Zeitschrift: Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft = Études asiatiques : revue de la Société Suisse-Asie

Herausgeber: Schweizerische Asiengesellschaft

Band: 55 (2001)

Heft: 4

Artikel: Anmerkungen zum wissenschaftlichen Umgang mit Texten des esoterischen Buddhismus (Mijiao)

Autor: Lehnert, Martin

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-147555

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 02.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

ANMERKUNGEN ZUM WISSENSCHAFTLICHEN UMGANG MIT TEXTEN DES ESOTERISCHEN BUDDHISMUS (*MIJIAO*)[1]

Martin Lehnert, Universität Zürich

Als Objekt wissenschaftlicher Untersuchungen leistet die Esoterische Lehre (*mijiao*)[2] des Buddhismus einigen Widerstand: Vom Bereich des eigentlichen Esoterischen, Geheimen dieser Lehre einmal abgesehen, wird man allein schon auf Grund der Komplexität des überlieferten Textkorpus mit einer Fülle von Schwierigkeiten konfrontiert, welche griffige Forschungsansätze und vorgefertigte Methoden von vorn herein auszuschliessen scheinen. Die Prozesse der Überlieferung und Übersetzung dieser komplexen Textualität in das Chinesische werfen Fragen nach der Rezeption und Funktion[3] der Texte auf, welche wiederum von den Bedingungen einer religiösen Praxis[4] abhängen. Diese kann ihrerseits kaum losgelöst von politischen, sozialen und wirtschaftlichen Aspekten betrachtet werden.

Um zunächst eine tragfähige Grundlage für die Arbeit an den relevanten Texten zu schaffen, ist es mit Blick auf Gadamers Sätze[5] – welche eine kultu-

1 Der vorliegende Beitrag ist die überarbeitete Fassung eines Vortrages, den ich am 22.06.2001 in Appenberg im Rahmen der 3. Schweizerischen Nachwuchstagung der Asienwissenschaften gehalten habe. Meine Absicht bestand darin, erste Rechenschaft über die theoretische Grundlage und den methodischen Ansatz meines Habilitationsprojektes zu den chinesischsprachigen Texten des *Subāhu-paripṛcchā-sūtra* und *Susiddhikara-sūtra* abzulegen. Die chin. Übersetzungen stammen von Śubhakarasiṁha (637-735), der im Jahr 716 den esoterischen Buddhismus am Hof des Tang-Kaisers Xuanzong (reg. 713-756) einführte.

2 Der chin. Terminus *mijiao* (密教), den ich mit "Esoterische Lehre" übersetze, bezeichnet hier die von Śubhakarasiṁha, Vajrabodhi (663-723) und Amoghavajra (705-774) begründete, esoterisch-tantrische Tradition des Buddhismus in China. Wenn im Folgenden von der Esoterischen Lehre gesprochen wird, ist nicht der esoterische oder tantrische Buddhismus allgemein gemeint, sondern seine Ausprägung im China der Tang-Zeit.

3 Die Funktion ist schon deshalb von Bedeutung, weil es sich zum grossen Teil um pragmatische, d.h. "anwendbare" Texte wie Ritualhandbücher usw., handelt.

4 Praxis im Sinne einer intentionalen Tätigkeit des Menschen, die diesen in die Lage versetzt, das Reale durch das Symbolische zu behandeln.

5 Der Tagung in Appenberg diente folgendes Zitat als Diskussionsgrundlage:

relle, damit vor allem sprachlich artikulierte Verschiedenheit der Relation von Subjekt und Wahrheit[6] implizieren – ratsam, die Frage nach der Methode nicht im Relativismus interkultureller Inkommensurabilität zu situieren, sondern an einem Ort, wo die Beziehung von Subjekt und Wahrheit bestimmbar ist.

I.

Die Esoterische Lehre kann als letzter indischer Beitrag zum Buddhismus in China charakterisiert werden. Auf Grundlage bestimmter Textkonstellationen des tantrischen Buddhismus konstituiert, erfreute sie sich insbesondere im 8. Jahrhundert im Zuge der Tätigkeit indischer und chinesischer Gelehrtenmönche[7] einer kurzen, intensiven Blütezeit mit weitreichender Strahlkraft.[8]

Die Texte belehren über Kosmogonie, Riten und Meditationstechniken zur Erlangung okkultistischer Fertigkeiten. Der Forschung stellen sie sich unter anderem als ritualpraktische Schriften (Skt. *vidhi*, *kalpa*; Chin. *yigui* 儀軌) dar, in denen die Errichtung von Ritualstätten und die Ausführung der Riten beschrieben werden. Sie enthalten, wie die tantrischen Sūtren[9], längere Abschnitte

---

"[...] die rätselhaften Aussageformen von Tiefsinn und Weisheit, die in anderen Kulturen, insbesondere des Fernen Ostens, entwickelt worden sind, stehen mit dem, was abendländische Philosophie heisst, in einem letzten Endes nicht überprüfbaren Verhältnis, insbesondere deshalb, weil die Wissenschaft, in deren Namen wir fragen, selber eine abendländische Entdeckung ist." (Hans-Georg GADAMER, "Begriffsgeschichte als Philosophie (1970)". *Gesammelte Werke*, Bd. 2. S. 77.

