

Sonderdruck aus

Karl Baier / Regina Polak /
Ludger Schwienhorst-Schönberger (Hg.)

Text und Mystik

Zum Verhältnis von Schriftauslegung und
kontemplativer Praxis

V&R unipress

Vienna University Press

ISBN 978-3-8471-0116-1

ISBN 978-3-8470-0116-4 (E-Book)

Inhalt

Vorwort	7
 Bettina Bäumer Mantra und die Energie des Wortes bei Abhinavagupta. Die Ebenen der Sprache und ihre Bedeutung	13
 Karl Baier Lesen als spirituelle Praxis in christlicher und buddhistischer Tradition .	23
 Reiner Manstetten Negative Theologie, reine Bejahung und lediges Bewusstsein. Meister Eckharts Bibellektüre am Beispiel von Exodus 3	59
 Ludger Schwienhorst-Schönberger Johannes Tauler (1300 – 1361): Mystik und Schriftauslegung	83
 Dieter Böhler SJ Die Bibel in den Geistlichen Übungen des Ignatius von Loyola und in der spirituellen Praxis des frühen Jesuitenordens	117
 Regina Polak Lebendige Spiritualität durch kontemplative Schriftauslegung? Eine praktisch-theologische Kriteriologie zum Exegese-Modell Ludger Schwienhorst-Schönbergers	141
 Ludger Schwienhorst-Schönberger Kontemplation und Schriftauslegung. Zu einigen Anfragen von Regina Polak	205
 Autorinnen und Autoren	231

Lesen als spirituelle Praxis in christlicher und buddhistischer Tradition

1. Einleitung

Das Thema »Lesen« wird gegenwärtig von einer Vielzahl unterschiedlicher Forschungszweige unter historischen, literaturwissenschaftlichen, philosophischen, soziologischen, psychologischen und pädagogischen Blickwinkeln bearbeitet. Die Rezeptionsästhetik und verwandte Ansätze stellen die Text-Leser-Relation und die Konstitution der Bedeutung des Gelesenen im Vollzug des Lesens in den Mittelpunkt. Der Erforschung religiösen Lesens wird dabei relativ wenig Aufmerksamkeit geschenkt.¹ Ziel der vorliegenden Studie aus dem Bereich religionswissenschaftlicher Leseforschung ist es, einen bescheidenen Beitrag zur Besserung dieser Situation zu leisten. Ich erhebe keinen Anspruch, das Phänomen in seiner ganzen Bandbreite in den Blick zu nehmen, sondern beschränke mich auf eine einzige Art religiöser Lektüre, die mir freilich besonders aufschlussreich zu sein scheint: das als spirituelle Praxis inszenierte Lesen.

Darunter lassen sich der Vollzug und die Kultivierung solcher Lesesituationen und Lesehaltungen verstehen, kraft derer Texte Medien religiöser Erfahrung, Anregung zur Umbildung der persönlichen Identität und Stütze bei der Integration religiöser Einsichten in die Lebenspraxis werden können. Von solchem Lesen ist besonders in autobiographischen Konversionserzählungen immer wieder die Rede.² Mir geht es im Rahmen dieses Beitrags aber nicht um spontan

1 Siehe dazu BEHR / ENGELBRECHT / SATLOW / SCHWEIZER: Empirische Beobachtungen (2007) 21–29, 33. In der christlichen Theologie sieht die Forschungslage etwas besser aus als in der Religionswissenschaft. Sowohl die exegetischen Fächern wie auch die Bibeldidaktik rezipieren gegenwärtig leser- und leseorientierter Ansätze. Zur Terminologie: Ich verwende im Folgenden aus Einfachheitsgründen die maskuline Form »der Leser« als Bezeichnung für männliche und weibliche Lesende.

2 Eine Arbeit aus der Konversionsforschung, in der die Lektüre bestimmter Bücher als »Ereignisträger« im Rahmen von Konversionsprozessen an mehreren Stellen gut sichtbar gemacht wird, ist BITTER: Konversionen zum tibetischen Buddhismus (1988). Vgl. a. a. O., 144, 151, 157 f., 161, 180, 195, 210, 271, 277. Abgesehen von empirischen Befunden wurde die durch

eintretende Leseereignisse von spiritueller Bedeutung, sondern um elaborierte Übungsweisen. Dies legt den Rückgriff auf traditionelle monastische Lesekulturen nahe, in denen das Lesen besonders intensiv als Exerzitium gepflegt wurde.³ Ich möchte zuerst eine einschlägige Schrift aus dem Bereich des westeuropäischen Christentums behandeln und danach auf die Problematik des Lesens im Chan- und Zen-Buddhismus eingehen. Ein letzter Abschnitt fasst die Ergebnisse der Untersuchung im Blick auf beide Traditionen und auf Grundstrukturen spiritueller Leseübung zusammen.

2. Die Übung der *lectio divina* am Beispiel der *Scala Claustralium*

2.1 Die *Scala Claustralium* und ihr Kontext

Die unter dem Titel *Scala Claustralium* und in nur leicht abweichender Version als *Scala Paradisi* und *Epistula De Vita Contemplativa* überlieferte Schrift wurde im Mittelalter Bernhard von Clairvaux bzw. Augustinus zugeschrieben. In Wirklichkeit stammt sie von dem Kartäuser Guigo II, der Prior des nördlich von Grenoble gelegenen, Grand Chartreuse genannten Stammklosters des Kartäuserordens war. Die meisten Forscher nehmen an, dass es sich um eine vor 1150 verfasste Jugendschrift handelt. Die große Anzahl überlieferter Handschriften belegt, dass der Text einer der beliebtesten spirituellen Traktate des Mittelalters gewesen ist.⁴ Vom Spätmittelalter an wurde die *Scala Claustralium* im Zuge der Popularisierung monastischer Praxis aus dem Lateinischen in verschiedene Landessprachen übersetzt und fand zunehmend unter außerhalb des Klosters lebenden Laien und Weltgeistlichen Verbreitung.⁵ Damit fand das in ihr tradierte

eine Leseerfahrung angestoßene Bekehrung besonders durch die berühmte Gartenszene im achten Buch der *Confessiones* des Augustinus zu einem Topos der europäischen Literatur. Siehe dazu einige Beispiele aus dem antiken und mittelalterlichen Europa bei QUAST: Lektüre und Konversion (2005).

3 Damit soll beileibe nicht gesagt sein, dass die Leseübung in der religiösen Gegenwartskultur keine Rolle spielt. Vgl. dazu BAIER: Lesen als spirituelle Praxis (2010).

4 Vgl. zur *Scala Claustralium* und ihrer historischen Stellung COLLEDGE / WALSH: Introduction (1979); TUGWELL: Ways of Imperfection (1984) 103 – 124; BAIER: Meditation und Moderne (2009) 32 – 47. Einen Überblick zu Guigo II mit weiterführenden Literaturangaben gibt HOGG: Guigo II (2002).

5 Zur Übersetzung der *Scala Claustralium* und der damit verbundenen, neuen sozialen und religiösen Kontextualisierung, die sich auch im Übersetzungstext niederschlägt, vgl. den Aufsatz von IGUCHI: Translating Grace (2008), der die mittelenglische Übersetzung behandelt. Zur Vermittlung der *lectio divina* an Nonnen, gebildete Frauen und die Laienschaft im Allgemeinen siehe EDSALL: Reading Like a Monk (2000).

Konzept des Lesens über den monastischen Bereich hinaus Eingang in die allgemeine christliche Lesekultur.

Die *Scala Claustralium* gilt bis heute als Klassiker der *lectio divina* genannten Form der Lese-Übung.⁶ Selbst gegenwärtige Formen spiritueller Bibellektüre im Christentum greifen noch regelmäßig auf sie zurück.⁷ Innerhalb der Geschichte des monastischen Lesens im christlichen Kontext ist der Text einer Reformbewegung zuzuordnen, die angesichts der Veräußerlichung des individuellen Bibel-Lesens, die in den benediktinischen Klöstern eingetreten war, verstärkt auf das Vorbild der spätantiken Mönchsväter zurückgriff.

Der Lebensstil der Kartäuser, die innerhalb des klösterlichen Rahmens weitgehend eremitisch leben, lässt der Vertiefung in die Bibel und andere Schriften breiten Raum. Die *Scala Claustralium* stellt vor diesem Hintergrund den Kern der im christlichen Mönchtum von Beginn an bedeutsamen Lesekultur auf bisher nicht da gewesene Weise systematisch dar.⁸ Dabei entfaltet sie eine hoch elaborierte Verbindung von Lesen, Interpretieren und persönlicher Aneignung, durch die das Lesen zu einem Kultakt wird, zum »Lesemysterium«, bei dem die Phasen der Textrezeption Schritten auf einem Initiationsweg gleichen.⁹

2.2 Die vier Stufen der spirituellen Leseübung

Guigo konzipiert die spirituelle Übung (*exercitium spirituale*) der Mönche als einen Aufstieg, der vier Stufen (*quatuor gradus*) durchläuft.¹⁰ Er sagt zwar nichts darüber, aber man kann wohl davon ausgehen, dass Anfang und Ende der Übung

6 Zur *lectio divina* siehe die Standardliteratur LECLERCQ: Wissenschaft und Gottverlangen (1963) 83 – 102, und ROUSSE / SIEBEN / BOLAND: *Lectio divina* (1976), sowie ILLICH: *Lectio Divina* (1993).

7 Vgl. dazu BAIER: Lesen als spirituelle Praxis (2010).

8 Es besteht eine Verwandtschaft zwischen der systematischen Durchdringung der Lese-Übung bei Guigo II und den neuen wissenschaftlichen Standards, die damals in den Domschulen entwickelt wurden. Guigo war offenbar mit den theologischen Strömungen seiner Zeit gut vertraut. Die *Scala Claustralium* steht den Victorinern nahe, insbesondere Hugo von St. Victor, der die Stufen der *lectio* ganz ähnlich beschreibt. Außerdem gibt es viele Berührungspunkte mit zisterziensischer Theologie, v. a. mit Wilhelm von St. Thierry. Vgl. zu diesen Einflüssen COLLEDGE / WALSH: Introduction (1979) 11 – 25; BAIER: Meditation und Moderne (2009) 38 – 47.

9 Die Bezeichnung »Lesemysterium« stammt von Richard Reitzenstein, der sie für die Annäherung an das Mysterium durch interpretierendes und persönlich aneignendes Lesen gebrauchte, die im *Corpus Hermeticum* beschrieben wird. Vgl. dazu GLADIGOW: »Lesbarkeit der Religion« (2005) 276 f. Die mittelalterliche *lectio divina* verfolgt in dieser Hinsicht dasselbe Ziel wie das hermetische Lesen.

