, das Ganze als immanente Transzendenz verstanden, wobei es jedem Teil zugleich inhäriert als auch denselben transzendiert. Diese Lesart ist allerdings problematisch, wenn sie auf den frühen indischen (und den tibetischen) Mahayana-Buddhismus bezogen wird, denn sie verkennt den ursprünglich epistemologischen Charakter der *sunyata*-Lehre des Mahayana.

Die Buddhisten reagierten auf diese westlichen Interpretationsversuche im Großen und Ganzen mit Schweigen. Nach 150 Jahren philosophischer Debatten zeigt sich, dass die in der Buddhismus-Interpretation engagierten Christen glauben, sich intellektuell bewegt und Fortschritte in der Erkenntnis gemacht zu haben, vor allem, was den grundlegend epistemischen Charakter der buddhistischen Transzendenz betrifft. Hingegen wissen Buddhisten fast ausnahmslos nicht, was sie von den Christen philosophisch lernen sollten! Denn die Dialektik der Prasangka-Madhyamika-Schule sei methodisch ohnehin jeder möglichen metaphysischen Position überlegen, da sie jedweden Standpunkt als Projektion begrifflicher Konstruktionen entlarve.

Das kann zweierlei bedeuten: Entweder sind die Madhyamika-Buddhisten wirklich einen Schritt in der Erkenntnis voraus, oder das Madhyamika-System ist so hermetisch konstruiert, dass es jede Auseinandersetzung mit neuen Begrifflichkeiten nur in den gewohnten Schemata verarbeiten kann, dass es also zu einer gewissen Sterilität neigt. Für beide Vermutungen sprechen einige Beobachtungen: Die philosophische buddhistisch-christliche Debatte ist nämlich meist so strukturiert, dass die christliche Seite lernt, frühere Fehlurteile aufzugeben (z.B. das *nirvana* als Nihilismus zu bezeichnen), während die buddhistische Seite höflich aber bestimmt ihre alten Vorurteile weiterpflegt (z.B. dass der christliche Partner ein unverbesserlicher Dualist sei, insofern er Transzendenz als ontologischen Dualismus konstruiere). Mit anderen Worten: die Adaptionen und Verstehenskorrekturen sind auf dieser philosophischen Ebene (mit Ausnahme der Kyoto-Schule) weitgehend einseitig geblieben.

#### 4.

Offenkundig unterscheiden sich die Aussagen des Buddhismus über die Letzte Wirklichkeit nicht unerheblich von christlichen Transzendenzvorstellungen. Andererseits leben aber auch Buddhisten in der Erwartung einer Vollendung ihres Lebens, die mehr ist als die Erweiterung innerpsychischer Bilder und Vorstellungen, insofern sie nämlich von einem unbegreiflichen und unbeschreiblichen Erwachen reden, das mit Seligkeit, Frieden und Erfüllung verbunden sei. Die Philosophen der Kyoto-Schule, besonders Nishida Kitaro und Nishitani Keiji, haben diesbezüglich den Dialog mit dem Christentum über fast ein Jahrhundert

hinweg geführt, und deshalb soll dieser Diskussion im folgenden einige Aufmerksamkeit zuteil werden.

Wie schon angedeutet, ist das Äquivalent für den westlichen Transzendenzbegriff im chinesisch-japanischen Buddhismus am ehesten der Begriff des Absoluten Nichts (*zettai mu* oder *ku*). In der Kyoto-Schule ist er, so scheint mir, weder ein deskriptiver noch ein heuristischer Begriff, sondern transformatives Symbol. Was heißt das? Um hier die wechselseitigen Adaptionsprozesse zu verstehen, müssen wir erneut auf die Diskussion vor allem in Amerika in den 60er und 70er Jahren des 20. Jh. zurückgreifen. Der schon erwähnte christliche Theologe Frederick Streng war einer der ersten gewesen, der vom Absoluten Nichts der Kyoto-Schule zurückgriff auf den indischen Begriff der Leerheit (*sunyata*) und auf diese Weise zeigen konnte, dass die Transzendenzfrage in der ursprünglich buddhistischen Epistemologie Nagarjunas, die allerdings Deutungen auf eine idealistische Lösung hin keineswegs ausschliesse, zu verwurzeln sei. Vor ihm bereits hatte der indische Philosophie-Historiker T.R.V. Murti<sup>5</sup> Nagarjuna im idealistischen Kontext indischer Philosophiegeschichte interpretiert und Parallelen zu der Antinomien-Diskussion Kants und der Dialektik Hegels gezogen.