6 Wenn im Folgenden von Wahrheit oder vom Wahren die Rede ist, dann ist damit der Effekt des Signifikationsprozesses in seiner Gesamtheit gemeint. Wahrheit gehört hier der Sprache an, intersubjektiv und diskursiv; sie impliziert nicht die Wahrheit der Naturwissenschaften, die als Exaktheit zu bestimmen wäre.

7 Zu ihren Biographien und dem historischen Kontext ihres Wirkens grundlegend CHOU, Yi-Liang. "Tantrism in China." *Harvard Journal of Asiatic Studies* 8 (1944-45). S. 241-332.

8 Die Esoterische Lehre wurde in Japan vor allem von Kūkai (774-835) systematisiert und zum Lehrgebäude der Shingon-Schule weiterentwickelt. Sie ist bis auf den heutigen Tag eine lebendige Tradition geblieben. Ähnliches gilt für die esoterische Richtung der Tendai-Schule, Taimitsu. Zu den "chinesischen Voraussetzungen" vgl. ABE, Ryuichi. *The Weaving of Mantra*. New York: Columbia University Press, 1999. S. 113-149. Texte des esoterischen Buddhismus wurden bis in die Zeit der nördlichen Song (960-1127) ins Chinesische übersetzt. Zur Nachwirkung in der daoistischen Praxis Chinas vgl. insbesondere STRICKMANN, Michel. *Mantras et mandarins, Le bouddhisme tantrique en Chine*. Paris: Éditions Gallimard, 1996.

9 Bei den Sūtren handelt es sich um die grundlegenden Lehrtexte (Chin. *jing* 經), von denen die ritualpraktischen Schriften abgeleitet sind.

performativer Sprechakte[10] als festen Bestandteil der Ritualpraxis. Bei diesen performativen Sprechakten handelt es sich vor allem um Wirkformeln, *mantra* (Chin. *zhenyan* 眞言),[11] ferner um Eulogien zur Anrufung von Gottheiten. Ergänzend wurde in China eine umfangreiche exegetische Literatur verfasst, die im Kontext der konkurrierenden buddhistischen Schulen steht. Stets wird jedoch der pragmatische Aspekt akzentuiert, die Bedeutung/Wirkung dessen, was im Rahmen eines bestimmten Kultes zu tun, zu visualisieren und zu sprechen ist.[12]

Damit soll eine "Buddhawerdung noch in diesem Leib" (Chin. *ji shen cheng fo* 即身成佛) bezweckt werden, welche im Bereich einer mystischen Praxis als materialiter vollzogen[13] gedacht und per Initiation und mündliche Geheimüberlieferung durch einen Hierophanten (Skt. *ācārya*, Chin. *asheli* 阿闍梨) zur Funktion gebracht wird: Die Kluft zwischen dem Postulat einer Inzidenz der Wahrheit im Bereich des Materiellen einerseits und ihrer Verborgenheit gegenüber der objektivierbaren Erfahrung andererseits ist in der Esoterischen Lehre so entschieden ausgeprägt wie bei keiner anderen buddhistischen Erlösungsmethode.

II.

Was autorisiert mich? Diese Frage steht zwangsläufig zu Beginn einer Arbeit über Texte der Esoterischen Lehre, in denen Elemente miteinander verknüpft

10 Im Sinne illokutionärer Akte, deren religiös-soziale Funktion mit dem von Gilles Deleuze und Félix Guattari geprägten Begriff des *mot d'ordre* beschreibbar ist. Zu diesem Begriff vgl. DELEUZE, Gilles und Félix GUATTARI. *A Thousand Plateaus*, Übers. Brian MASSUMI. Minneapolis: University of Minnesota Press, ²1988. S. 77-83.

11 Es werden *bīja* (種子 *zhongzi*), *vidyā* (明 *ming*), *mantra* (眞言 *zhenyan*) und *dhāraṇī* (總持 *zongchi*) unterschieden. Deren Bedeutung für die Praxis und die historische Entwicklung ihres Verhältnisses zusammenfassend: MATSUNAGA, Yūkei 松長有慶. "Boruo sixiang yu mijiao" 般若思想與密教 (Prajñā-Denken und Esoterische Lehre). *Boruo sixiang* 般若思想. Hg. KAJIYAMA, Yuichi 梶山雄一. Übers. Xu Yangzhu 許洋主. Taibei: Fa'er, 1989. S.238-244.