10 Der Ausdruck »*exercitium spirituale*« geht auf die Väterzeit zurück. Er wird bereits im 4. Jahrhundert in der von Rufinus verfassten *Historia Monachorum* 7 (Patrologia Latina 21.410d) und 21 (Patrologia Latina 21.453d) verwendet.

durch Gebärden (Kreuzzeichen, Kniefall, Verneigung) und Gebete rituell gestaltet wurden. Ihr Hauptteil besteht aus Lesung, Meditation, Gebet und Kontemplation.¹¹

Das Verhältnis der Stufen zueinander wird so gedacht, dass die untere jeweils zur nächsthöheren disponiert.¹² Außerdem stützen zwei aufeinander folgende Stufen einander wechselseitig. Sie können zwar isoliert geübt werden, doch bringt dies nach der Auffassung Guigos wenig bis keinen Nutzen oder lässt die Übung gänzlich misslingen.¹³ Der Weg von Stufe zu Stufe wird als Weg wachsender Gottesnähe verstanden, die das Ziel der gesamten Praxis darstellt.¹⁴

Da der Mensch während seines Erdenlebens die Vereinigung mit Gott in der Kontemplation nur für kurze Zeit ertragen kann, erfolgt nach dem Erreichen der letzten Stufe der Abstieg auf eine der unteren. Während der Übungszeit hält man sich nach eigenem Gutdünken und unter Berücksichtigung der Umstände mal auf der einen, mal auf der anderen Stufe auf.¹⁵ Der Eintritt in die Kontemplation lässt sich jedoch nicht willkürlich bewerkstelligen, sondern ist eine Gnade, die Gott, um die spirituelle Reifung der Übenden zu fördern, auch immer wieder für längere Zeit entzieht.¹⁶

Lectio bedeutet für Guigo dreierlei: 1. für sich selbst zu lesen, 2. anderen vorzulesen und 3. eine Belehrung von einem Meister zu empfangen.¹⁷ In allen drei Formen erfüllt die Lesung die doppelte Aufgabe, die Meditation sowohl zu inspirieren als auch zu limitieren. Die *lectio* ist das Fundament (*fundamentum*) der gesamten Übung, insofern sie den Stoff vorgibt, mit dem sich das Meditieren zu befassen hat (*data materia mittit nos ad meditationem*); und sie gibt ein bestimmtes Verständnis vor, das dafür sorgt, dass die von den Vätern gesteckten Grenzen der Interpretation nicht verletzt werden (*ne falsa aut inania quaedam*

11 »Lesung [*lectio*] ist die eifrige Einsichtnahme in die Schriften mit aufmerksamem Geist. Meditation [*meditatio*] ist die emsige Tätigkeit des Verstandes, geleitet durch die eigene Vernunft der Erkenntnis der verborgenen Wahrheit nachzugehen. Gebet [*oratio*] ist die Hinwendung des andächtigen Herzens zu Gott, um Böses zu beseitigen und Gutes zu erlangen. Kontemplation [*contemplatio*] ist eine gewisse Erhebung des Gott anhängenden Geistes über sich hinaus, wobei er die Freude ewiger Seligkeit verschmeckt.«

GUIGO II (1970): Epistola, 84.32–38: *Est autem lectio sedula scripturarum cum animi intentione inspectio. Meditatio est studiosa mentis actio, occultae veritatis notitiam ductu propriae rationis investigans. Oratio est devota cordis in Deum intentio pro malis removendis vel bonis adipiscendis. Contemplatio est mentis in Deum suspensae quaedam supra se elevatio, aeternae dulcedinis gaudia degustans.*

12 Vgl. dazu und zum Folgenden GUIGO II: Epistola (1970) 106.282–112.354.

13 Vgl. a. a. O., 108.303–306.

14 Vgl. a. a. O., 116.394–395.

15 Vgl. a. a. O., 116.388–394.

16 Siehe dazu die gnadentheologischen Überlegungen in: a. a. O., 96.157–106.280.

17 Vgl. a. a. O., 110.318–320.

meditando limites a sanctis patribus constitutos transcendamus).¹⁸ Man wird die letzte Aussage wohl dahingehend verstehen können, dass die *lectio* auch das Studium von exegetischer Literatur der Väterzeit und der darin enthaltenen Bibel-Hermeneutik umfasste. In einem für die monastische *lectio* programmatischen Text hatte bereits Cassiodorus in seinen *Institutiones* den Gebrauch der tradierten Schriftkommentare zur spirituellen Bibellektüre empfohlen, wobei er in einer an unseren Text erinnernden Weise die Lektüre der Heiligen Schrift mit dem Aufstieg auf der Jakobsleiter vergleicht, der zu den Höhen der Kontemplation führt.¹⁹

Bei Guigos Ausführungen zum *exercitium spirituale* ist mit *lectio* durchwegs das Für-sich-selbst-Lesen gemeint. Er geht von der *lectio continua* – der so genannten Bahnlesung – aus, die darin bestand, die Bibel (samt ergänzender exegetischer Literatur) über einen längeren Zeitraum fortlaufend vom Anfang bis zum Ende durchzulesen. Die anderen Arten der *lectio*, die Lesung der Bibel im liturgischen Kontext und die mündliche Unterweisung in ihrer richtigen Interpretation, bilden zusätzliche, wichtige Verständnishorizonte für die private Lesung.

Auf ein Leben in wachsender Gottesnähe hinzielend, führen die Stufen des Lektüreprozesses auf zweifache Weise über eine rein kognitive Aneignung des Gelesenen hinaus. Es geht um eine ethische Formung des Lesenden, die das Leben Jesu Christi und der Heiligen zum Vorbild hat. Des Weiteren soll die Übung zu einer mystischen Erfahrung hinführen, die schon in diesem Leben einen Vorgeschmack der »Freude der ewigen Glückseligkeit« (*aeternae dulcedinis gaudia*) gewährt.²⁰ Damit die Lektüre dies leisten kann, muss eine bestimmte Art des Lesens kultiviert werden.²¹

18 Vgl. a. a. O., 106.287 – 288; 108.312 – 315; 110.316 – 320.

19 CASSIODORUS: *Institutiones divinarum* (2003) 94 – 97: *Quapropter, dilectissimi fratres, indubitanter ascendamus ad divinam Scripturam per expositiones probabiles patrum, velut per quandam scalam visionis Jacob, ut eorum sensibus proveci ad contemplationem Domini efficaciter pervenire mereamur.* (»Lasst uns deswegen, geliebte Brüder, mit Hilfe ehrenwerter Schriftkommentare der Väter unverzagt zur Heiligen Schrift emporsteigen, so wie Jakob über die Leiter seiner Vision, damit wir, von der Väter Denkkraft emporgetragen, nachhaltig zur contemplatio des Herrn gelangen.«)

20 Vgl. a. a. O., 84.38.

21 »Was nützt es denn, die Zeit mit fortgesetzter Lesung zuzubringen, die Taten und Schriften der Heiligen durchzugehen, wenn wir ihnen nicht durch Kauen und Wiederkäuen den Geschmack entlocken und ihn hinunterschluckend bis ins Innere des Herzens vordringen lassen, sodass wir daraus unseren Zustand sorgsam prüfen und uns bemühen, die Werke jener zu tun, deren Taten wir so gern lesen?«

A. a. O., 108.306 – 312: *Quid enim prodest lectione continua tempus occupare, sanctorum gesta et scripta legendo transcurrere, nisi ea etiam masticando et ruminando succum eliciamus; et transglutiendo usque ad cordis intima transmittamus, ut ex his diligenter consideremus statum nostrum, et studeamus eorum opera agere, quorum facta cupimus lectitare?*

Die angestrebte Form der Rezeption des Textes wird mit einer in der christlichen Tradition seit der Antike beliebten, auch im antiken Judentum und in der hellenistischen Rhetorik bekannten Speisemetaphorik beschrieben. Lesen ist für Guigo dem aufmerksamen Suchen, Finden und Essen köstlicher Trauben vergleichbar.²² Der Lesestoff wird zur Lust und Leben spendenden Nahrung für die Seele, wenn man seinen hintergründigen Sinn (den in der Traube verborgenen Geschmack) gründlich und mit Bezug auf das eigene Leben erforscht, sich emotional von ihm bewegen lässt und ihn so intensiv aufnimmt, dass er schließlich gleichsam in Fleisch und Blut übergeht.

Die verschiedenen Phasen solchen »Essens« des Textes ordnet Guigo an anderer Stelle vier Stufen der Übung zu. »Die Lesung führt quasi die feste Speise zum Mund; die Meditation kaut und zerkleinert sie; das Gebet gewinnt den Geschmack; die Kontemplation ist die Wonne selbst, die erfreut und belebt.«²³ Historisch und sachlich ist im Rahmen der Speisemetaphorik der Begriff der *ruminatio* von besonderer Bedeutung, das »Wiederkauen«, ein oftmaliges Wiederholen derselben Textstelle, das bei Guigo als *meditatio* mit der rhetorisch intensivierten Vergegenwärtigung des Textgehaltes verbunden ist und nach monastischer Tradition eine Voraussetzung für die Vertiefung in den Text und das Eintreten religiöser Erfahrungen beim Lesen darstellt.²⁴

Man kann den durch die Speisemetaphorik bezeichneten Typus des Lesens, der für das Lesen als spirituelle Praxis von fundamentaler Bedeutung ist, als inkarnierendes Lesen bezeichnen. Mit starken Gefühlen bzw. kontemplativ gesteigerter Wachheit verknüpft, beeinflusst und formt die inkarnierende Lektüre das leibliche Befinden des Lesenden, verändert nicht nur seine Handlungsweise, sondern seine gesamte leiblich-sinnliche Präsenz, sein In-der-Welt-Sein.²⁵

22 Vgl. a. a. O., 86.53 – 55. Das entspricht im Übrigen den Bedeutungen des lateinischen »legere« und des deutschen »lesen«, die ja nicht nur das Lesen niedergeschriebener sprachlicher Mitteilungen meinen können, sondern auch für »pflücken, sammeln, ernten« stehen.

23 A. a. O., 84.43; 86.44 – 46: *Lectio quasi solidum cibum ori apponit, meditatio masticat et frangit, oratio saporem acquirit, contemplatio est ipsa dulcedo quae iocundat et reficit.*

24 Nach dem Alten Testament (Lev 11,3; Dtn 14,6) gelten wiederkäuende Tiere als rein. Bereits der vorchristliche jüdische Aristeas-Brief vergleicht die Wiederkäufer mit den Frommen, die beständig die Tora rezitieren. Eine der ältesten christlichen Quellen, die die alttestamentlichen Stellen allegorisch als Verweis auf das »Wiederkauen« der Bibel deutet, ist Barnabasbrief X, 11. Vgl. dazu RUPPERT: *Meditatio – Ruminatio* (1977) 84, und für die weitere Geschichte der *ruminatio*: a. a. O., 83 – 93. Auch in der hellenistischen Rhetorik eines Quintilian war der Begriff »Wiederkauen« als Übung der intensiven Aneignung von Texten durch oftmaliges Wiederholen bekannt.

25 Vgl. zum Konzept der inkarnierenden Lektüre mit Bezug auf das Mittelalter SCHNYDER: *Kunst der Vergegenwärtigung* (2009) 435 – 437; verwandte Überlegungen bei LARGIER: *Die Kunst des Begehrens* (2007) 34 – 71. Biblische Vorbilder für diese Art des Lesens waren vor allem der das Buch verschlingende Prophet Ezechiel sowie – noch stärker die schöpferische leibliche Transformation betonend – die das göttliche Wort empfangende und austragende Maria. Vgl. zur Metaphorik des Essens im Zusammenhang mit meditativer Aneignung von

In der Literatur wird immer wieder hervorgehoben, dass das für heutige Augenleser befremdlich sinnliche Vokabular, mit dem in der mittelalterlichen Mönchsliteratur das Lesen beschrieben wird, und die intensive leibliche Involvierung des Lesers, die damit angedeutet wird, wohl nur verstanden werden können, wenn man in Betracht zieht, dass in der Regel halblaut murmelnd gelesen wurde.²⁶ Ivan Illich gibt in seinem Kommentar zu Hugo von St. Victors *Didascalicon* eine Beschreibung dieser Praxis, die seiner Meinung nach von der Mitte des 12. Jahrhunderts an zunehmend verloren geht.²⁷

Neben dem murmelnden Lesen sind in der monastischen Lesekultur äußere und innere Ruhe und Sich-Zeit-Lassen wichtige Bedingungen für das Gelingen der meditierenden Lektüre. Anselm von Canterbury betont dies im Vorwort zu seinen einflussreichen *Orationes sive Meditationes*.²⁸

Für Guigo und für die monastische *lectio* generell ist der Übergang vom aufmerksamen kontinuierlichen Lesen zur Meditation einer bestimmten Stelle Sache der persönlichen Entscheidung. Wenn man von einem Satz oder einer Passage den Eindruck hat, »das könnte etwas Gutes sein« (*potest aliquid boni*

Texten auch BUTZER: Pac-man und seine Freunde (1998), und BUTZER: Rhetorik der Meditation (2000).

26 Der Text der *Scala Claustralium* enthält allerdings keine eindeutige Aussage dazu. Der in Guigos Definition des Lesens zentrale Begriff der *inspectio* hat keine auditive, sondern eine eindeutig visuelle Konnotation. Die *meditatio* ist bei ihm *mentis actio*, Verstandestätigkeit. Das »Wiederkauen«, das auch bei Guigo noch mit ihr verbunden ist, wird nicht als leibliche Praxis thematisiert. Es meint offenbar nicht so sehr repetitives Murmeln als vielmehr die Interpretation des Textes in mehreren Durchgängen. Die sinnliche Intensität der Lektüre ist freilich nicht unbedingt auf das halblaute Lesen angewiesen. Sie wird bei Guigo allein schon durch den ausgiebigen rhetorischen Einsatz eines alle Sinne ansprechenden Vokabulars evoziert.