Strengs Sprachanalyse ist der Ausgangspunkt der späteren dialogischen Debatten mit der Kyoto-Schule in Amerika. Er legte eine Neuübersetzung der Madhyamika-Karika Nagarjunas vor und verband seine Interpretation des Textes mit einer Theorie von drei Typen religiöser Sprache, die er als Theologe entwickelte, um die Unmöglichkeit zu überwinden, in der Neuzeit philosophisch von Transzendenz bzw. Gott zu reden. *Sunyata* verstand er als ein Symbol religiöser Transformation, was der bereits erwähnten Vermutung entgegenkam, dass es sich bei diesem Schlüsselbegriff des Mahayana-Buddhismus nicht bloß um eine Kategorie der Logik handeln könne.

Streng unterscheidet nun drei Typen religiöser Sprache, die jeweils verschiedene Verknüpfungen von Sprache und Wirklichkeit herstellen, nämlich:

1. Die *mythische* Sprache, in welcher die Worte der Wirklichkeit entsprechen. Hier handele es sich um eine naive ontologische Sprachtheorie.
2. Die *intuitive* Sprache, in welcher die Worte Wirklichkeit nicht beschreiben, sondern evozieren (hervorrufen) würden. Hier liege die Annahme zugrunde, dass es ein Transzendentes jenseits von Sprache gebe.
3. Die *dialektische* Sprache, in welcher Worte nur auf Worte verweisen würden, ohne sich verifizierbar auf objektive Gegenstände beziehen zu können. Hier liege die Annahme zugrunde, dass jenseits von Sprache nichts außer vorverbaler Unmittelbarkeit sei.

Missverständnisse zwischen christlichen Theologen und Philosophen der Kyoto-Schule, die sprachtheoretisch auf der Madhyamika-Philosophie des Mahayana-

---

<sup>5</sup> T.R.V. MURTI, *The Central Philosophy of Buddhism. A Study of the Madhyamika System*, London 1980.

Buddhismus aufbauen (Typ 3), dabei aber nicht stehen bleiben würden, könnten, so Streng, durch eine Anwendung dieser Typologie der drei Sprachformen geklärt werden:

- Ein Theologe im Sprachtypus (1), der annimmt, dass „Gott“ sich auf ein Seiendes oder das Sein selbst beziehe, müsse vermuten, dass sich auch „Nichts“ auf ein Etwas, einen nihilistischen Zustand außerhalb, beziehe. Darum halte er den Buddhismus für nihilistisch.
- Ein Theologe im Sprachtypus (2), der erkennt, dass die Wirklichkeit „Gott“ jenseits der sprachlichen Unterscheidung von Sein und Nichts liege, müsse vermuten, dass auch die Rede vom „Nichts“ jenseits der Differenz von Sein und Nichts angesiedelt sei, dass es also hier – in negativer Sprache – um den Zusammenfall der Gegensätze (*coincidentia oppositorum*) gehe, den Cusanus bekanntlich auf die Gottesvorstellung angewandt hatte, dass also eher von einem ‚Absoluten Nichts‘ gesprochen werden müsse.
- Ein Theologe oder Philosoph wie z.B. Nagarjuna im Sprachtypus (3) würde beide Interpretationen als verfehlt zurückweisen. Denn Sprachen seien Sprachspiele: „Gott als Sein“, „Gott über dem Sein“ usw. seien mentale Konstruktionen, die keinen Bezug zu einem objektiven Gegenstand hätten, der „Gott“ genannt werden könne. Beide Ausdrücke seien zwar als sprachliche Konventionen real, in Bezug auf Substantialität aber leer. Leer und doch real? Nagarjuna bemüht sich zu zeigen, dass wegen dieses Widerspruchs alle Sprachspiele überwunden werden müssen – nicht, um auf eine höhere sprachliche Ebene zu verweisen, sondern um zum Schweigen zu kommen. Für ihn bezeichnen Worte weder die Wirklichkeit noch verweisen sie letztgültig auf eine solche. Vielmehr sei Wirklichkeit in ihrer Soheit (*tathata*), was sie ist, ohne dass sie in irgendeiner Weise durch Konzepte „eingefangen“ bzw. festgelegt werden könnte. Weisheit (*prajna*) besteht für ihn genau darin zu erkennen, dass Worte keine Entsprechungen in der Wirklichkeit haben. Der Begriff der Transzendenz muss deshalb für ihn ein Selbstwiderspruch sein. Das Ziel seines Philosophierens ist vielmehr, das Netz der Begrifflichkeit zu durchbrechen.