12 In gewissem Sinne können solche Texte mit Partituren verglichen werden: Der überlieferte Text erfüllt seine Funktion erst in einer "Aufführung". Dazu ist jedoch ein (grösstenteils mündlich und geheim) überliefertes Wissen von der "Aufführungspraxis" notwendig. Das Textverständnis ist also nicht vom Wissen der operatorischen Überlieferung und ihrem pragmatischen Vollzug zu trennen.

13 Im Sinne einer materialisierten Setzung in den Stand der Gottheit durch die Gottheit (Skt. *vikurvitādhiṣṭhāna*; Chin. shenbian-jiachi 神變加持). Alex Wayman spricht hier von "empowerment materialized"; vgl. WAYMAN, Alex. "The Maṇḍa and the -la of the Term Maṇḍala." *Tantric Buddhism. Centennial Tribute to Dr. Benoytosh Bhattacharyya*. Hrsg. N.N. BHATTACHARYYA und Amartya GHOSH. Dehli: Manohar, 1999. S. 28.

scheinen, die man konventionell in Bereichen des Religiösen, Magischen und Mystischen ansiedeln kann. Die Frage meint zweierlei: Erstens, auf welcher Grundlage kann man als Nicht-Initiierter etwas Wahres über die Esoterische Lehre aussagen, und zweitens, inwieweit eignet sich die Esoterische Lehre überhaupt zum Gegenstand einer wissenschaftlichen Arbeit?

Wenn es herauszuarbeiten gilt, was die Übermittler und Anwender dieser Texte bezwecken wollten, und – vor allem – welches Begehren[14] dadurch in politische wie soziale Kontexte übertragen wurde, dann muss auch überprüft werden, welchem Verhältnis *unser* Zugang zu diesem alles andere als kohärentem Gegenstand unterworfen ist. Es ist also zunächst zu klären, ob dieses Verhältnis ein wissenschaftliches ist, und was wissenschaftliches Denken[15] am Gegenstand dieser Texte bedeutet.

Insofern "Wissen" (Skt. *vidyā*; Chin. *mingzhi* 明知) und die "Hinführung" (Skt. *naya*; Chin. *liqu* 理趣) zur "Wahrheit" (Skt. *satya*, *tattva*; Chin. *di* 諦, *zhenshi* 眞實)[16] fundamentale Parameter der esoterischen Praxis sind, liegt es nahe, die Frage nach der wissenschaftlichen Methode daran zu orientieren, am Zugang zur Gewissheit der Wahrheit anzusetzen, jener Wahrheit, die zu untersuchen eine Methode in Anspruch genommen werden soll. Genauer: In der Bestimmung des Verhältnisses vom Subjekt zur Wahrheit als Ursache[17]. Das ist nämlich der Ort, an dem nicht nur die Relation dessen ablesbar ist, was man im Bereich der Esoterischen Lehre als Magie, Religion und Mystik bezeichnen könnte, sondern auch deren Verhältnis zum wissenschaftlichen Denken. Die Komplexität dieser Zusammenhänge kann ich im Rahmen des vorliegenden Beitrages nur knapp unter folgenden vier Punkten andeuten:

14 Mit Begehren ist nicht Libido im konventionellen Sinne oder gar ein biologistischer Kontext gemeint, sondern – Jacques Lacans Begriff des *désir* entsprechend – der bewegte Beweger aller Signifikationsprozesse im Medium der Sprache und der Symbolisierung. Dadurch soll ein vorzeitiger Rekurs auf den Begriff der Intentionalität vermieden werden, welcher den referentiellen Bereich intentionalen Verhaltens und bewusster Kommunikation impliziert.

15 Wenn hier vom wissenschaftlichen Denken die Rede ist, so sind damit nicht zwangsläufig die Verfahrensweisen einer institutionalisierten Wissenschaft gemeint, sondern der im Folgenden skizzierte, an den Gegebenheiten der Esoterischen Lehre orientierte Zugang zur Wahrheit.

16 Es wird hiermit nicht impliziert, dass der Wahrheitsbegriff der Esoterischen Lehre dem in Anm. 6 bestimmten entspricht, sondern dass ihre Relation zunächst zu klären ist.

17 Ursache meint hier nicht eine Kategorie der Logik, sondern das, was die Wirkung verursacht in Bezug auf die Wahrheit durch das Begehren; vgl. Anm. 6 und 14.