27 »Die Ohren des Lesers sind aufmerksam und mühen sich ab, das aufzufangen, was sein Mund äußert. So wird die Buchstabenfolge unmittelbar in Körperbewegungen umgewandelt, und sie strukturiert die Nervenimpulse. Die Zeilen sind wie eine Tonspur, die mit dem Mund aufgenommen und vom Leser für das eigene Ohr wiedergegeben wird. Die Seite wird durch das Lesen buchstäblich einverleibt.«

ILLICH: Im Weinberg des Textes (1991) 57.

28 »Die folgenden Gebete und Meditationen wurden herausgegeben, um den Geist des Lesers zur Gottesliebe oder Gottesfurcht bzw. zur Selbsterforschung anzuregen. Sie sind nicht im Alltagslärm zu lesen, sondern in Ruhe; nicht überfliegend und schnell, sondern nach und nach mit einer aufmerksamen, verweilenden Meditation.«

Anselm von Canterbury, Tomus II, 3: *Orationes sive meditationes quae subscriptae sunt, quoniam ad excitandum legentis mentem ad Dei amorem vel timorem, seu ad suimet discussionem editae sunt, non sunt legendae in tumultu, sed in quiete, nec cursim et velociter, sed paulatim cum intenta et morosa meditatione.*

Die Ermahnung zu langsamem Lesen wurde nötig, weil die im Lauf des frühen Mittelalters eingeführte Getrennschreibung der Worte eine größere Lesegeschwindigkeit ermöglichte. Diese Neuerung erleichterte auch das lautlose Lesen so weit, dass es sich im Hochmittelalter durchsetzen konnte. Vgl. dazu SAENGER: Space Between Words (1997), in Bezug auf Anselm bes. 203 f.

esse), soll man die entdeckte Lese Frucht pflücken und in der Meditation zu »kauen« beginnen.²⁹ Meditieren bedeutet dabei zunächst das vertiefte Lesen des ausgewählten Textes durch mehrfache Wiederholung, das dann mit der Anwendung der in der monastischen Exegese üblichen Methoden verbunden wird.

Der Text wird in Schlüsselworte zerlegt und diese werden durch Gedächtnisarbeits mit anderen Bibelstellen verknüpft, die dieselben Begriffe enthalten.³⁰ Die memorierten Stellen gilt es unter Einsatz rhetorischer Mittel kunstvoll miteinander zu verweben, sodass eine metaphernreiche improvisierte Rede entsteht, die die Übenden gleichsam an sich selber richten.³¹ Man stellt den Text in immer weitere Sinnbezüge, steigert die emotionale Berührtheit und zieht Konsequenzen für die eigene Lebensführung.

Die ausgewählte Stelle wird so zum Spiegel des Meditierenden, zum Medium der Selbstprüfung und Selbsterkenntnis. Mit dieser Lesehaltung steht die *Scala Claustralium* in einer langen europäischen Tradition.³²

Der in der Meditation geschehende Prozess der Selbsterkenntnis führt zu der für die *lectio divina* essentiellen Erfahrung der *compunctio*, womit die emotionale Wurzel der aus dem Lesen hervorgehenden Transformation des Lesenden bezeichnet wird. Das Wort *compunctio* war ursprünglich die medizinische Be-

29 GUIGO II: Epistola (1970) 86.56.

30 Diese Art der Textmeditation war bereits in der hellenistischen Philosophie bekannt. In Ep. 108 der *Epistulae morales* zeigt Seneca, wie in der stoischen Textmeditation das wortweise Betrachten eines Spruches oder Textes auf grammatische und philologische Interpretationstechniken aufbaut, dann aber über sie hinausgeht, weil die Aufmerksamkeit ganz auf die Gewinnung und Verinnerlichung praktischer Weisheiten gerichtet wird, um damit die Lebensführung positiv zu beeinflussen. Vgl. dazu RABBOU: Seelenführung (1954) 218 – 221, und GLADIGOW: »Lesbarkeit der Religion« (2005) 277. Einflüsse aus der nicht-christlichen Antike auf die Meditationsweise der mittelalterlichen Mönche sind sehr wahrscheinlich, da ihre Ausbildung im Trivium (Grammatik, Dialektik, Rhetorik) sie mit einschlägigen Quellen vertraut machte. Im 12. Jahrhundert, dem Jahrhundert der *Scala Claustralium*, erreichte, nebenbei gesagt, die Popularität Senecas im Mittelalter ihren Höhepunkt. Vgl. COLISH: The Stoic Tradition (1985) 17. Die Beziehungen zwischen philosophischer und monastischer Lesekultur warten darauf, noch gründlicher erforscht zu werden.

31 Es lag nahe, von dieser Art der Meditationsübung zum Aufschreiben der Meditationen überzugehen. Sowohl von Guigo II wie auch von anderen mittelalterlichen Autoren aus dem monastischen Bereich sind denn auch schriftlich festgehaltene *meditationes* überliefert, die wiederum als Vorlagen und Inspirationsquellen für die Praxis dienten. Es ist dies ein weiteres Beispiel für das enge Zusammenspiel von Lektüre- und Schreibpraktiken, die Moser in seiner groß angelegten Studie zu vormodernen Formen schriftgestützter Subjektivität untersucht.

32 »Bis weit in die Neuzeit hinein ist die Problematik der Selbsterkenntnis an die Tätigkeit des Lesens gekoppelt. Das Individuum, das die Wahrheit seines Selbst ergründen will, wendet sich diesem nicht direkt zu, sondern rekurriert auf das Hilfsmittel des Buches. Der Kirchenvater Aurelius Augustinus bringt die enge Verbindung zwischen Selbsterkenntnis und Lektüre dadurch zum Ausdruck, daß er die Bibel mit einem klaren Spiegel vergleicht [...]. Der Spiegel der Schrift führt dem Leser vor Augen, wie seine Seele beschaffen sein sollte; er zeigt ihm aber zugleich auch auf, wie es tatsächlich um sie bestellt ist.«

MOSER: Buchgestützte Subjektivität (2006) 1.

zeichnung für einen stechenden körperlichen Schmerz.³³ Die übliche deutsche Übersetzung mit »Zerknirschung« trifft das Gemeinte nicht genau. Von Cassian, Benedikt von Nursia, Gregor dem Großen und Isidor von Sevilla angefangen, ist damit in der Mönchstheologie ein oft mit Tränen verbundener emotionaler Stich, Stoß oder Schock gemeint, der den Übenden dafür öffnet, sein Leben zu ändern und die Schau Gottes zu suchen.³⁴ Neben der Metapher des Stiches wird diese Erfahrung oft auch mit Wörtern aus dem semantischen Feld von »Hitze«, wie etwa »Glut, Feuer, Brennen, Entzündet-Werden«, umschrieben.³⁵

Die *compunctio* kann ein Reueschmerz in Bezug auf begangene Sünden sein oder aber die Regung brennender Liebe zu Gott und die Sehnsucht nach ihm, wie das in der *Scala Claustralium* vor allem der Fall ist.³⁶ Guigo verwendet den Begriff *compunctio* zwar nicht, aber seine Beschreibung der durch die *meditatio* hervorgerufenen Verfassung entspricht dem, was man traditionell darunter versteht, genau.

Die *compunctio* ist mit dem Bewusstsein verbunden, dass die als notwendig eingesehene Veränderung des Lebens nicht aus eigener Kraft zu schaffen ist. Dies leitet über zur nächsten Stufe der Übung, zum Bittgebet, in dem um Gottes Hilfe bei der moralischen Besserung bzw. um die Gnade der Gottesschau gebeten wird. Die *oratio* ist mit Seufzern und Tränen verbunden, die, wie in der Tradition üblich, als Reinigungsprozess und als erstes Anzeichen für das Wirken des Heiligen Geistes verstanden werden.³⁷

Im Zuge des Betens tritt die höchste Stufe der Übung, die *contemplatio*, ein.³⁸

33 Vgl. zur *compunctio* und ihrer Rolle in der *lectio divina* LECLERCQ: Wissenschaft und Gottverlangen (1963) 39–41. Der *compunctio* kam auch eine Schlüsselfunktion beim Gebet und besonders in der Praxis des Psalmengesangs zu; ein Beispiel dafür, wie die verschiedenen Formen monastischer Praxis dieselben existentiellen Vollzüge anregten und sich so gegenseitig unterstützten. Vgl. zum Psalmengesang LOCHNER: Source Readings (1991) 72–74, 76 f.

34 Vgl. dazu BENKE: Die Gabe der Tränen (2002) 48–53, 103–123, und PEGON: Componction (1953).

35 Vgl. BENKE: Die Gabe der Tränen (2002) 104–105.

36 Vgl. GUIGO II: Epistola (1970) 90.100–92.112. Das Zurücktreten des Reue-Motivs zugunsten der Sehnsucht nach der Gottesschau liegt auch an der Wahl der Bibelstelle, an der Guigo die Stufen der Übung exemplifiziert: »Selig, die reinen Herzens sind, denn sie werden Gott schauen« (Mt 5,8). Indem er die *lectio* gerade anhand dieser Stelle erklärt, tritt die kontemplativ-mystische Ausrichtung des Lesens gegenüber der moralischen Seite stark in den Vordergrund, was wohl Guigos Absicht entspricht.

37 Siehe GUIGO II: Epistola (1970) 96.176–100.209.

38 »Der Herr aber [...] wartet nicht, bis sie aufgehört hat zu sprechen, sondern unterbricht den Fluss ihres Gebets in der Mitte; plötzlich kommt er herbei und eilt der verlangenden Seele entgegen, vom Tau himmlischer Süße benetzt und mit feinstem Öl gesalbt.« A.A.O., 96.159–165: *Dominus autem [...] non expectat donec sermonem finierit, sed medium orationis cursum interrumpens, festinus se ingerit et animae desideranti festinus occurrit coelestis rore dulcedinis perfusus unguentis optimis delibutus.*

Guigo beschreibt sie mit den traditionellen Metaphern der Schau des göttlichen Antlitzes und der Vermählung des Bräutigams Jesus Christus mit der Seele als seiner Braut.³⁹ Die Stimmung des Übenden schlägt um in außergewöhnliche Freude, ja Seligkeit. Man befindet sich in einer gesteigerten Wachheit, ist nüchtern und berauscht zugleich.⁴⁰ Die für die normalen Erfahrungen zuständigen Seelenkräfte, Sinneswahrnehmung, Verstand, Gefühl und Wille, die auf den bisherigen Stufen der Übung tätig waren, kommen in einem tiefen Schweigen zur Ruhe.⁴¹

Wie bei vielen anderen mittelalterlichen Autoren geschieht auch in der *Scala Claustralium* die Vereinigung mit Gott in der *acies mentis* (»Spitze, Schneide des Geistes«, auch übersetzbar als »Blick, Schau des Geistes«), von Guigo auch die »geheime Kammer des Heiligen Geistes« (*secretum cubile Spiritus sancti*) oder »Geheimnis des Herzens« (*secretum cordis*) genannt. Gemeint ist damit die höchste Weise des Selbstseins, in der der Mensch nach Auffassung christlicher Mystik seine wahre Identität in der Teilnahme am Leben Gottes empfängt.⁴² Die Augenblicke dieser Erfahrung gewähren einen Ausblick auf die ewige Seligkeit, die für das Jenseits erhofft wird, und sie entlassen die Übenden gestärkt zur weiteren Praxis der niedrigeren Stufen bzw. zu anderen Tätigkeiten, bei denen es gilt, die in der *lectio* erworbene Erfahrung zu bewähren.

39 Zu den biblischen Wurzeln und der weiteren Geschichte der Rede von der Schau des göttlichen Antlitzes siehe ENGELBERT: *Anschauung Gottes* (31993). Das Braut-Bräutigam-Motiv entstammt der mystischen Interpretation der Liebesgedichte des Hoheliedes, die sich gerade auch im Umfeld Guigos großer Beliebtheit erfreute. Mehr dazu bei TURNER: *Eros and Allegory* (1995).

40 Vgl. GUIGO II: *Epistola* (1970) 96.165–168. Das Oxymoron »nüchterne Trunkenheit« (*sobria ebrietas*) lässt sich bereits bei Philo von Alexandrien nachweisen und spielt in der Patristik eine wichtige Rolle. Ambrosius verwendet es oft für die Erfahrung göttlicher Gnade. Über Augustinus fand es weite Verbreitung. Vgl. dazu LEWY: *Sobria ebrietas* (1929), und BRUNNER: *Sobria ebrietas* (Ms. im Internet).