Dies geschieht im Buddhismus durch einen doppelten Sprung, von dem es im Zen heißt:

*Berge sind Berge; Flüsse sind Flüsse.*

*Berge sind nicht Berge; Flüsse sind nicht Flüsse.*

*Berge sind Berge; Flüsse sind Flüsse.*

In dieser buddhistischen Sprachform wird die Konvention der Begrifflichkeit als real betrachtet, das Ganze aber als leeres Sprachspiel durchschaut, weil die Wirklichkeit ohne das Zernetz der Begrifflichkeit „wie sie ist“ nicht erscheinen könne – was einschließt, auch die „magische Illusion“ zu akzeptieren, die durch die Begriffskonstruktionen geschaffen wird.

Nach Strengs Ansicht vermeidet dieser dritte Sprachtypus religiöser Sprache den naiven Realismus des ersten, aber auch den mystischen Transzendentalismus



des zweiten Typs. Im Übrigen glaubte Streng, dass seine Analyse der Wittgenstein'schen Rede vom Sprachspiel entspreche. Einerseits erweckte Strengs These von der nicht-referentiellen Sprache großes Interesse in der amerikanischen christlichen Theologie, andererseits aber schnitt die Radikalität dieses Sprachtyps im Madhyamika-Buddhismus auch sofort die Möglichkeiten jeglichen Dialogs mit traditionellen religiöser Sprache ab. Für Streng selbst sind die ersten beiden Sprachtypen durchaus sinnvoll. Aber heutige (meist amerikanische) buddhistische Gesprächspartner, die sich in Wittgenstein'schen Bahnen bewegen, halten jede religiöse Rede von Transzendenz für ein leeres Spiel von Begriffen ohne objektive Referenz. Wird eine solche Position konsequent durchgeführt, entsteht der Eindruck eines geschlossenen Systems, das sich jeder Verifikation entzieht und alle anderen Sprachen (aber doch eben auch die eigene?) falsifiziert, indem sie als ebensolche geschlossenen bzw. selbst-referentiellen Zirkel erscheinen.

Solche – im Dialog häufig vorgetragenen – Sprachspiele sagen allerdings wenig über den tatsächlichen Gebrauch der Sprache und über die Intentionen der Madhyamika-Philosophie aus, die ja in einem bestimmten philosophiegeschichtlichen Kontext als Kontroversposition in Indien entstanden ist!

Die andere wesentliche Aussage in Strengs Analyse, dass nämlich Leerheit (*sunyata*) ein religiöses Symbol der Transformation sei, möchte ich prinzipiell bejahen. Wir müssen aber sogleich weiter fragen: Was besagt der Ausdruck „Symbol der Transformation“? Für Streng sind Befreiung und Wandel die Zentralbegriffe von Religionen und ihren Symbolsystemen. Diese personalistische Rede-weise bleibt vage und verlangt daher nach näherer Bestimmung: Befreiung wovon und wozu? Außerdem ist es nicht gleichgültig, in welcher Form der Sprache von „Befreiung“ geredet wird. Denn die von Streng angeführten Sprachformen erzeugen verschiedene Assoziationen und geben unterschiedliche Ziele an: das mythisch-personale Sprachspiel (Sprachtypus 1) bezieht die Spieler existentiell ganz anders in den Prozess des Spiels ein als das leer-dialektische (Sprachtypus 3)! Verschiedene Sprachspiele gehorchen unterschiedlichen Spielregeln, sie können nicht so leicht unter der homogenen Metapher der „Transformation“ neutralisiert werden.

Bevor wir uns diesen Fragen eingehender zuwenden, wollen wir aber noch die oben genannte dritte Lesart von *sunyata* als Interrelationalität der Wirklichkeit genauer betrachten, die besonders von John Cobb vertreten wird. Sie kommt einer neo-metaphysischen Interpretation dieses Begriffes gleich.

## 6.

John Cobb hat, wie kaum ein anderer christlicher Theologe, den Dialog mit dem Mahayana-Buddhismus geprägt. Cobb sieht eine Komplementarität zwischen den philosophischen Grundpositionen des Buddhismus und des Christentums. Genau darum gehe es in der buddhistisch-christlichen Begegnung – um die Chance zu gegenseitiger Kritik und Transformation. In seinem Buch „Beyond

Dialogue<sup>6</sup> (1982) begrüßt er die Auflösung des westlichen Seinsbegriffs (und der damit verbundenen Gottes- bzw. Transzendenzvorstellung) in die Leere, weil damit das Christentum von der irrigen Annahme befreit werde, die Letzte Wirklichkeit bloß als höchste Stufe der Seinspyramide denken zu können, was eine Verendlichung oder Relativierung der Letzten Wirklichkeit bedeute (wie bereits Hegel mit seinem Wort von der „schlechten Unendlichkeit“ meinte). Wie aber kann das Verhältnis des Gottesbegriffes zum Verständnis der Leere in der Kyoto-Schule dialogisch bestimmt werden?