(1) Magisches Denken konstituiert sich im Aufforderungseffekt; es zielt darauf ab, etwas zu bewirken, es konzentriert sich auf Anwendung, deren Wirksamkeit allenfalls zu erklären wäre: Ein Signifikant in der Natur wird mit dem Signifikanten des Wirkspruches oder einem Ritualsymbol angerufen, und soweit die Natur des Sprechens mächtig ist, gibt sie Antwort. Somit erscheint dem magischen Denken die Wahrheit unter dem Aspekt der Wirkursache (*causa efficiens*).[18]

(2) Religiöses Denken hingegen scheint die Verneinung der Wahrheit zu motivieren. Im Offenbarungsgedanken der jüdischen Tradition wie im yogischen der indischen Tradition werden dem religiösen Subjekt soziale Abgrenzung mit der Erfahrung psychischer Entgrenzung vermittelt. Indem es einen zweckbestimmten, stufenweisen Lebensweg realisiert, führt die hierarchische Struktur der Religion dem religiösen Subjekt vor Augen, dass es bestenfalls latent an der Wahrheit Teil hat. Dadurch wird sie als Nicht-Verwirklichte zum Zweck des Begehrens. Mit anderen Worten: Der Gottheit wird das Begehren geopfert, für dessen Ursache sie (die Gottheit) gehalten wird.

Für den Fall des Buddhismus könnte präzisiert werden, dass die Wahrheit einer Diaphragmatisierung[19] des Subjekts im Gang eines stufenweisen Erlösungsweges unterstellt ist. Nicht von ungefähr scheinen es auch die Denker des exoterischen Buddhismus darauf abgesehen zu haben, das Denken zu entmutigen. Das wohl nirgendwo so gekonnt wie in den Denkgebäuden der Huayan- und Tiantai-Schule, wo der Zugang zur Wahrheit letztlich als pragmatischer Vollzug einer totalistischen Kontemplation gesetzt wird, die eine altruistisch wirksame und zugleich metakognitive, übertodliche Erlöstheit[20] bezwecken soll.

18 Im Folgenden werden analog der Lacan'schen Unterscheidung der "vier Diskurse" die aristotelischen vier Ursachen – *causa efficiens*, *causa finalis*, *causa materialis* und *causa formalis* – zur approximativen Beschreibung der Relation von Magie, Religion, Mystik und Wissenschaft herangezogen, jedoch ohne weitere philosophische Implikationen. Diese vier Ursachen sind – wie magisches, religiöses, mystisches und wissenschaftliches Register – kaum in einen eindeutigen Gleichgewichtszustand zu bringen. Das ermöglicht, die Relation zwischen diesen vier Registern nicht als starre Ordnung, sondern als Interaktionsverhältnis zu begreifen.

19 Diaphragmatisierung bedeutet hier, dass mit dem Subjekt auch die dieses konstituierenden Objektbeziehungen und Signifikanten aufgelöst und schliesslich der Zustand einer erlösten Immanenz / Totalität erreicht wird.

20 Der Hinweis auf das Konzept der Zehn Stufen (Skt. *daśabhūmi*; Chin. *shi di* 十地) der Bodhisattvalaufbahn oder den Begriff des *apratiṣṭhita-nirvāṇa* (Chin. *wuzhu-niepan* 無住涅槃) möge hier genügen. Edgerton bestimmt letzteren als "[...] the Mahāyānistic nirvāṇa in which the Tathāgata returns to wordly life to save creatures, tho remaining incapable of

Kurz: Im religiösen Denken offenbart sich dem religiösen Subjekt die Wahrheit unter dem Aspekt der Zweckursache (*causa finalis*).

(3) Die nach der Esoterischen Lehre leibhaftig zu vollziehende Vereinigung (*unio mystica*) des Subjekts mit der erwählten Gottheit akzentuiert dessen Bezug zur Wahrheit einerseits unter dem Aspekt der Materialursache (*causa materialis*), andererseits wegen der instrumentalen Ritualsymbolik unter dem Aspekt der Wirkursache (*causa efficiens*). Während das Wissen von der operatorischen Überlieferung und ihrem pragmatischen Vollzug verborgen ist,[21] erscheint dem Subjekt der mystischen Praxis – in der Vermittlung von Materialursache und Wirkursache – die Wahrheit unter dem Aspekt der instrumentellen Ursache (*causa instrumentalis*): Die Wahrheit ist nicht mehr etwas, über das es sprechen kann – vielmehr ist die Wahrheit dem Sprechen des Subjekts immanent. "Ich, die Wahrheit, ich spreche!"

Die Unhintergehbarkeit des *mantra* besteht eben darin, dass es *nicht* Zeichen für etwas ist, sondern ein Signifikant, der ans Sein der Sprache rührt: Die Wahrheit konstituiert sich sprechend, die Wahrheit spricht im *mantra*, weil ihr kein anderes Instrument als das der Sprache zur Verfügung steht. Genau darauf weist der chinesische Übersetzungsterminus *zhenyan* 眞言 hin, den man daher mit "Wort der Wahrheit"[22] übersetzen könnte: Ein Signifikant, den die Wahrheit artikuliert.