41 Schweigendes Sitzen und Horchen auf das Wort Gottes wird bei Guigo zu Beginn der ersten seiner zwölf *Meditationes* thematisiert. Vgl. GUIGO II: *Epistola* (1970) 128.30–130.53. Ich beziehe es hier auf die Stufe der Kontemplation. Sollte Guigo auch das Lesen, Meditieren und Beten als lautlose Vollzüge konzipiert haben, was – wie gesagt – unsicher ist, dann könnte das alleine und still In-der-Zelle-Sitzen die gesamte Übung charakterisieren.

42 Siehe GUIGO II: *Epistola* (1970) 116.389; 118.628–629. Zur Geschichte des Gedankens der *acies mentis*, die auch unter anderen Bezeichnungen wie z. B. als *oculus mentis*, *apex mentis*, *abditum mentis* etc. bekannt ist und in der deutschen Mystik »Seelengrund« oder »Seelenfunke« genannt wird, vgl. REITER: *Der Seele Grund* (1993) 84–282; dort auch weitere Literatur.

2.3 Der Bezug zur Bibel-Hermeneutik

Zwischen der dargestellten Leseübung und der patristischen bzw. mittelalterlichen Hermeneutik besteht eine enge Beziehung. Das stark leser- und situationsbezogene Interpretieren der Schrift wurde bereits durch hermeneutische Überlegungen der Väterzeit grundgelegt, nach denen die Bibel ein offener Text mit potentiell unendlich vielen Bedeutungen ist.⁴³ Augustinus hält es in diesem Zusammenhang für falsch, die Bedeutung der Texte auf die Intention ihrer menschlichen Autoren zu reduzieren. Das vom jeweiligen Verfasser Gemeinte erschöpfe den Bedeutungsreichtum der heiligen Schriften nicht, der in letzter Instanz auf die unendliche Weisheit Gottes zurückgehe. Es sei, so Augustinus, Gottes Wille gewesen, mit den Worten, zu denen er etwa Moses inspirierte, späteren Lesern ganz andere Wahrheiten zu erschließen als Moses selbst. Gott offenbart sich jedem Leser gemäß dessen jeweiligem Fassungsvermögen und mit einer Botschaft, die seiner Lebenssituation entspricht.

Die Mehrdeutigkeit und damit die Vielfalt von möglichen Auslegungen der Bibel wird also als gottgewollt verstanden.⁴⁴ Dem dadurch legitimierten Spielraum der Interpretation werden durch die *regula fidei*, den Basiskonsens der christlichen Glaubensgemeinschaft in Bezug auf die zentralen Glaubenswahrheiten, der unter anderem in den Glaubensbekenntnissen formuliert wurde, Grenzen gesetzt und durch die Auflage, die aus der jeweiligen Stelle herausgelesene Auffassung durch andere Stellen stützen zu können.

Außerdem bestehen auffällige Ähnlichkeiten zwischen der Lehre vom mehrfachen Schriftsinn und den Stufen der *lectio divina*. Diese in hellenistischer Zeit von griechischer Philosophie und jüdischer sowie christlicher Exegese entwickelte Hermeneutik unterscheidet verschiedene Gesichtspunkte, nach denen autoritative Texte (Mythen, heilige Schriften) ausgelegt werden können. Im Mittelalter war eine Einteilung von vier Interpretationsmöglichkeiten vorherrschend, die auf Cassian zurückgeht. Demnach gibt die Auslegung nach dem Literalsinn die wörtliche Bedeutung wieder, die nach Ansicht mittelalterlicher Hermeneutik die Intention des Autors – z. B. des Moses – widerspiegelt und vornehmlich auf historische Begebenheiten Bezug nimmt. Die allegorische Interpretation bezieht eine Stelle auf Jesus Christus und die Kirche (und geht damit besonders im Fall des Alten Testaments über die Autorenintention hinaus). Die

43 Im frühen Mittelalter brachte Johannes Eriugena in *De divisione naturae*, 560 A, diesen Gedanken auf die bündige Formel »*Sacrae scripturae interpretatio infinita est*«.

44 Vgl. AUGUSTINUS: *Confessiones* (¹1980) 729–747. Bei OEMING: *Biblische Hermeneutik* (1998) 11, heißt es zu diesem Abschnitt aus den *Confessiones*: »Alle wesentlichen Gedanken, die für die gesamte mittelalterliche Hermeneutik grundlegend waren und ihr das gute Gewissen bei der Anwendung der vieldimensionalen Exegese bewahrten, sind hier ausgesprochen [...]«.

moralische Auslegung entnimmt dem Text Direktiven für die Lebensführung, und die anagogische Deutung lässt sich schließlich vom Text hinführen zu Einsichten über das eschatologische Heil, zu dessen Erreichen die Lektüre beitragen soll.

Die Auslegung stellt insgesamt eine *memoria* der Erlösung dar, die das Ganze der religiös verstandenen Zeit umfasst: Die Heilsereignisse der Vergangenheit werden mit Bezug auf die Gestaltung des Lebens in der Gegenwart im Licht der endgültigen Zukunft gelesen.

Mary Carruthers interpretierte diese Lehre als Zusammenfassung der in der *lectio divina* zu vollziehenden Übungsschritte.⁴⁵ Diese Sichtweise hat den großen Vorzug, dass durch sie die Theorie vom mehrfachen Schriftsinn den Anschein verliert, nur eine Aufzählung von bestimmten Bedeutungsschubladen zu sein. Die verschiedenen Schriftsinne werden verständlich als Phasen eines Interpretationsprozesses, bei dem sich im Lauf ritueller Lesepraxis sukzessive unterschiedliche Bedeutungsdimensionen des Textes nicht primär theoretisch erschließen, sondern in emotional ergreifender bzw. kontemplativ schweigender Präsenz leiblich vollzogen werden.

Interpretieren ist hier mehr als nur materiellen Zeichen geistige Vorstellungen zuzuordnen. Es hat einen performativen Sinn, »Überführung des Textes in sinnliche Erfahrung, die die Seele formt und die Welt neu Gestalt annehmen lässt«⁴⁶. Die Textpragmatik steht im Vordergrund. Bei solchem Interpretieren wird der Text gespielt in der Art, wie Musiker Partituren interpretieren.⁴⁷

Carruthers konkrete Zuordnung der Textsinne zu den Schritten der *lectio divina* lässt allerdings Fragen offen. Fällt die *allegoria* wirklich unter die *lectio*? Bei Guigo erhält man eher den Eindruck, die *lectio* beschränke sich auf das aufmerksame Lesen des buchstäblichen Sinnes, der auch nicht erst mittels Grammatik und anderer Hilfswissenschaften rekonstruiert werden muss, sondern als bereits konstituiert vorausgesetzt wird. Es macht mehr Sinn, die Allegorese der *meditatio* zuzuordnen. Sie ist eine Weise des intertextuellen Verbindens von Bibelstellen, das in der *meditatio* geschieht, und fungiert als Ver-

45 CARRUTHERS: *The Book of Memory* (1990) 165: »I think one might best begin to understand the concept of ›levels‹ in exegesis as ›stages‹ of a continuous action, and the ›four-fold way‹ (or threefold, as the case may be) as a useful mnemonic for readers, reminding them of how to complete the reading process. ›Littera‹ and ›allegoria‹ (grammar and typological history) are the work of lectio and are essentially informative about a text; tropology and anagogy are the activities of digestive meditation and constitute the ethical activity of making one's reading one's own.«

46 LARGIER: *Die Kunst des Begehrens* (2007) 45.

47 Es ist in der monastischen Literatur üblich, die Seele als *psalterium* oder *cithara* zu bezeichnen, deren harmonisches Zusammenspiel mit Gott in der spirituellen Praxis eingeübt wird, was schließlich in der *unio mystica* mündet. Vgl. dazu LARGIER: *Die Kunst des Begehrens* (2007) 62.

ständnisbrücke, die ansonsten unverständliche, irrelevante oder gar anstößige Stellen über ihre christologische und ekklesiologische Interpretation moralisch auslegbar macht. Im Zentrum der *meditatio* steht, darin ist Carruthers Recht zu geben, die Tropologie genannte Interpretation der Schrift nach dem moralischen Sinn.

Problematisch wird es wieder, wenn sie auch den anagogischen Sinn der *meditatio* zuordnet. Es ist von der *Scala Claustralium* und anderen Texten her viel naheliegender, die Anagogie (wrtl. »Aufstieg, Hinaufführung«) auf die *contemplatio* zu beziehen, die bei Carruthers als eigene Stufe der Textrezeption gar nicht erwähnt wird.⁴⁸ Als mystische Vereinigungserfahrung gibt sie ja nach monastischem Verständnis einen Vorgeschmack auf das Jenseits. Sie bildet für Guigo die höchste Stufe der Text-Performanz.

Wie immer man die Zuordnungen im Einzelnen vornehmen will, die Hermeneutik des mehrfachen Schriftsinns hat ihren existentiellen Ort in der spirituellen Lesepraxis und lässt sich vor diesem Hintergrund am besten verstehen. Auch in buddhistischen Traditionen, denen ich mich im nächsten Abschnitt zuwende, ist die Texthermeneutik eng mit einer transformatorischen Lesepraxis verwoben, die zur Versenkung hinführt.

3. Lesen als Praxis des Erwachens im Chan und Zen

3.1 Das Verhältnis von Hermeneutik der Schriften und spiritueller Erfahrung im Buddhismus

Im Chan und in anderen Richtungen des ostasiatischen Buddhismus wird vor der Lesung der Sütren bzw. vor einem Lehrvortrag folgende *gāthā* rezitiert:

»Dem Dharma, unvergleichlich tief und kostbar,
begegnet man selten selbst im Lauf von Millionen Jahren.
Jetzt sehen wir ihn, hören ihn, nehmen ihn auf und halten ihn ein.
Mögen wir die Bedeutung des Tathāgata [scil. Buddhas, K.B.] wahrhaft erfassen.«⁴⁹

Wie Dale S. Wright ausführt, erinnern sich die Praktizierenden durch die Rezitation dieses Verses daran, dass sie »Worte in Händen halten, die aus dem erleuchteten Geist Buddhas hervorgingen, Worte, die aus Mitleid gesprochen wurden, um die Erleuchtung an sie weiterzugeben und sie so aus dem Leid zu

48 Vgl. zu diesem Kritikpunkt EDSALL: *Reading Like a Monk* (2000) 18.

49 Übersetzung nach SUZUKI: *A Manual of Zen Buddhism* (1960) 13. Der Ursprung des Verses ist ungewiss. Man findet ihn bereits im Vorwort der chinesischen Ausgabe des *Avatamsa-kasūtra*, die unter Kaiserin Wu (625–705 n. Chr.) angefertigt wurde.

erretten«⁵⁰. Da die Schriften nach buddhistischer Auffassung die kostbare und selten zu erfahrende Wahrheit enthalten, die Buddha schaute, können sie den Rezipienten als Maßstab und Hilfsmittel für das eigene Erwachen dienen. Die Sūtren werden also als praktische Anleitung verstanden, als Weg zu der in ihnen artikulierten Sicht der Wirklichkeit. Die Leser sollen ihr Leben danach ausrichten und die vom Buddha repräsentierte befreiende Erfahrung des *nirvāṇa* schrittweise verwirklichen.