Diese Klärung will Cobb wie folgt erreichen: Beide Begriffe seien nicht identisch, aber auch nicht völlig verschieden, sondern komplementär. Um diese Behauptung zu begründen, geht Cobb von seinem prozess theologisch formulierten Gottesbegriff aus, der sich deutlich vom klassischen christlichen Theismus unterscheidet: Der Seinsbegriff wird vom Gottesbegriff abgelöst (Gott ist weder das „höchste Sein“ noch das „Sein selbst“), das Sein wird vielmehr als kreativer Prozess verstanden. Die Instanz der Kreativität, die nicht im Werden der Wirklichkeit aufgeht aber doch selbst im Werden ist, ist Gott. Eine Schöpfung aus dem Nichts (*creatio ex nihilo*) kann es demnach nicht geben, sondern ein demiurgischer Gott strukturiert das Urchaos und schafft damit die Welt; dieser demiurgische Gott bezieht seine kreative Kraft aber aus einer zugrunde liegenden Kreativität („Gott“). Wie mir scheint, ist es diese Kreativität, die bei Cobb die Stelle der Transzendenz vertritt.

Die prozessuale Existenzform der Erscheinungen findet Cobb im Konzept von *sunyata* (Leerheit von Eigenexistenz bzw. Substantialität) wieder, d.h. *sunyata* ist eine Aussage über das „Was“ oder „Wie“ der Welt, wohingegen die Frage nach dem „Warum“ für Cobb durch den Gottesbegriff beantwortet wird. Demnach sind die Begriffe von „*sunyata*“ und „Gott“ also für Cobb keineswegs identisch, sondern sie antworten auf verschiedene Fragen.

Cobb präzisiert, indem er prozessphilosophisch zwischen Wirklichkeit (als Potenz) und Aktualisierung derselben unterscheidet. Für Cobb ist nun allerdings „Gott“ nicht mit der Letzten Wirklichkeit der Leere (*sunyata*) identisch, aber Er ist die höchste Aktualisierung dieser Wirklichkeit:

„Wenn Gott die eine, kosmische, ewige Aktualisierung der Letzten Wirklichkeit ist, von der alle weiteren Aktualisierungen abhängen, ordnet Gottes Nicht-Identität mit der Letzten Wirklichkeit ihn derselben in keiner Weise unter, denn Gott ist die Letzte Aktualität. Gott als Letzte Aktualität ist ebenso letztgültig wie Leere als Letzte Wirklichkeit. Leere ist verschieden von Gott, und es ist kein Gott getrennt von Leere. Aber es ist ebenso richtig zu sagen, dass keine Leere getrennt von Gott ist. Leere ist nicht ‚über‘ oder ‚jenseits von‘ Gott.“<sup>7</sup>

Dies ist zweifellos eine gehörige Antwort auf Abe Masao und die Kyoto-Schule, die behauptet, dass der Begriff des Absoluten Nichts höher, tiefer und inklusiver sei als der christliche Gottesbegriff, weshalb das Sein Gottes als gegründet im

<sup>6</sup> J.B. COBB JR., *Beyond Dialogue. Toward a mutual Transformation of Christianity and Buddhism*, Philadelphia 1982.

<sup>7</sup> DERS., a.a.O. (Anm. 6), 112f.

Absoluten Nichts gedacht werden müsse. Die Philosophen der Kyoto-Schule berufen sich dabei wiederholt auf Meister Eckharts Rede vom Urgrund oder Ungrund bzw. dem „Gott über Gott“.

Was aber meint Cobb mit seiner Unterscheidung von Wirklichkeit und Aktualität der Wirklichkeit? Wird hier vielleicht nur die alte Ontologie des Höchsten Wesens in die Begrifflichkeit der Leere übersetzt, so dass eine Art „Me-ontologie“ gedacht würde, die der westlichen Philosophie auch ohne buddhistische Nachhilfe immer schon bekannt war und vom Neuplatonismus über Jakob Boehme bis hin zu Schelling anzutreffen ist: Indem „Gott“ völlig „leer“ jeder endlichen Bestimmung ist, ist er vollkommen „voll“ und offen für jede Bestimmung?