Dies impliziert die Einsicht, dass (1.) die Sprache das Medium der Wahrheit ist und deshalb (2.) keine Sprache das Wahre über das Wahre sagen kann, dass also Metasprache als Symbolisches dem Bereich des Imaginären angehört: Nicht von ungefähr wird in der esoterischen Praxis der Mangel eines Wahren über das Wahre dem Adepten zunächst *buchstäblich* vor Augen geführt anhand der "Silbe A" (Chin.: *a-zi* 阿字) – dem Negationspräfix des Sanskrit.[23]

---

personal involvment in it [...]." EDGERTON, Franklin. *Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary*. New Haven: Yale University Press, 1953. S. 48.

21 Vgl. Anm. 12.

22 "Wort der Wahrheit" an Stelle der gängigen Auffassung im Sinne von "wahres Wort", da der esoterischen Praxis nicht jedes wahre Wort ein "Wort der Wahrheit" ist.

23 Ein zentraler Topos des *Vairocana-sūtra* (zu diesem Text allgemein WAYMAN, Alex. *The Enlightenment of Vairocana*. Dehli: Motilal Banarsidass 1992). Bei der Silbe A handelt es sich – aller symbolischen Last der esoterischen Praxis zum Trotz – zunächst um das *alpha privativum* des Sanskrit. Zur Bedeutung der Silbe A im *Vajraśekhara-sūtra* vgl. TSUCHIKURA, Hiroshi 土倉宏. "Kongōchōgyō-so no a-ji ni tsuite" 金剛頂經疏の阿字について (Zur Silbe A im "Kommentar zum Diamantscheitel-Sūtra"). *Indo-gaku Bukkyō-gaku Kenkyū* 94 (1999). S. 611-613. Das im Tibetischen überlieferte tantrische Prajñāpāramitā-sūtra *Bcom-ldan-'das-ma śes-rab-kyi pha-rol-tu phyin-pa de-bźin gśegs-pa thams-cad-kyi*

(4) Vom *mantra* als einem "Wort der Wahrheit" (Chin.: *zhenyan* 眞言) und dem dadurch offenbarten Mangel eines Wahren über das Wahre werden wir zum Subjekt der Wissenschaft und seiner Relation zur Wahrheit geführt: Das wissenschaftliche Subjekt zeichnet aus, dass es erkennen kann, dass eine "Metasprache" mit ihrem methodischen Apparat nur dazu taugen würde, diesen Mangel zu verwischen und die Wahrheit zu verdrängen. Genau in dieser Einsicht besteht die Inzidenz des wissenschaftlichen Denkens – nicht umgekehrt, wie angenommen werden könnte, in der Kohärenz des Begriffsapparates einer "Metasprache".

Welche Rolle spielt das wissenschaftliche Denken in der wissenschaftlichen Praxis, wenn sie weder konventionelles Know-how noch vom Obskurantismus geschlagene Datensammlerei sein soll? Es verleiht die Fähigkeit, einen Mangel, ein Fehlen zu entdecken, zugleich aber die Methode dort auszusetzen, wo sie droht, diesen Mangel wieder zu verdecken. Damit wäre man beim hermeneutischen Problem angelangt: Erscheint hier das Verhältnis von Subjekt und Wahrheit unter dem Aspekt der Formursache (*causa formalis*)?

III.

Zunächst drängt sich der Begriff der Erfahrung auf, Erfahrung verstanden als Feld[24] einer Praxis. Bedingung naturwissenschaftlicher Praxis ist, dass ein definiertes Objekt oder wenigstens eine bestimmte Operationsebene gegeben sein muss, die im Experiment reproduziert werden kann.[25] Für den Fall der Esoterischen Lehre hiesse das, eine Art Feldforschung durchzuführen, bei der ein Proband die Initiations- und Einweihungsriten durchliefe und idealerweise eine leibhaftige Buddhawerdung messbar machen würde.

Dagegen ist einzuwenden, dass die Möglichkeit wissenschaftlicher Prüfung einer solchen Erfahrung noch lange nicht bedeutet, dass diese Erfahrung von sich aus wissenschaftlichen Bestand habe. Das Verhältnis von Wissenschaft

---

yum yi-ge gcig-ma źes bya-ba (dt.: "Die Erhabene Weisheitsvollkommenheit, Mutter aller So-Gegangenen, in einer Silbe") reduziert die Gesamtheit der buddhistischen Lehre auf diese Silbe (=Signifikanten); vgl. CONZE, Edward. *The Prajñāpāramitā Literature*. Tokyo: The Reiyukai, ²1978. S. 87.