Da der Buddha die befreiende Einsicht in einem Zustand tiefer Versenkung erlangte, gehen buddhistische Hermeneutiken von Meditationspraxis als höchstem Erkenntnismittel für die Exegese aus.⁵¹ Die Frage, wie sich die Autorität der Schriften zur Autorität der durch Meditationspraxis erworbenen spirituellen Erfahrung verhält, wird in der gesamten Geschichte des Buddhismus immer wieder erörtert.⁵²

Das in mehreren Mahāyāna-Schriften zitierte, nur zum Teil im Sanskrit-Original erhaltene *Catuhpratisaraṇasūtra* führt vier Richtlinien (*pratisaraṇa*, »Zufluchten«) der Interpretation an: Man soll sich erstens bei der Interpretation auf die Lehre in ihrem einsehbaren Wahrheitsgehalt (*dharma*) nicht auf die Person des Interpreten (*puruṣa*) berufen. Zweitens hat der Sinn (*artha*) Primat gegenüber dem Buchstaben (*vyañjana*). Des Weiteren ist den in ihrer Bedeutung eindeutigen Texten (*nītārtha*) Vorrang gegenüber den allegorisch oder figurativ zu verstehenden (*neyārtha*) zu geben. Und viertens soll man sich letztlich auf direkte, intuitive Einsicht (*jñāna*) stützen und nicht auf diskursives Denken (*vijñāna*).⁵³

Diesen Prinzipien entspricht das Konzept einer stufenweisen exegetischen Aneignung der in den Texten enthaltenen Wahrheit in der Abfolge von drei *prajñās* (Einsichten, Weisheiten), das Parallelen zum oben erörterten Konzept der *lectio divina* aufweist. Dabei sollen aus der im Vertrauen auf ihre Wahrheit erfolgenden lesenden bzw. hörenden Aufnahme der buddhistischen Lehren zuerst durch diskursives Nachdenken Einsichten entstehen, aus denen dann die höchste, in der Versenkung verwirklichte Erkenntnis hervorgeht. Der *locus classicus* hierfür ist Vasubandhus Kommentar zu *Abhidharmakośa* 6.5.⁵⁴

50 WRIGHT: *Kōan History* (2000) 203.

51 Siehe zur reichen Tradition buddhistischer Hermeneutik GÓMEZ: *Buddhist Literature* (1987), und den Sammelband von LOPEZ: *Buddhist Hermeneutics* (1992).

52 Siehe dazu ZHIRU: *Scriptural Authority* (2010).

53 Vgl. LAMOTTE: *Assessment of Textual Interpretation in Buddhism* (1992).

54 »Wer die Wahrheiten schauen will, der soll zuerst die Sittlichkeitsregeln einhalten. Dann liest er die Lehre, von der sein Schauen der Wahrheiten abhängt, oder er hört ihre Bedeutung. Nachdem er gehört hat, reflektiert er auf richtige Weise darüber. Nachdem er reflektierte, widmet er sich der Kultivierung der Meditation. Auf der Grundlage der Weisheit, die durch die Belehrung entsteht (*śrutamayī*), entwickelt sich die aus reflektierendem Nachdenken

Der Bezug auf das sittliche Verhalten als Voraussetzung für das Hören und Lesen der Lehre zeigt, dass sie nicht als bloßer Erwerb von Informationen verstanden wird. Die in der sprachlichen Mitteilung enthaltene Wahrheit soll existentiell realisiert werden, was nur möglich wird, wenn die durch die buddhistischen Tugenden umschriebene Grundhaltung im Leser schon zu einem gewissen Grad lebendig ist und seine Erkenntnisfähigkeit nicht zu sehr durch Begehren und Anhaften getrübt wird. Das eigenständige diskursive Durchdenken der gelesenen bzw. gehörten Auffassungen mündet in einen Zustand der Versenkung, der intuitive Einsichten ermöglicht. Diese von der Lektüre oder vom Lehrvortrag ausgehende Meditationspraxis gehört dem seit dem frühen Buddhismus als *vipaśyanā*, Einsichts-Meditation, bekannten Typ an und wird von *śamatha* unterschieden, einem Meditieren, bei dem man die Entfaltung nicht-diskursiver innerer Ruhe und Gedankenstille übt. Traditionell versuchte man, eine Balance zwischen beiden Formen der Praxis zu finden.

3.2 Die Kritik des Chan am buchstabenfixierten buddhistischen Gelehrtentum

Auch im Chan-Buddhismus gab es neben dem stillen Sitzen Formen von Lektüre, die mit Meditationspraxis vom *vipaśyanā*-Typ (chin. *kuan*) verbunden waren.⁵⁵ Doch im Zuge der Entwicklung dieser Tradition wurden Lesen und Erleuchtung, Textstudium bzw. gedankliche Reflexion und Meditation, literarische Welt und unmittelbare Erfahrung zunehmend als Gegensätze konstruiert. Das nicht im frühen Chan, sondern erst ab dem 8. Jahrhundert nachweisbare »Keine Abhängigkeit vom geschriebenen Buchstaben, eine spezielle Überlieferung außerhalb der Schriften« geriet zum Motto der gesamten Bewegung. In keiner anderen buddhistischen Tradition wurde der Rang religiöser Literatur dermaßen stark in Frage gestellt. Ein bekannter Meister wie Linji bezeichnete etwa die Sütren als »Kothaufen« und »wertlosen Staub«.⁵⁶

Wright weist auf den historischen Hintergrund der Chan-Kritik am textorientierten Buddhismus hin.⁵⁷ China, das Land, in dem der Buchdruck erfunden worden war, hatte zur Zeit der Einführung des Buddhismus die wahrscheinlich

hervorgehende Weisheit (*cintāmayī*). Auf dieser Grundlage wiederum entsteht die Weisheit, die aus Meditation hervorgeht (*bhāvanāmayī*).«

Vasubandhu, *Abhidharmakośabhāṣya* 334.16–19 nach der englischen Übersetzung von ELTSCHINGER: *Studies in Dharmakīrti's Religious Philosophy* (2007) 453.

55 Vgl. WRIGHT: *Philosophical Meditations on Zen Buddhism* (1998) 209 f.; FOULK: *The Form and Function of Koan Literature* (2000) 23.

56 Vgl. WRIGHT: *Empty Texts/Sacred Meaning* (2003) 261.

57 Vgl. a. a. O., 262–264.

am stärksten an Texten orientierte Kultur der Welt. Das wirkte sich auch auf die religiöse Sphäre aus und besonders auf den Buddhismus, eine seit langer Zeit hochgradig verschriftlichte Religion, die mit einer immensen Fülle an Literatur im Gepäck ins Land kam. Elaborierte Kulturtechniken des Lesens und Schreibens gehörten im chinesischen Buddhismus zur Grundlage des monastischen Lebens. Jahrhundertlang wurde an der Übersetzung des buddhistischen Schrifttums gearbeitet, mit dem Ergebnis, dass der auf Chinesisch überlieferte buddhistische Kanon schließlich zum umfangreichsten aller erhaltenen Textsammlungen wurde. Während der Tang-Dynastie des siebenten und achten Jahrhunderts, als sich der Buddhismus in China durchsetzte, bildeten schriftgelehrte Mönche die dominante buddhistische Gruppe.⁵⁸ Es gab Spezialisten für die Übersetzung, den Vergleich und die Interpretation der Schriften und Experten für die geschichtliche Herkunft und Klassifizierung der Sütren. Vonseiten der chinesischen Regierung wurden strenge Prüfungen in Bezug auf die Schriftkundigkeit der Mönche durchgeführt (mit dem Hintergedanken, damit die Zahl der Klosterinsassen, die von der Steuer befreit waren, zu verkleinern). Dabei mussten die Mönche und Nonnen große Textmengen memorieren bzw. fehlerfrei vorlesen können.⁵⁹

Primäres Ziel der Kritik des Chan war die Lesekultur der Mönchs-Gelehrten und buddhistischen Intellektuellen, die den Stolz des *saṃgha* darstellten. Die Chan-Meister sahen sich mit einem intellektuellen Milieu konfrontiert, in dem ihrer Ansicht nach Buchgelehrsamkeit zum Selbstzweck zu geraten drohte. Man bestand darauf, dass die Kenntnis davon, was die Sütren über das Erwachen sagen und das Erwachen selbst zwei verschiedene Dinge sind und dass Meditationspraxis und nicht Gelehrtentum die Basis des buddhistischen Heilswegs bilden. Die chinesischen Begriffe, die der Chan für das veräußerlichte Wissen gebrauchte, waren die konfuzianischen Ausdrücke *zhi* (Wissen) und *xue* (Gelehrtheit). Als Alternative dazu wurden mehrere daoistische Termini für intuitive Wahrnehmung und unmittelbare Schau ins Feld geführt.⁶⁰ Die Auseinandersetzung zwischen Daoismus und Konfuzianismus diente damit z. T. als Folie für diese innerbuddhistischen Querelen. Die Verminderung der Autorität der Schriften, die mit der Schriftlichkeits-Kritik des Chan verbunden war, wurde davon begünstigt, dass der Buddhismus in Indien während des 7. und 8. Jahr-

58 Vgl. WRIGHT: *Philosophical Meditations on Zen Buddhism* (1998) 28, und WRIGHT: *Empty Texts/Sacred Meaning* (2003) 263.

59 Vgl. WRIGHT: *Empty Texts/Sacred Meaning* (2003) 264.

60 Vgl. a. a. O., 265 f. Auch die im indischen Buddhismus z. T. sehr diffizil gewordenen Unterscheidungen von geistigen Zuständen und verschiedenen Stufen der Meditations-Übung wurden im Chan durch vergleichsweise einfache daoistische Konzepte wie Nicht-Denken (*wu-nien*) und Nicht-Bewusstsein (*wu-hsin*) ersetzt. Vgl. dazu BRÜCK: *Zen* (2007) 10.

hunderts bereits an Glanz verlor und der Einfluss indischer Schriften in China geringer wurde.⁶¹

3.3 Die spirituelle Lesekultur des Chan

Soviel zur Charakterisierung der Situation, in der die Polemik des Chan gegen das Lesen aufkam. Angesichts dieser Kritik bleibt jedoch zu bedenken, dass die Chan-Tradition selbst das »bei weitem umfangreichste und am besten ausgeklügelte Textkorpus des ostasiatischen Buddhismus«⁶² hervorbrachte. In der neueren Literatur wird zudem herausgearbeitet, dass ihr Verhältnis zu den Schriften wesentlich komplexer ist, als es die markigen Sprüche alter und neuer Meister vermuten lassen.⁶³ Die Bibliophobie, wie sie in den Hagiografien der Chan-Meister anzutreffen ist, entspricht nicht der monastischen Praxis. Bibliotheken und eigene Hallen für die Sütren-Lektüre waren in den Chan-Klöstern nicht anders als in den anderen buddhistischen Klöstern Chinas feste Einrichtungen.⁶⁴ Das *Chanyuan quinggui* (»Regeln der Reinheit für das Chan-Kloster« aus dem Jahr 1103) enthält Verhaltensregeln für die Bibliothekare, die das Lesen der Schriften erleichtern sollen und Vorschriften für das Lesen der Schriften in der Lese-Halle.⁶⁵ Der Chan-Buddhismus war zwar nicht wie andere buddhistische Schulen mit einem bestimmten Sūtra als Grundtext verbunden, aber viele seiner Meister besaßen profunde Kenntnisse in der Literatur des Mahāyāna und im Tripiṭaka.

Die Lehre von einer direkten Weitergabe der Überlieferung außerhalb der Schriften und die daraus folgende Unabhängigkeit von der Text-Tradition führte in keiner Phase des Chan dazu, dass die Verbindung zum verschriftlichten Buddhismus tatsächlich verloren ging. Sie diente vielmehr dazu, sich in bestimmter Weise auf etabliertes Schrifttum des Mahāyāna zu beziehen und dadurch die neuen Lehren als berechtigt auszuweisen. Mit David W. Chappell

61 Vgl. a. a. O., 27 f.

62 WRIGHT: *Empty Texts/Sacred Meaning* (2003) 261. Siehe zum Thema auch die ausführlichen Überlegungen in WRIGHT: *Philosophical Meditations on Zen Buddhism* (1998) 20–40.

63 Siehe dazu etwa das Kapitel »Chan and Language: Fair and Unfair Games« in FAURE: *Chan Insights and Oversights* (1993) 195–216, sowie PARK: *Zen and zen philosophy of language* (2002), ZONG: *Three Language-Related Methods* (2005), und ELBERFELD: *Aspekte philosophischer Textpragmatik in Ostasien* (2006), bes. 29–37.

64 Siehe dazu den Überblick über die Einrichtungen der buddhistischen Hauptklöster zur Zeit der südlichen Song-Dynastie (1127–1279) und den Grundriss eines Chan-Klosters aus dieser Zeit in DÖGEN: *Die Schatzkammer des wahren Dharma-Auges* (2001–2008, Band 1) 319–323.