Cobb glaubt, dass der Mahayana-Buddhismus diese Zusammenhänge radikaler formuliere und darum eine tiefere Einsicht in die Wirklichkeit habe als das Christentum. Demgegenüber habe das Christentum einen anderen Vorzug: Durch seine Denkform könne das Gute bzw. das moralisch Rechte begründet werden. Der Baseler Theologe Heinrich Ott bemerkt dazu:<sup>8</sup>

„Cobb gelangt zu seiner Position, indem er zwischen zwei ‚Letzten‘ unterscheidet: dem ‚metaphysischen Letzten‘ und dem ‚letzten Prinzip des Rechten‘. Nach Cobb muß der Gott des christlichen Glaubens nicht zugleich beides sein ..., wie Er in der metaphysischen Tradition des Westens begriffen worden ist, bestimmt gleichsam durch das Konzept des Seins (esse subsistens, oder auch mit Paul Tillich „Sein selbst“). Gott kann auch als das letzte Prinzip des Rechten verstanden werden, ohne dass Er gleichzeitig als metaphysische arche von aller Realität begriffen würde ... (Entstehung in gegenseitiger Abhängigkeit) wäre dann das ‚metaphysische Letzte‘; und Gott wäre, wie der Buddha, der Erleuchtete, der in vollkommener ‚Leere‘ die Freiheit zu echter Gerechtigkeit hat, die Offenheit, die jedem und allem gerecht werden kann. In dieser Weise verstanden, wäre Gott das ‚Letzte Prinzip des Rechten“.

Für Cobb ist das Nichts bzw. die Leere also fundamentaler als der Begriff von Gott. Aber dies erweist sich nur als halber Schritt in Richtung Buddhismus. Denn unendliche Potentialität könnte dem buddhistischen Absoluten Nichts zwar zukommen, aber Aktualität, die diese Potenz in Gottes konkrete Manifestationskraft bzw. die Realität des Besonderen umsetzt, bleibt auch für Cobb das Charakteristikum des Gottesbegriffs, was für Buddhisten kaum nachvollziehbar sein dürfte. Wie jede Kompromissformel, so wird auch diese Lösung die strengen Traditionshüter auf beiden Seiten wenig befriedigen.

- Christen können einwenden: Gott als Schöpfer müsse die Quelle von allem sein. Wenn Er aus dem Absoluten Nichts käme, würde diesem Gott das Unge-  
wisse anhaften und der Zweifel wäre nicht überwunden. (Ein solcher Einwand richtete sich allerdings bereits gegen Cobbs prozess theologische Formulierung des Gottesbegriffs und nicht erst gegen seine Offenheit für die Interpretation von *sunyata*.)

---

<sup>8</sup> H.OTT, The Beginning Dialogue between Christianity and Buddhism, in: Japanese Religions Vol. 11 Nr. 2 und 3, 1980, 1–34.

- Umgekehrt könnten Buddhisten ihre Bedenken wie folgt anmelden: Trotz aller Anerkennung von *pratyasamutpada* durch die Prozess-Philosophie schein doch die hier von Cobb eingeführte Unterscheidung die alte (vom Buddhismus abgelehnte) Differenz von *nirguna brahman* und *saguna brahman* wieder aufleben zu lassen, von der die hinduistische Philosophie des Vedanta geprägt war und ist. Das transzendente qualitätslose (*nirguna*) Absolute könnte als Potenz dem Realen (*sat*) entsprechen; das Absolute mit der Qualität (*saguna*) der Aktualität, eine relationale Transzendenz mithin, erinnere an den vedantischen persönlichen Gott (*isvara*).

Auch wenn diese Anknüpfung implizit gewollt wäre, müsste man die Frage stellen: Kann ‚Leere‘ metaphysisch als ‚ursprüngliches Nichts‘ bzw. Potenz oder ‚Urgrund‘ so ‚aufgeladen‘ werden, dass sie die Realität – oder Aktualität – Gottes zu umfassen vermöchte?<sup>9</sup>

Wenngleich sich Cobb diesbezüglich auch im Buddhismus auf eine lange Tradition von der alten chinesischen Hua-Yen-Schule bis hin zur modernen Kyoto-Schule berufen kann, so ist doch fraglich, ob ein *nirguna brahman*, das eine ontologische Kategorie darstellt, zumindest im Madhyamika-Buddhismus Nagarjunas Platz haben könnte, der die ganze Diskussion um ontologische Transzendenz-Konstruktionen (*nirguna-saguna*, Realität und Aktualität Gottes, Sein und Nichtsein) beenden will.

Cobb würde freilich auf diesen Einwand zwei einleuchtende Antworten geben, zumal er nicht nur die Tradition des Zen, sondern auch die der Schule des Reines Landes im Auge hat:

- a) Es gehe nicht um Ontologie oder ein fixiertes Sein, sondern um „die Dynamik der Leere“ (ein Ausdruck Daisetz Teitaro Suzukis).
- b) Die theistische Füllung des *sunyata*-Konzepts sei in den Glaubens-Kulten des Mahayana (vor allem im Buddhismus des Reinen Landes) immer gängige Praxis gewesen.