24 Feld bezeichnet den Gegenstandsbereich, welchen die Praxis eingrenzt; vgl. Anm. 4.

25 Der Hinweis auf die naturwissenschaftliche Praxis ist hier deshalb von Interesse, weil damit deutlicher wird, inwieweit sich die Esoterische Lehre zum Gegenstand geisteswissenschaftlicher Forschung eignet.

und Mystik bleibt unbestimmbar: Weder die Praxis noch die Erfahrung geben Aufschluss darüber, in welchem Register wir uns befinden.[26]

Damit stellt sich die Frage nach dem, was im Bereich der Esoterischen Lehre sich zum Objekt einer wissenschaftlichen Untersuchung eignet. Zunächst ist man mit Texten konfrontiert, von denen nicht einfach angenommen werden kann, dass sie geschrieben wurden, um gelesen zu werden. Dennoch gilt auch für diese Texte, dass sie *Effekt* (und dann erst *Objekt*) des Begehrens ihrer Urheber / Überlieferer / Übersetzer / Interpreten sind: Jeder Text ist vor allem und erst einmal eine Zusammenfügung von Signifikationsprozessen, deren Proliferation den Prinzipien eines bestimmten Begehrens *entspricht*. Lässt sich darüber etwas aussagen, ist schon viel gewonnen.

Einen Text kennzeichnet aber auch, dass man nicht hinter seine Buchstaben blicken kann. (Die chinesische Schrift bildet da keine Ausnahme.) Daher kommt man nicht umhin, den Text kontextuell anderen Texten gegenüberzustellen.[27] Schon die Entscheidung, einen Text durch einen anderen zu lesen, impliziert Konjekturen. Das bedeutet aber, dass bei der Lektüre überall dort, wo

26 Inwiefern vermag ein im Sinne der Esoterischen Lehre Wissender das Wahre seiner Erfahrung zu objektivieren? Diese Frage ist die Kehrseite der unter II. gestellten Frage nach dem, was einem Nicht-Initiierten erlaubt, etwas Wahres über die Esoterische Lehre auszusagen: Nun gibt es Buddhologen, beispielsweise Yamasaki Taiko, die sogenannte Initiierte sind, und die – neben ihrer wissenschaftlichen Tätigkeit im universitären Rahmen – auch geistliche Ämter und Funktionen etwa in der esoterischen Praxis der Shingon-Schule wahrnehmen. So enthält etwa Yamasakis einführende Darstellung der Lehre der Shingon-Schule neben den Ausführungen zu Geschichte und Denksystem zwar wertvolle Hinweise zur esoterischen Meditations- und Ritualpraxis, doch die Schilderung seiner eigenen Erfahrungen während der sogenannten "Morgenstern-Meditation" unterscheidet sich nicht wesentlich von rudimentären Beschreibungen anderer Ekstasezustände und Entgrenzungserfahrungen: Intensive Halluzinationen, Schärfung der sinnlichen Wahrnehmung, Empfindung tiefen Friedens und existenzieller Einheit etc.; bemerkenswerter Weise schliesst Yamasaki seine Schilderung mit dem Hinweis, dass – jenseits dieser Erfahrungen – Kernpunkt der Praxis jedoch wäre, die Wahrheit zu erfahren. In diesem "Sprung" der Argumentation öffnet sich aus der Sicht des Initiierten jene Kluft zwischen Erfahrung und Wahrheit, die sich in die Unbestimmbarkeit des Verhältnisses zwischen wissenschaftlichem und mystischem Register fortsetzt. Vgl. YAMASAKI, Taiko. Shingon: *Der Esoterische Buddhismus in Japan*. Übers. Sylvia WETZEL. Zürich, München: Theseus, 1990. S. 203-205).

27 Diese Feststellung ist zwar trivial, weist aber darauf hin, dass "Fragestellungen" und "Forschungsstrategien" arbiträr sind, insofern die Auswahl der Texte nicht über die Grenzen des jeweils überlieferten oder verfügbaren Materials hinausreichen kann. Das gilt sowohl für die Quellen als auch für die Forschungsliteratur, welche die Bedingungen der eigenen Forschung massgeblich bestimmen.

man im Text etwas *findet*, zwangsläufig eine *hermeneutische Inanspruchnahme* geltend gemacht wird. Diese Inanspruchnahme motiviert jedoch gerade das, was in diesem oder jenem Text nach der eigentlichen Bedeutung *sucht*. Glaubt man diese eigentliche Bedeutung gefunden zu haben, so ist diese schon in der Gefahr, von einem anderen, der beim nächsten Buchstaben etwas *findet*, gleich wieder hinwegkonjiziert zu werden. Von dieser hermeneutischen Ambiguität ist jeder unausweichlich betroffen, der kontextuell liest.