65 Vgl. WELTER: *Buddhist Rituals* (2008) 126.

lassen sich aus dem Prinzip direkter Weitergabe der Lehre vier hermeneutische Prinzipien ableiten:

1. Die Vorrangstellung des erleuchteten Meisters, der als einziger die Schriften adäquat auslegen kann und ihren Sinn in direktem Kontakt mit den Schülern weitergibt. Daraus folgt die Wichtigkeit der Konstruktion von Transmissionslinien, die bis zu Gautama Buddha zurückreichen, für die Konstitution religiöser Autorität und legitimer Auslegung.
2. Eine gewisse Freiheit gegenüber der schulmäßigen Auslegung und der buchstäblichen Bedeutung des Textes.
3. Die Idee, dass die Texte einen zentralen, grundlegenden Sinn haben: die auf diskursivem Weg weder verstehbare noch vermittelbare Erfahrung des Erwachens.
4. Die Auffassung, dass dieser zugrunde liegende Sinn in allen authentischen buddhistischen Schriften derselbe ist.⁶⁶

Aus diesen Grundprinzipien der Auslegung ging eine Lesart der Sūtren hervor, die sich in konkreten Meister-Schüler-Beziehungen entfaltete. Die oft ritualisierte, direkte Begegnung mit einer autorisierten Person, die zugleich als Meditationslehrer fungierte und die den Text mündlich kommentierte, war ein das Lesen der Sūtren prägendes Kommunikationsgeschehen. Sie wurden offenbar nicht Satz für Satz interpretiert, und es wurde auch nicht der Versuch unternommen, einem Text als Ganzem gerecht zu werden.⁶⁷ Vielmehr stützte man sich auf ausgewählte Kernaussagen, die geeignet erschienen, den Schüler zur Buddha-Weisheit erwachen zu lassen. Diese Stellen wurden mit Hilfe von oft überraschenden poetischen Wendungen und performativen Elementen so in die Dialog-Situation eingebracht, dass die rein kognitive, intellektuelle Interpretation durchbrochen wurde. Die »große Sache« (*ta-shih*) des Chan, von der man glaubte, dass ihr weder Worte noch Schweigen gerecht zu werden vermögen, konnte in dieser Art Kommunikation aufscheinen, ohne direkt genannt zu werden. Es spricht einiges dafür, dass der Chan-Buddhismus hierin seine Meditationspraxis mit dem alten und in China weit verbreiteten Brauch des spielerischen Poesie-Wettkampfs verband, wo eine Person einen anspielungsreichen Vers vortrug und die andere sofort daran anschließend mit einem dazu passenden Vers zu antworten hatte, der ebenfalls das, worum es ging, nicht direkt, sondern in Anspielungen zu Wort brachte.⁶⁸

Aller Lektüre-Kritik zum Trotz kann im Chan auch abseits der direkten Meister-Schüler- bzw. Meister-Meister-Kommunikation das Lesen zur Praxis

66 Vgl. CHAPPELL: *Hermeneutical Phases in Chinese Buddhism* (1992) 193 f.

67 Vgl. a. a. O., 195.

68 Vgl. dazu SÖGEN HORI: *Zen Kōan Capping Phrase Books* (2006).

des Erwachens werden, und es werden Anleitungen zu einer diesem Zweck angemessenen Lesehaltung gegeben. Eine Stelle aus Huangbos »Das Wesen der Geist-Übertragung« (*Huangboshan duanji chanshi zhuanxin fayao*) weist in diese Richtung. Dort sagt der im Übrigen sehr belesene und oft aus Mahāyāna-Sūtren zitierende Meister:

»Einige unter den Alten hatten einen scharfen Verstand. Kaum hatten sie die Lehre gehört, beeilten sie sich auch schon, alle Gelehrtheit abzutun. [...] In unseren Tagen wollen die Menschen sich nur mit Wissen und Schlußfolgerungen vollstopfen und suchen überall nach Buchwissen. Dies nennen sie »Dharmapraxis«. Sie wissen nicht, daß so viel Wissen und Schlußfolgerungen genau den entgegengesetzten Erfolg haben und nur Hindernisse aufrichten. Wenn du nur Wissensmengen anhäufst, gleichst du einem Kind, das durch zu viel Essen von Süßigkeiten Verdauungsstörungen bekommt. [...] Werden sogenanntes Wissen und Schlußfolgerungen nicht verdaut, dann werden sie zu Giften, denn sie gehören nur zur Ebene des Samsāra. [...] Alle Begriffe, die du in der Vergangenheit gebildet hast, müssen abgetan und durch die Leere ersetzt werden.«⁶⁹

Dieser Text ist auch deshalb interessant, weil die Kritik am vergegenständlichenden gelehrten Lesen und Lernen hier anhand der Speisemetapher vorgebracht wird, die – wie schon erwähnt – in der europäischen Geschichte des spirituellen Lesens eine wichtige Rolle spielt. Es wird nicht Belesenheit an sich kritisiert, sondern nur eine solche, die den Lesestoff nicht »verdaut« und den die Person verwandelnden Erkenntnisprozess durch Vielwisserei blockiert. In der christlich-monastischen Lesekultur war diese Gefahr ebenfalls bekannt. Die *ruminatio*, das Wiederkauen, war gerade darauf gerichtet, den Lesestoff existentiell zu assimilieren.

Huangbo versteht die Schriften als Hilfsmittel für bestimmte Strecken des Weges. Anstatt an ihnen und an der eigenen Buchgelehrtheit festzuhalten, sollte man sie in ihrer relativen Bedeutung durchschauen und sich durch die rechte Lesehaltung vom Sūtra dorthin führen lassen, wo in der Erfahrung der Leerheit die gedanklichen Aktivitäten zur Ruhe kommen.

Eine Geschichte aus der berühmten Sammlung »Aufzeichnung von der Weitergabe der Leuchte« (*Jingde Chuandenglu*) geht in dieselbe Richtung.⁷⁰

Auffallend an der kleinen Szene ist zunächst, dass die Lektüre eines Sūtras durch Meister Zhen als selbstverständliche Angelegenheit betrachtet wird. Das

69 HUANG-PO: *Der Geist des Zen* (1983) 67 f.

70 »Als der Meister [Zhen] in den Sūtras las, fragte ihn der Minister Zhen Zao: »Meister, welches Sūtra lest Ihr gerade?« Der Meister antwortete: »Das Diamant-Sūtra.« Der Minister fuhr fort: »Das Diamant-Sūtra ist in der sechsten Dynastie wiederholt übersetzt worden. Welche Ausgabe benutzt Ihr?« Der Meister hob das Buch in die Höhe und sagte: »Alle Dinge, die durch Verursachung entstanden sind, sind nur ein trügerischer Traum und der Schatten einer Seifenblase.« Zit. nach CHANG: *Zen* (2000) 179.

Text-Studium ist offenbar nicht nur etwas für Anfänger, geschweige denn überhaupt entbehrlich. Sein Sinn wird – wenigstens an dieser Stelle – auch im Fall eines anerkannten Meisters nicht in Frage gestellt. Das Hochhalten des Sūtras durch den Meister ist ein Zeichen der Ehrerbietung. Dies bestätigt die Auffassung, dass sich die Chan-Kritik nicht gegen das Lesen an sich, sondern nur gegen eine bestimmte Lektüre-Praxis richtete. Der Minister wird als typischer chinesischer Beamten-Gelehrter gezeichnet, der sich im kritischen Vergleichen der verschiedenen Ausgaben der Sūtren auskennt.⁷¹ Meister Zhen geht auf die Frage des Ministers nach der von ihm benutzten Text-Ausgabe nicht ein. Er scheint vielmehr abrupt das Thema zu wechseln und folgt damit der im Chan entwickelten Rhetorik der Unterbrechung.⁷² Würde er dem Minister eine erwartungsgemäße Antwort geben, führte er nur den aus seiner Sicht oberflächlichen Diskurs über den Text weiter. Der überraschende Verstoß gegen die Regeln des Frage-Antwort-Sprachspiels soll den Minister dazu motivieren, die Prämissen seiner vergegenständlichenden Lektüre-Praxis fallen zu lassen.

Die Antwort Zhens bezieht sich gleichwohl auf das Diamant-Sūtra, wenn auch nicht auf die mit ihm verbundenen philologischen Probleme. Die Ausdrücke »Traum«, »Schatten« und »Blase« stehen im Sūtra als Metaphern dafür, auf welche Weise alle Dinge – einschließlich der buddhistischen Texte selbst – aufgefasst werden sollen: als unbeständig, vorläufig und in wechselweiser Abhängigkeit entstanden, in buddhistischer Terminologie also als »leer« (*śūnya*) von »Eigensein« (*svabhāva*). Am Schluss des Sūtras, den Zhen in seiner Antwort zitiert, heißt es, man solle es anderen lehren, indem man nicht an Zeichen festhält, sondern bei den Dingen bleibt, wie sie von sich aus sind. Dann folgt der Vers:

»Alle bedingten Phänomene
Sind wie ein Traum, eine Illusion, eine Blase, ein Schatten
Wie Tau oder wie der Blitz
So soll man sie wahrnehmen.«⁷³

Meister Zhen kommt mit seiner Antwort dieser Aufforderung nach. Anstatt an den Zeichen festzuhalten und die verschiedenen Ausgaben des Sūtra zu diskutieren, lehrt er die pragmatische Dimension des Textes, den Vollzug, den er im Leser hervorrufen soll, indem er auf die Dinge in ihrer Nichtsubstantialität

71 Vgl. WRIGHT: *Empty Texts/Sacred Meaning* (2003) 266.

72 Vgl. zu dieser rhetorischen Figur und anderen im Chan üblichen rhetorischen Mitteln WRIGHT: *Philosophical Meditations on Zen Buddhism* (1998) 82–99. Sehr ähnlich unterscheidet ELBERFELD: *Aspekte philosophischer Textpragmatik in Ostasien* (2006) 32 f., verschiedene »Wirkformen« des Textes bzw. »Textpragmatiken« im Chan. Die stilistischen Eigenarten der Texte dürften zu einem großen Teil auf rhetorische Figuren zurückgehen, die in der mündlichen Kommunikation zur Anwendung kamen.

73 Diamant-Sūtra 32 nach der Übersetzung von Charles Muller.

verweist, die zugleich transparent ist für die erlösende Wirklichkeit des *nirvāṇa*. Mit diesem Verweis wird seinem Gesprächspartner nicht eine Text-Bedeutung präsentiert, die mit ihm nichts zu tun hat, sondern er wird in seinem Selbstverständnis in Frage gestellt.⁷⁴ Es geht in der pragmatischen Dimension des Diamant-Sūtras um die gemeinsam mit der Erkenntnis der »Leerheit« aller Dinge (inklusive der Texte) zu verwirklichende eigene »Leerheit«. Der Text ist dazu da, den Lesenden selbst zu transformieren, ihn – buddhistisch gesprochen – »erwachen zu lassen«. Das bloß gelehrte Verhältnis zum Text geht an dieser Sinndimension vorbei. Durch historische Objektivierung wird der Text auf Abstand gehalten, der Leser lässt sich nur so weit auf das in ihm Gesagte ein, als es die Rolle des neutralen Forscher-Subjekts erlaubt, das nach neuen Informationen sucht, Übersetzungen vergleicht, den Text in verschiedene Kontexte einordnet etc.

Anders beim Sūtra-Studium, wie es in der Chan-Tradition gepflegt wird. Hier geht es »nicht um ein ›Wissen‹ über die Sūtren, nicht einmal darum, sie zu ›verstehen‹, sondern vielmehr darum, ihre Weisheit zu verkörpern, indem man ihren Referenten, das worauf sie hinweisen, erfährt«⁷⁵. Im Vordergrund steht nicht eine stufenweise über die diskursive Reflexion des Textes laufende Vertiefung wie in der älteren buddhistischen Hermeneutik, sondern das augenblickliche, intuitive Gewahrwerden der zentralen Botschaft des Textes und ihre ebenso augenblickliche, intuitive Anwendung auf die nächsten Dinge.⁷⁶ Die zu praktizierende Lektürehaltung beruht nicht auf Akten des Willens, des Ergreifens und der Inbesitznahme des Textes oder seiner Bedeutung.

»Stattdessen wird das meditative Lesen zu einem Prozess der Öffnung über die Reichweite des Willens des Lesenden hinaus, eine Öffnung für all das, was der Text enthüllen mag, und darüber hinaus für jene Transformation im Lesenden, die diese Enthüllung hervorbringen kann.«⁷⁷

Unterstützt wird diese Art des Lesens durch intensive, nicht durch Texte gestützte Meditationspraxis, in der dieselbe Grundhaltung nichtdiskursiver Offenheit und Wachheit entwickelt wird, die Voraussetzung und zugleich Ergebnis der rechten Sūtren-Lektüre ist.