Der zweiten Antwort (b) kann kaum widersprochen werden. Die erste Antwort (a) ist umstritten. Der Widerspruch kam aber eher von christlichen Theologen wie Heinrich Ott und weniger von Buddhisten. Ott, der von Heidegger her argumentiert, moniert nämlich die „positional-propositionale Denkweise selbst“<sup>10</sup>. Er zieht für seine dialogische Theologie eine andere Sprachgestalt vor, indem er dem späten Heidegger folgt, wenn er Poesie und Metapher anstelle von Prosa und unzweideutigen Konzepten zum Medium interreligiöser Sympathie macht.

Wie man sich hier entscheiden will, hängt von dem Urteil ab, ob begriffliche Unzweideutigkeit oder metaphorische Prägnanz den Dialog eher fördern. Aller-

<sup>9</sup> P.O. INGRAM, Buddhist Sunyata and the Christian Trinity. A Response to Michael von Brück, in: R. CORLESS / P. KNITTER (Hg.), Buddhist Emptiness and the Christian Trinity, New York 1990, 67–74.

<sup>10</sup> H. OTT, a.a.O (Anm. 8), 101.

dings würden wohl Otts Betrachtungen über *nirvana* als Vergebung und eschatologische Leere als Grenzenlosigkeit christlicher Freiheit<sup>11</sup>, wenn man sie konsequent zu Ende denken würde, ebenfalls zu thetischen Sätzen führen. Ott freilich möchte lieber bei der poetischen Sprache der Mehrdeutigkeit bzw. in dem Zwielficht Heidegger'scher Holzwege verweilen. Dies mag angemessen sein bis zu dem Punkt, wo eine religiöse Gemeinschaft um ihrer Identitätsbildung willen um klare begriffliche Abgrenzung bemüht ist.

Die Anfrage an Cobbs „positional-propositionale Denkweise“ bleibt bestehen. Für die Kritiker der Prozessphilosophie offenbart sich darin nur eine neo-metaphysische Präferenz, bei der die alte Metaphysik von Sein und Substanz durch die neue Physik des Werdens und Prozesses ausgetauscht worden ist. Denn trotz des Anspruchs der Befreiung von jeglicher Onto-Theologie ist auch das Prozess-Denken abstrakt und weit entfernt von der Erfahrungswelt der durchschnittlichen Gläubigen in den Religionen! Für die Prozess-Denker selbst freilich gilt das Gegenteil: Ihnen erscheint dieses Denken als klar, unmittelbar und konkret. Für die Kritiker schreibt das Prozess-Denken neo-scholastisches Vokabular fort, das nur einer Elite zugänglich sei; für seine Anhänger hat es die ganze Klarheit der letztgültigen Wahrheitserkenntnis eines Erleuchteten, in der Substantielles entleert werde, und es seien eher die Kritiker des Prozess-Denkens, die an den Resten substantiellen Denkens oder dem buddhistischen abhidharmischen Realismus hafteten.

Obwohl diese Kontroverse nicht so leicht lösbar ist, sollten die Prozess-Denker im buddhistisch-christlichen Dialog die Anfrage der Kritiker erst nehmen, die so lauten könnte: Vielleicht ist die Whitehead'sche Welt zu kalt und unpersönlich, um bewohnbar zu sein?

Auf Cobb selbst freilich trifft dieser Vorwurf der „Kälte“ nicht zu. Denn er knüpft an alte onto-theologische Sprachformen an und hat sie durch eine negative Sprachform derselben ersetzt – ich habe dies oben „Me-Ontologie“ genannt. Die bereits erwähnten Verbindungen seines Denkens zur klassischen Hua-yen-Philosophie, die das am meisten scholastische, theoretische und symmetrisch-architektonische System ist, das der chinesische Buddhismus je hervorgebracht hat, sind bezeichnend. Ist Nagarjuna mit der epistemischen Überwindung substantiellen Denkens zu identifizieren, so steht Hua-Yen im Zenit und gleichzeitig an einem bestimmten Ende der philosophischen Mahayana-Entwicklungen. Im Hua-Yen-System wird Leere als Fülle und als *asunya-tathagatarabha* (der nicht-leere Schoß der Buddha-Natur, aus dem alles hervorgeht) neu interpretiert. Anders ausgedrückt: Im Übergang von Nagarjunas Madhyamika zu Hua-Yen weicht das epistemische *noema* einer ontologischen *noesis*, die Logik dem Unendlichkeits-Idealismus. Das Resultat ist ein universaler Kosmotheismus: Alles ist Buddha, und alles ist alles andere in einem unendlichen Netz unendlich offener Monaden – die alle leer, real und Eins sind.

---

<sup>11</sup> H. OTT, a.a.O. (Anm. 8), 98.