Die Art und Weise, wie in der Hermeneutik Bedeutung entwickelt wird, kann daher in bestimmter Hinsicht mit der exegetischen Praxis zusammenlaufen. Obwohl sich die Hermeneutik von der Exegese dadurch unterscheidet, dass sie textgenetisch und textgeschichtlich, begriffs-, stoff- und rezeptionsgeschichtlich reflektiert im vollen Bewusstsein ihres historischen Ortes, wird sie sich der Zwangslage nicht entziehen können, dass es auch für sie zwei Bereiche gibt: Einen, wo gesucht wird, und einen anderen, wo gefunden wird. Beide kennzeichnet nicht nur die Grenzlinie dessen, was als Wissenschaft bestimmt werden kann, sondern auch eine Affinität zwischen wissenschaftlichem und religiösem Register, wie sie vielleicht am prägnantesten mit Blaise Pascals Worten zum Ausdruck gebracht werden kann: "Du suchtest mich nicht, hättest Du mich nicht gefunden."[28]

IV.

Das bedeutet, dass jede Frage auf einer Antwort beruht. Daher kann eine Methode nicht mehr leisten, als die Legitimierung einer gewählten Relation zwischen dem Bereich des Suchens und dem des Findens. Diese Legitimierung objektiviert allenfalls eine weitere Relation, nämlich die zwischen dem wissenschaftlichen Subjekt und der Wahrheit als Formursache: Die Voraussetzungen und Bedingungen, unter denen das Subjekt Bedeutung entwickelt.

Folgt daraus, dass die einzige wissenschaftlich zu nennende Methode im Umgang mit Texten der Esoterischen Lehre eine hermeneutisch reflektierte Textkritik ist, welche sich jeder Aussage verweigert, die über das Feld der Konjekturen hinausweist? Eine solche Frage markiert den Bereich, wo Methode die Bedingung wissenschaftlicher Praxis zu sein scheint. Tatsächlich aber wird diese Frage den Bedingungen einer Wissenschaft kaum gerecht, denn sowohl Wissenschaften als auch Scheinwissenschaften verwenden Methoden. Könnte

28 Pascal legte diese Worte Jesus Christus in den Mund:
"«Console-toi, tu ne me chercherais pas, si tu ne m'avais trouvé» (Celui-là seul peut te chercher qui t'a déjà trouvé [...]. Oui, on peut te chercher et te trouver; mais on ne peut te devancer. – Bernard de Clairvaux)" Blaise PASCAL. *Pensées*, Section VII: 553.

nicht auch die Esoterische Lehre als eine theoretisch begründete Methode begriffen werden?

Anders gefragt: Was grenzt den Bereich wissenschaftlicher Zuständigkeit vom Feld der esoterischen Praxis ab? Eine mögliche Antwort wäre, dass eine Voraussetzung der esoterischen Praxis die Lauterkeit des Begehrens auf Seiten des Praktizierenden ist.[29] Kaum zufällig waren die chinesischen Vertreter der Esoterischen Lehre auch hervorragende Lehrer der Ordensdisziplin (*vinaya*). Müsste also das Problem der Methode nicht im Zusammenhang mit der Frage nach dem Begehren eines tantrischen Hierophanten und dem eines Hermeneutikers[30], welcher sich mit dem des Ersteren beschäftigt, gesehen werden?

V.

Damit ist die Operationsebene bestimmt, auf die meine einleitende Frage nach dem, *was mich autorisiert*, abzielte: Dadurch, dass die Zusammenhänge zwischen den unterschiedlichen Zugängen des Subjekts zur Wahrheit im magischen, religiösen und mystischen Register gegenüber dem wissenschaftlichen umrissen und die jeweiligen Grenzen skizziert sind, kann eine hermeneutische Praxis begründet werden, die sich selektiv darauf beschränken wird, Peripetien der religiösen Praxis in den Texten aufzuzeigen. Es dreht sich bei ihr alles um eine Vereinfachung, die auf der banalen Frage beruht: "Was tut man – warum – wozu?" Diese Frage bezeichnet nicht nur jenen Ort, an dem wissenschaftliches und religiöses Register miteinander kommunizieren können, sondern sie stellt auch den Bezug zu dem Ort her, wo das Begehren des Subjekts einen Anhalt gefunden hat. (Wo es keinen Anhalt gibt, bezieht es sich auf sein eigenes Sprechen.) Es artikuliert sich in einem Text, wobei ununterscheidbar ist, *was* der Text sagt und *wie* er gefügt ist. Als Zusammengefügtes ist der Text ein Netz von Signifikationsprozessen, die auf andere Textgefüge

29 "Lauterkeit des Begehrens" ist der zentrale Topos des tantrischen *Adhyardhaśatikā prajñāpāramitā-sūtra*: "*kāma-viśuddhi-padam etat yad uta bodhisattva-padam* [...]" (dt.: Die Aussage "Lauterkeit des Begehrens", das ist das Epitheton eines Bodhisattva [...]). P. L. VAIDYA (Hrsg.). *Mahāyāna-sūtra-saṃgraha*, Part 1. Darbhanga: The Mithila Institute, 1961. S. 90. Für Amoghavajras chin. Fassung dieser Stelle vgl. ASTLEY-KRISTENSEN, Ian. *The Rishukyō: The Sino-Japanese Tantric Prajñāpāramitā in 150 Verses*. Tring: Buddhica Britannica, 1991. S. 86 und S. 87 Anm. 19.