74 Vgl. die Überlegungen zur Textpragmatik im Chan bei ELBERFELD: Aspekte philosophischer Textpragmatik in Ostasien (2006).

75 WRIGHT: *Philosophical Meditations on Zen Buddhism* (1998) 30.

76 Vgl. WRIGHT: *Empty Texts/Sacred Meaning* (2003) 267.

77 A.a.O., 271.

3.4 Meister Dōgen über das Lesen als Zenpraxis

Ein Blick auf Dōgen Zenji (1200 – 1253), der sich ausführlich mit der Frage des rechten Lesens befasste, zeigt nicht nur, dass dieselbe Lesekultur im japanischen Zen gepflegt wurde, sondern dass Dōgen darüber hinaus das Textstudium als Medium der Vermittlung des Buddha-Dharma schätzt wie kaum ein anderer Chan- oder Zen-Meister.

Zunächst schaut es allerdings gar nicht danach aus. In seiner ersten, gleich nach der Rückkehr aus China verfassten Schrift *Fukanzazengi* («Allgemeine Lehren zur Förderung des Zazen») positioniert sich Dōgen als Reformator, der die seiner Meinung nach vernachlässigte Übung des Nur-Sitzens (*shikantaza*) als Inbegriff des buddhistischen Weges predigt und das Übergewicht eines rein kognitiven Zugangs zur Lehre des Buddha kritisiert. Er schließt sich damit der Chan-Polemik gegen das Schriftgelehrtentum an.

»Der große Meister Bodhidharma, der das Siegel der Erleuchtung überlieferte, hinterließ das Vorbild der neunjährigen Wandbetrachtung. So taten die Heiligen von alters her. Weshalb üben heute die Leute nicht mehr? Laß also davon ab, intellektuelle Erklärungen zu suchen und Worten nachzujagen! Lerne das Licht sich zurückwenden und auf die eigene Natur scheinen zu lassen! Von selbst fallen Leib und Seele aus, und das ursprüngliche Antlitz erscheint.«⁷⁸

Die Wendung »Leib und Seele fallen aus« (*shinjin datsuraku*) stammt von einem chinesischen Lehrer Dōgens. Als er sie zum ersten Mal hörte, erlangte Dōgen eine für ihn entscheidende Erleuchtungserfahrung. Er gebrauchte diese Formulierung zeit lebenslang zur Bezeichnung des *satori* («Erleuchtung, plötzliches Verstehen, intuitive Einsicht») – auch an einer Stelle des Kapitels *Bendowa* («Ein Gespräch über die Praxis des Zen») aus dem Shōbōgenzō, die dezidiert gegen das Lesen gewandt zu sein scheint:

»Nach der ersten Begegnung mit einem wahren Lehrer ist es nicht [mehr] notwendig, Räucherwerk zu verbrennen, sich zu Boden zu werfen, Buddhas Namen zu rezitieren, [seine eigenen Fehler] zu bekennen oder Sūtren zu lesen. Sitzt nur richtig und erlangt den Zustand, in dem ihr Körper und Geist fallen lasst.«⁷⁹

Wird diese Stelle isoliert betrachtet, kann sie den falschen Eindruck erwecken, man solle die außer dem Sitzen erwähnten Praktiken, die der monastischen Lebensweise im chinesischen Buddhismus der Song-Zeit entsprechen, völlig aufgeben. Es handelt sich aber nicht um eine wörtlich zu nehmende konstatierende Aussage, sondern in erster Linie um eine Preisung der überragenden

78 Zit. nach DÖGEN: Allgemeine Erklärungen zur Förderung des Zazen (1990) 38.

79 DÖGEN: Die Schatzkammer des wahren Dharma-Auges (2001 – 2008, Band 1) 29. Wenn im Folgenden von Kapiteln die Rede ist, bezieht sich dies immer auf Kapitel des Shōbōgenzō, das ich in der Übersetzung von Linnebach und Nishijima-Rōshi verwende.

Bedeutung von *shikantaza*. Wie sonst nämlich sollte man das Faktum erklären, dass die anderen Formen mönchischer Praxis allesamt von Dōgen an anderen Stellen des *Shōbōgenzō* ausdrücklich empfohlen werden?⁸⁰ Auch wäre es schwer zu verstehen, wieso im *Eihei Shingi*, dem Buch, das Dōgens Regeln für das Zusammenleben im Kloster enthält, ein Kapitel über die Lese-Halle enthalten ist.⁸¹

Andernorts führt Dōgen die oben zitierte Stelle auf einen Ausspruch seines früheren chinesischen Meisters zurück. Er interpretiert dort die behauptete Überflüssigkeit des Studiums damit, dass das, was man »Lesen der Sūtren« nenne, in Wirklichkeit eine Herabsetzung der Sūtren darstelle, während das wahre Sūtren-Lesen nicht als »Lesen« bekannt sei.⁸² Damit wird die Negation des Lesens zurückgenommen auf die Kritik an einer bestimmten Art des Lesens.

Und in dem in Gesprächsform geschriebenen *Bendowa* reicht er noch eine Klarstellung bezüglich seiner Einschätzung der Bedeutung des Lesens nach. Auf seine Darlegungen hin wird nämlich (offenbar von Seiten der Zuhörenden) der Einwand geäußert, das Lesen der Sūtren sei doch eine Bedingung und Ursache für das große Erwachen, das durch »müßiges Sitzen« allein nicht erreicht werden könne. Darauf antwortet er zunächst, *zazen* sei keine bloße Untätigkeit oder so etwas wie eine Vorübung, sondern stelle bereits das Erwachen der Buddhas dar. Dann fährt er fort:

»Es macht mich traurig zu denken, dass nur das Bewegen der Zunge und das Erheben der Stimme die Wirkung einer Buddha-Tat haben soll. Vom Buddha-Dharma sind [solche Dinge] weit entfernt. Außerdem lesen wir die Sūtren, um die Maßstäbe der Praxis für das plötzliche und allmähliche Erwachen, die der Buddha lehrte, zu verstehen. Jene, die der Lehre entsprechend praktizieren, werden auf jeden Fall in den Bereich der direkten Erfahrung [der Wirklichkeit] eintreten.«⁸³

Hier erscheint die Sūtren-Lektüre nun doch als allgemeine und unangefochtene Praxis, die eine unumgängliche Orientierungshilfe für die Meditationspraxis darstellt und im Verbund mit dem Sitzen zur direkten Erfahrung führt.⁸⁴

Die spirituelle Bedeutsamkeit des Lesens wird im Kapitel *Bukkyō* (»Buddhas Lehre«) noch verstärkt. Dōgen weist dort mit scharfen Worten die Auffassung zurück, dass die Sūtren im Vergleich mit der direkten Weitergabe des Erleuchtungsgeistes, also der Überlieferung außerhalb der Schriften, unnütz seien. Leute, die so sprechen würden, hätten nichts verstanden und verdienten nicht,

80 Vgl. dazu FOULK: »Rules of Purity« in *Japanese Zen* (2006) 142 f.

81 Vgl. DŌGEN: *Dōgen's Pure Standards for the Zen Community* (1996) 110–119.

82 DŌGEN: *Die Schatzkammer des wahren Dharma-Auges* (2001–2008, Band 3) 143.

83 A.a.O., Band 1, 32.

84 Vgl. dazu auch a. a. O., 302. Am Ende des 21. Kapitels, das ganz dem Lesen der Sūtren gewidmet ist, werden das Lesen der Schriften und das Hören von Belehrungen als »tägliche Hilfsmittel« bezeichnet.

Schüler Buddhas genannt zu werden.⁸⁵ Die Vertreter einer eigenständigen Überlieferung außerhalb der Schriften, in der die Erleuchtung unmittelbar mitgeteilt wird, drohen für Dōgen die Erfahrung des Erwachens von der buddhistischen Tradition abzukoppeln. Das mag für universalreligiös gesinnte Vertreter des modernen Zen eine Option sein. Für Dōgen kommt die daraus folgende offene Haltung gegenüber anderen Traditionen nicht in Frage.

»Außerdem behaupten solche nicht vertrauenswürdigen Menschen, die Lehren des Laozi, des Kongzi und des Śākyamuni würden zu denselben Erkenntnissen kommen und sich nur durch die Art und Weise unterscheiden, wie man in das Tor hineingeht. Manche vergleichen die drei Lehren mit einem Kessel, der drei Füße besitzt. [...] Wenn solche Mönche dies behaupten, ist der wahre Buddha-Dharma für sie bereits vom Erdboden verschwunden.«⁸⁶

Für Dōgen steht die Unterlegenheit des Daoismus und Konfuzianismus gegenüber der Lehre Buddhas außer Diskussion. Seine Aufwertung der textuellen Tradition des Buddhismus hat zugleich eine Ausschluss-Funktion in Bezug auf nicht-buddhistische Lehren. »Buddha-Schüler sollten nur den Buddha-Dharma lernen.«⁸⁷ In seinen Klosterregeln verbietet er denn auch konsequenterweise, dass die Bibliothek andere als buddhistische Schriften enthält.⁸⁸

Als Alternative zur Lehre von der Überlieferung außerhalb der Schriften vertritt Dōgen die Nicht-Dualität zwischen schriftlicher Überlieferung und außerschriftlicher Geist-Übertragung. Der Buddha-Geist sei auch in den buddhistischen Schriften zu finden, die anderenfalls gar nicht als Buddhas Lehre gelten dürften. Er kennt laut Dōgen überhaupt kein Außerhalb. »Denkt daran, dass der Buddha-Geist die buddhistische Sicht und die Praxis, alle Dinge und Phänomene und die drei Welten umfasst.«⁸⁹ Das rechte Verstehen der Sūtren ist freilich auf Meditationspraxis angewiesen. »Ohne die Praxis der Buddhas und Vorfahren erfahren und erforscht zu haben, seid ihr kaum in der Lage die Sūtren zu erfahren und zu erforschen.«⁹⁰ Wo jedoch beides zusammengeht, wird die gesamte Wirklichkeit zum Sūtra, d. h. zur Verkündigung des Buddha-Dharma, die man im Geist des Erwachens zu »lesen« vermag. Diese Form des »Lesens« stellt für Dōgen die Vollendung der Sūtren-Lektüre dar.

De facto nimmt er mit diesen Überlegungen die traditionelle Herabsetzung des Textstudiums zurück und verwirft die mit ihr verbundene Ideologie der unabhängigen Überlieferung außerhalb der Schriften. Zwar wird, wie wir ge-

85 Vgl. a. a. O., Band 2, 85.

86 A. a. O., Band 3, 147.

87 A. a. O., Band 1, 33.

88 Vgl. DŌGEN (1996): *Dōgen's Pure Standards for the Zen Community*, 114.

89 DŌGEN (2001–2008, Band 2): *Die Schatzkammer des wahren Dharma-Auges*, 86.

90 A. a. O., Band 1, 193.

sehen haben, die Kritik an bestimmten Fehlformen des Lesens übernommen. Zugleich wird aber die Rückbindung des Zen an die buddhistische Text-Tradition verstärkt. Dies geht mit Überlegungen zur rechten Weise des Lesens einher, auf die nun noch etwas genauer eingegangen werden soll.

Im Kapitel *Kankin* (»Das Lesen der Sütren«) erzählt und kommentiert er eine Reihe von Kōans, in denen sich Chan-Meister über das Lesen äußern. Eines davon thematisiert den intuitiv verstehenden Charakter der den Sütren angemessenen Lesehaltung, die wir oben schon kennen gelernt haben. Der Meister, von dem erzählt wird, verbietet seinen Mönchen im Normalfall zu lesen, nicht weil das Lesen selbst schlecht ist, sondern weil es eine zu anspruchsvolle Übung darstellt, die ein hohes Maß an Kontemplationserfahrung voraussetzt.