Hua-Yen malt poetisch die außerordentliche Vision eines vollkommenen Universums aus, das dem Auge des Erleuchteten sichtbar sei. Historisch ist Hua-Yen als eigenständige Schulbildung ausgestorben, die Hua-Yen-Vision aber lebt im Zen-Buddhismus weiter. Wenn heute im buddhistisch-christlichen Dialog besonders das Zen zu Wort kommt, so hängt dies auch mit dieser positiven Füllung des Heilsziels (statt vom Nicht-Ich redet das Zen gern vom ‚wahren Selbst‘) zusammen, die christlichem Empfinden eher zu entsprechen scheint als die Logik der Madhyamika-Philosophie.

Die Auswirkung, welche die Wiederentdeckung des Hua-Yen durch amerikanischen Prozess-Buddhologen auf amerikanische Prozess-Theologen wie John Cobb hatte, kann verschieden beurteilt werden: Wenn sie mehr sein soll als eine Wiederholung der idealistischen Illusion in verfremdeter Begriffsgestalt, muss bedacht werden, dass Hua-Yen und Madhyamika keine ontologischen Gegensätze darstellen, sondern verschiedenen Sprachtypen oder Sprachspielen zugehören, die im Dialog beide ihren Platz haben. Man darf nur nicht den Fehler machen, unterschiedliche Typen miteinander vergleichen zu wollen, weil dies zu falschen Schlüssen führen würde.

Dieser Vorbehalt hat eine weitere, ganz praktische Fragestellung zur Folge. Sie wurde im Dialog wiederholt bezeichnenderweise nicht von einem Buddhisten, sondern von einem Christen aufgeworfen. In einer Antwort auf den amerikanischen Buddhisten Francis Cook, der über das endlose Netz der Interrelationalität referiert hatte,<sup>12</sup> argumentierte der japanische christliche Neutestamentler Yagi Seiichi,<sup>13</sup> das könne doch nicht alles sein. Schließlich wüssten heute auch die Naturwissenschaften, dass alle Dinge und Ereignisse interrelational verbunden seien. Aber das mache die Wissenschaftler noch nicht zu Buddhisten und erst recht nicht zu Erleuchteten! Einsicht (*prajna*) in die Leere (*sunyata*) müsse also mehr sein als Erkenntnis des Entstehens in gegenseitiger Abhängigkeit (*pratityasamutpada*). Es müsse noch etwas anderes, etwas darüber hinaus Gehendes geben, ein Transzendierendes also, das diese Erkenntnis zu einer befreienden mache. Yagi selbst verweist auf das Buddha-Bewusstsein als den Ort des Übergangs von Unwissenheit zu Erleuchtung. Zur Verdeutlichung führt er die übliche Unterscheidung in eine vertikale und eine horizontale Ebene an: *pratityasamutpada* sei horizontal, die Einsicht „*samsara* ist *nirvana*“ sei vertikal. Nur letztere befreie.

## 7.

Das Problem führt uns an unseren Ausgangspunkt zurück: zu Strengs Verständnis von Leere als religiösem Symbol. Das Symbol bezeichnet mehr als das Faktische wissenschaftlicher Erkenntnis – es partizipiert an der Letzten Wirklichkeit, auf die es hinweist. Leere habe, so Strenge, die Kraft zu transformieren. In die Begrifflich-

<sup>12</sup> F. COOK, Just This: Buddhist Ultimate Reality, in: Buddhist Christian Studies Vol. 9 (1989), 127–142.

<sup>13</sup> S. YAGI, Response to Francis Cook, in: Buddhist-Christian Studies Vol. 9 (1989), 157–174.

keit John Cobbs übersetzt, heißt dies: Leere (*sunyata*) ist für den Buddhisten nicht nur Interdependenz (*pratityasamutpada*), sondern auch letztgültige Aktualität. Sie enthält also die Bestimmung, die Cobb für den Begriff „Gott“ reserviert hatte. Daraus folgt: Leere kann aus sich selbst heraus befreien, ohne den christlichen Gott oder den Amida des Reinen Landes. Die Frage ist nur, wie dies gedacht werden kann. Auch Streng bleibt hier die Antwort schuldig. Denn es bleibt ja die Frage: Was genau sind die spezifischen Wirkungsweisen und Ziele solcher Transformationen durch *sunyata*?

Ich möchte abschließend eine vorläufige Antwort versuchen. Dieselbe führt uns zunächst zu den epistemisch-kritischen Wurzeln des *sunyata*-Begriffs zurück, d.h. die Befreiung bestünde z.B. in der Loslösung von dem großartigen Gebäude, das die Prozess-Theologie für ihren Gott und ihre Wirklichkeit erbaut hat. Leere, die ein solches Gebäude stützen würde, müsste noch einmal von dieser mentalen Stütz-Konstruktion befreit oder entleert werden – wie auch Abe Masao stets betont, wenn er von der „Sunyataisierung der *sunyata*“ spricht. Das heißt auch, dass die Aussage, Leere sei Gott in Aktualität, nichts als Leere ist.