30 Die Hermeneutik scheint nämlich, wie jene Wissenschaften, denen sie als Methode dient, kein sehr intensives Verhältnis zur Geschichte ihrer eigenen Praxis zu pflegen: Einmal konstituiert, vergisst sie die Peripetien, aus denen sie hervorgegangen ist. Ihre Peripetien, situiert im Feld der Exegese, orientieren sich nach wie vor am Bedürfnis des Subjekts nach Identifikation.

verweisen, und zwar in dem diachronisch gegebenen textuellen Feld von Überlieferung, Übersetzung, Exegese und Funktion. Es stellt sich dabei weniger die Frage, was ein Text "bedeutet" und es geht auch nicht darum, ihn zu "verstehen"; was vielmehr interessiert, das ist die Kohärenz dessen, womit er zur Funktion kommt: Die Orientierung der Signifikationsprozesse und die Pragmatik der Aussagen.[31] Über die Orientierung geben vor allem kritische Oppositionen Aufschluss. "Kritisch" meint nichts anderes als das Dilemma:

(a) Zwei Optionen schliessen einander aus;
(b) Eine von beiden muss gewählt werden.

Anzusetzen sind die Fragen auf der Ebene der Pragmatik, wo es um die Formulierung von Voraussetzungen/Bedingungen[32] der Lehre/Praxis geht, wo etwa ein Axiom zum Dogma wird, und das Dogma in Häresie umschlägt, verworfen oder vergessen wird und dadurch einen Mangel, einen blinden Fleck markiert. Dies lässt sich vor allem in einer kontextualisierten Lektüre feststellen. Welche Kriterien bestimmen die Auswahl der Texte?

(a) Metatexte: Vor allem Kommentare, Subkommentare etc.
(b) Paratexte: Kolophone, Vorworte, Biographien etc.
(c) Hypertexte: Diachron parallele, "katalysierte" Texte.
(d) Texte, deren Position/Funktion kritisch rezipiert ist.

Die Auswahl der unter (d) bezeichneten Texte (auf welche jene unter a-c bezogen sind) ergibt sich aus der theoretischen Grundlegung: Es kann sich nur um Texte handeln, welche ihrerseits kritische Oppositionen als Kriterien formulieren, Kriterien der Auswahl des Adepten oder des Hierophanten beispielsweise, Kriterien für das Okkulte, Kriterien der Wahrheit und ihrer Gewissheit seitens des praktizierenden Subjekts, Kriterien zur Unterscheidung der Funktionen von Schrift und Symbol, Sprache und Sprechen.

31 Nicht die Rekonstruktion eines bestimmten buddhologischen Diskurses – was allenfalls in Form seiner Fortsetzung mit den uns zur Verfügung stehenden Mitteln artikulierbar wäre und im Falle der Esoterischen Lehre als Geheimüberlieferung ohnehin nicht eingeholt werden kann – wird angestrebt, sondern die Evidenz dessen, woran dieser orientiert war oder wo er Widerständen begegnete.

32 Oder Doxa, um einen Terminus Bourdieus aufzugreifen: Ein Ensemble von Thesen, die stillschweigend und jenseits des Fragens postuliert werden und die sich als solche erst im Nachhinein, wenn sie praktisch fallengelassen wurden, zu erkennen geben.

Ausgehend von einer approximativen Bestimmung der Relation von Subjekt und Wahrheit im magischen, religiösen, mystischen und wissenschaftlichen Denken habe ich versucht, einen Zugang zu Texten des esoterischen Buddhismus zu skizzieren, bei dem sich die Wahl des Forschungsgegenstandes wie des methodischen Verfahrens und seines theoretischen Ansatzes wechselseitig reflektieren. Mir scheint nämlich, dass der wissenschaftliche Zugang zu Texten und Tradition der Esoterischen Lehre in erster Linie abhängig ist von Analyse und Verständnis der darin gegebenen Wahrheitsbegriffe und den Funktionen des Begehrens, welches sich dadurch artikuliert – beim Subjekt der esoterischen Praxis wie beim wissenschaftlichen Subjekt.

Dem sind die Fragen nach den Voraussetzungen und Zusammenhängen von Textualität und Tradition – das Problem von Überlieferung, Übersetzung, Exegese und Funktion etwa – unterzuordnen: So können die signifikanten Aspekte der Esoterischen Lehre, die approximativ mit Begriffen etwa der Sprachphilosophie, der Religionspsychologie und -soziologie beschreibbar sind, als Bereich der erlösungsmethodologischen Skala des Buddhismus ideengeschichtlich kontextualisiert werden.