Natürlich trifft das auch auf die mit- und ineinander existierenden transzendenten Welten der Myriaden von Buddhas der Hua-Yen-Philosophie zu – auch sie sind Leere! Auch ihr grandioses Gedankengebäude einer alldurchdringenden Totalität ist leer, d.h. nichts anderes als begriffliches Sprachspiel. Diesen Gesichtspunkt hat besonders die Ch'an-Schule in China bzw. die Zen-Schule in Japan hervorgehoben. Die Transzendenz des Zen ist eine Qualität der Bewusstseinspräsenz im jetzigen Augenblick, sie ist nichts Zukünftiges oder Fernes. Für Zen handelt es sich dabei um einen Durchbruch des Bewusstseins, ein Erlebnis der Freude, der Heiterkeit, des Einsseins. Im Zen geht es darum, durch Einsicht in die ‚wahre Natur‘ der Wirklichkeit bzw. den Grund des Bewusstseins (*hsin*, jap. *shin*) das Wesen des menschlichen Lebens direkt zu erfahren. Zen lehrt, wie der Mensch sinnlich und sinnvoll *in* der Welt leben kann, nicht wie er sich spekulativ oder asketisch über das Irdische in eine Transzendenz erheben könnte. Dabei wird eine nicht-fokussierte Achtsamkeit des Bewusstseins angestrebt, die nicht an irgendein Objekt mit räumlich oder zeitlich bestimmten Merkmalen gebunden ist, sondern eine über den Raum ausgebreitete Wachheit und eine Wahrnehmung der Gleichzeitigkeit aller Erscheinungen darstellt. Ziel der Meditation schließlich ist Weisheit; Weisheit bedeutet, jenseits von begrifflichen und emotional gefärbten Projektionen eine Bewusstheit und Einsicht in die „Wirklichkeit, wie sie ist“ zu erreichen. In einem meist als plötzlich erlebten Durchbruch (jap. *kensho*, *satori*) werden alle Widersprüche und Dualitäten aufgelöst, die das rationale Bewusstsein kennzeichnen, und alle Phänomene der Welt erscheinen in ihrer Einheit, ohne dass dabei die Vielheit und die Besonderheit der einzelnen Erscheinungen verschwinden würden. Diese Erfahrung zeichnet sich aus durch überdeutliche Klarheit der Wahrnehmung und wird als befreiend und als tiefstes Glück erlebt. Zen glaubt, dass sich in dieser Erfahrung dem Bewusstsein das Wesen der Wirklichkeit jenseits der Zeit, jenseits von Leben und Sterben, und doch mitten in diesem gegenwärtigen Augenblick eröffnet, als hiesige Transzendenz also. Die Erfahrung selbst wird

als Tod des Ichgefühls bzw. der alten, am Ich anhaftenden Identität des Menschen und als Wiedergeburt in eine andere Bewusstseinsweise erlebt. Zen deutet tatsächlich die indische Reinkarnationslehre häufig um in die Vorstellung von der Wiedergeburt im Augenblick des Erwachens zur tiefen Schau des eigenen Wesens. Das ganze Leben wird durchdrungen von dieser Erfahrung, wobei die Einwurzelung dieser grundlegend neuen Sicht aller Erscheinungen im alltäglichen Leben ein Hauptanliegen der Zen-Schulung ist.

### *Abstract*

Die buddhistische Transzendenz ist eine Aussage über das Erkennen; es handelt sich um keine mystische Formel und auch nicht um einen ontologischen Satz, sondern um einen noematischen. Die befreiende Kraft der Transzendenz ist eine Befreiung vom Verhaftetsein an und in Denkkonstruktionen. Mit anderen Worten deutlich zu machen: Leere ist nicht aussagbar, und zwar nicht deshalb, weil es sich um eine mystische Nicht-Aussagbarkeit des Intuitiven handeln würde (Strengs zweiter Sprachtyp), sondern weil es um die Überwindung des mentalen Anhaftens an Konzepten geht, und gerade deshalb nicht um eine „Realitätsaussage“.

Buddhist transcendence is a noematic notion concerning the processes of knowing, it is neither a mystical formula nor an ontological reference. The liberating power of 'transcendence' is the liberation from clinging to structures, notions and models of thinking. In other words: Emptiness cannot be expressed in language, but not because it would be a mystical ineffability of the Intuitive grasping a 'transcendental reality', but because it has to do with the overcoming of clinging to mental conceptualisations.