»Ein alter Vorfahre, der große Meister Kōdō vom Berg Yaku, erlaubte es den Mönchen im Allgemeinen nicht, in den Sütren zu lesen. Eines Tages las er selbst in einem Sūtra. Ein Mönch fragte ihn: ›Der Meister erlaubt es anderen nicht, in den Sütren zu lesen. Warum liest er selbst darin?‹ Der Meister sagte: ›Ich muss nur meine Augen bedecken.‹ Der Mönch sagte: ›Darf ich es dem Meister gleichtun?‹ Der Meister sagte: ›Wenn du liest, würdest du sogar die Haut eines Ochsens durchlöchern.«⁹¹

Dōgen kommentiert: »Die Aussage ›Ich muss nur meine Augen bedecken‹ ist der natürliche Ausdruck bedeckter Augen. Wenn man [beim Lesen] ›die Augen bedeckt‹, bedeutet das, dass es keine Augen und kein Sūtra mehr gibt.«⁹²

In ihrer Anmerkung zu dieser Stelle erklären Linnebach und Nishijima-Rōshi den Ausdruck »die Augen bedecken« (*shagan*) als Hinweis auf das Sehen mit dem Auge der inneren Weisheit, das sich öffnet, wenn die Augen des unterscheidenden Denkens ruhen.⁹³ Mit ihm zu lesen bedeutet, in der Lektüre Śākyamuni Buddha und den anderen unsterblichen Buddhas selbst zu begegnen, ihnen und ihrem Wort zu vertrauen und zu beginnen die Welt mit dem Blick Buddhas zu sehen.⁹⁴ Dann gibt es nicht mehr auf der einen Seite den Lesenden mit seiner Auffassung der Dinge und auf der anderen das Sūtra mit der darin dargelegten Sichtweise. Augen und Sūtra verschwinden.

Ein Kōan, das Dōgen sowohl im Kapitel über das Lesen der Sütren als auch im Kapitel *Hokke ten Hokke* (»Die Blume des Dharmas dreht die Blume des Dharmas«) behandelt, lässt verschiedene Phasen dieses Rezeptionsvorgangs durchscheinen.⁹⁵ Ich möchte darauf abschließend eingehen. Die Geschichte endet damit, dass der Mönch Hotatsu den Ehrentitel »Der Sütren lesende Mönch« bekommt. Sie erzählt, wie er lernt, auf die richtige Weise zu lesen und ist au-

91 A.a.O., 298.

92 Ebd.

93 Vgl. a. a. O., 305, (Anm. 40).

94 Vgl. a. a. O., 299, und Kapitel 61, *Kenbutsu* (»Buddha begegnen«), a. a. O., Band 3, 237–251.

95 Siehe a. a. O., Band 1, 232 f. (ausführlichere Version) und 294 f.

ßerdem ein Beispiel für die Sütrenlektüre im Kontext der Meister-Schüler-Beziehung.

Zunächst prahlt Hotatsu anlässlich eines Besuchs bei Meister Daikan damit, das Lotos-Sūtra schon dreitausendmal rezitiert zu haben. Der Meister entgegnet, dass es nicht auf die Quantität der Rezitationen, sondern darauf ankomme, den Sinn des Sūtra zu verstehen. Hotatsu erbittet diesbezügliche Belehrung und der Meister lässt ihn mit der Rezitation eines Teils des Sūtras beginnen, um daraufhin das Vorgetragene auszulegen. Er unterbricht die Rezitation zu Beginn des Kapitels »Geschicklichkeit« mit folgenden Worten:

»Halte ein! Das Wesentliche in diesem Sūtra ist der Grund, warum [die Buddhas] in der Welt erscheinen. Obwohl das Sūtra viele Gleichnisse enthält, ist dies das Wesentliche. Und was ist dieser Grund? Nur um der einen großen Sache willen [erscheinen sie in der Welt]. Diese eine große Sache ist genau die Buddha-Weisheit, [und es geht darum,] sich ihr zu öffnen, sie darzulegen, sie zu verwirklichen und in sie einzutreten. Dies auf natürliche Weise [zu tun] ist die Weisheit der Buddhas. Ein Mensch, dem diese Weisheit gegeben ist, ist bereits ein Buddha. Du musst jetzt fest darauf vertrauen, dass diese Buddha-Weisheit dein eigener Geist ist.«⁹⁶

Meister Daikan lehrt Hotatsu zunächst beim Lesen auf den Fokus des Textes, seine wesentliche Aussage, zu achten. In einem zweiten Schritt soll das erkannte Grundthema als etwas begriffen werden, das ihn direkt angeht. Die »große Sache« der Buddha-Weisheit ist auch seine Sache. Und schließlich soll Hotatsu im Vertrauen auf die Worte der Buddhas darauf bauen, dass diese Weisheit nicht irgendwo in einer äußeren Lehre zu suchen ist, sondern dass sein eigener Geist mit ihr im Grunde schon eins ist. Der Prozess des Erwachens, der so während des Lesens in Gang kommt, wird von Meister Daikan nach dieser Darlegung mit einem Gedicht kommentiert:

»Wenn der Geist verblendet ist, dreht sich die Blume des Dharmas.
 Wenn der Geist erwacht ist, dreht ihr die Blume des Dharmas.
 Wie lange ihr auch rezitiert, wenn ihr selbst nicht klar seid,
 Wird das Sūtra wegen seines Inhaltes zum Feind für euch.
 Ohne eine Anschauung ist der Geist in der richtigen Verfassung.
 Mit einer Anschauung geht der Geist in die falsche Richtung.
 Wenn ihr über beides [Anschauung und Nicht-Anschauung] hinausgeht,
 Fahrt ihr ohne Ende in dem weißen Ochsen-Wagen.«⁹⁷

Der Ausdruck »Blume des Dharmas« (*hokke*) ist zusammengesetzt aus *hō*, das »Dharma« (Buddhas Lehre) bedeutet und bei Dōgen zugleich für die »Wirklichkeit in ihrem Sosein« (*nyoze*) steht, und *ke*, Blume. *Hokke kyō*, »Sūtra der

96 A.a.O., 232.

97 Ebd.

Dharma-Blume«, ist der abgekürzte Name für das Lotos-Sūtra.⁹⁸ Dōgen spielt mit dieser Mehrdeutigkeit. »Blume des Dharmas« meint bei ihm zugleich und in einem das Lotos-Sūtra, die Lehre Buddhas und das weite, ewige und tiefgründige Sosein der Dinge.⁹⁹ Auf unser Thema bezogen: Bei rechtem Lesen erschließt die Lektüre des Lotos-Sūtras der Lehre Buddhas gemäß die Wirklichkeit in ihrem Sosein und damit zugleich die dem Lesenden innewohnende, fleckenlose Buddha-Natur. Wenn man die intendierte Mehrdeutigkeit des Gedichtes berücksichtigt, lässt es sich versuchsweise im Blick auf die Praxis des Lesens auslegen.

Das Gedicht beginnt mit dem Lesen bei verblendetem Geist. Ihm entspricht das »Sich-Drehen der Blume des Dharmas« (*hokke ten*).¹⁰⁰ Dies kann dreierlei bedeuten: Erstens die Schriftrolle dreht sich ohne innere Beteiligung des Lesenden, der nur mechanisch rezitiert. Zweitens kann damit gesagt sein, dass die Wirklichkeit in ihrem Sosein sich von sich aus dreht. Der Selbsterweis der Wirklichkeit geschieht unabhängig vom verblendeten Geist, der sie nicht wahrhaben will und seinen subjektiven Anschauungen nachhängt. Und drittens kann das Sich-Drehen der Blume des Dharmas als Hinweis darauf verstanden werden, dass der gelesene Inhalt des Textes, wenn man ihn ernst zu nehmen beginnt, zunächst den aktiven Part übernimmt. Das Enthüllungsgeschehen, um das es beim Lesen geht, ist zunächst in ihm zentriert. In seiner Auslegung des Gedichtes im Kapitel *Kankin* spricht Dōgen davon, dass man in der Verblendung von der Blume des Dharmas gedreht wird.¹⁰¹ Der Text »macht« etwas mit dem Leser, er wird zur Quelle der Transformation und zwar so, dass man ihn, wie es weiter unten im Gedicht heißt, zunächst als Feind gegen sich hat. Das ist wohl so zu verstehen, dass die Botschaft des Textes darauf angelegt ist, den Lesenden und seine Anschauungen (Ideen, Absichten, vorgestellte Bedeutungen des Textes) in Frage zu stellen und die illusionsbehaftete Identität, die man festhalten möchte, aufzulösen.

Das zweite Stadium des Lesens wird erreicht, wenn dieses Gedrehtwerden durch den Text Erfolg zeitigt. Der Geist des Lesers streift sein Befangensein in den eigenen Ansichten und Absichten ab und erwacht zu der Einsicht in die Wirklichkeit, auf die der Text hinweist. Dōgen gebraucht für »Anschauung« und »Lesen« dasselbe Wort: *nen*.¹⁰² Mit dem Schwinden der vom Leser-Subjekt vorgestellten Semantik des Textes schwindet auch das Lesen im herkömmlichen Sinn dahin, das für Dōgen, wie wir oben gesehen haben, eine Herabsetzung der Sūtren darstellt. Lesen wird zum Nicht-Lesen. Jetzt zentriert sich das Enthül-

98 Ich übernehme hier die Erklärung der Übersetzer a. a. O., 230.

99 Vgl. zu den angeführten Attributen der Wirklichkeit: a. a. O., 239.

100 Zum transitiven und intransitiven Gebrauch von *nen*, »drehen«, siehe die Erläuterung der Übersetzer: a. a. O., 241, Anm. 6 und 7.

101 Vgl. a. a. O., 294.

102 Vgl. a. a. O., 303 (Anm. 14).

lungsgeschehen im Lesenden. Er selbst dreht jetzt die Dharma-Blume, d. h. er erwacht. Das transitiv zu verstehende »Drehen« bzw. »Bewegen« der Blume des Dharmas (*ten hokke*) kann das achtsam lesende Drehen der Schriftrolle meinen. Zugleich bedeutet es, die Wirklichkeit in ihrem Sosein zu erfahren und in den Einklang mit ihr zu gelangen.

Im dritten Stadium tritt der Prozess der Überwindung der Anschauungen und der Verwirklichung des Buddha-Geistes in den Hintergrund. Der Lesende vergisst sich und sein Erwachen und wird zum leeren Ort des Offenbarwerdens der Wirklichkeit in ihrem Sosein. Im Bild gesprochen: die Blume des Dharmas dreht die Blume des Dharmas.¹⁰³ Das Sūtra kann jetzt nicht mehr beiseitegelegt und vergessen werden, sondern wird gelebt, ob aktuell darin gelesen wird oder nicht.¹⁰⁴ Der weiße Ochsenwagen, von dem es heißt, dass der Lesende nun ohne Ende in ihm fährt, ist ein aus dem dritten Kapitel des Lotos-Sūtras übernommenes Symbol für die Buddha-Weisheit, die die verschiedenen buddhistischen Richtungen (konkret: die drei Fahrzeuge) übersteigt.¹⁰⁵

4. Zusammenfassung

Am Beginn der Leseforschung steht eine triviale Einsicht, die leicht durch eigene Lese-Erfahrung verifizierbar ist: Lesen ist nicht gleich Lesen. Texte können mit unterschiedlicher Absicht und Intensität auf verschiedene Weisen gelesen werden. Die qualitativen Unterschiede hängen u. a. mit der Eigenart der Texte und ihrer sozialen, kulturellen bzw. religiösen Bedeutung zusammen. Sie führen zu unterschiedlichen Lese-Ergebnissen.¹⁰⁶ Die Schriften, die in den analysierten Beispielen die Basis für das Lesen als spirituelle Praxis bilden, zählen zu den Texten, die in der Praxis der jeweiligen Interpretationsgemeinschaft als höchste Autorität akzeptiert sind, seien es nun biblische Schriften, Sūtren oder Sammlungen der Aussprüche der Patriarchen.¹⁰⁷ Die Lesehaltung ist in der Regel von großem Respekt geprägt, was oft im rituellen Umgang mit den Büchern bzw. Schriftrollen zum Ausdruck kommt.

Die heftige Schrift- und Lesekritik des Chan bildet dem gegenüber nur scheinbar eine Ausnahme, da sie sich primär gegen eine bestimmte Form der Lektüre wendet, die der Bedeutung der Sūtren nicht Genüge tut. Sie steht im

103 Vgl. a. a. O., 294 f.

104 Vgl. a. a. O., 233.

105 Siehe dazu die Erklärung a. a. O., 244 (Anm. 49).

106 Vgl. EGGERT / GARBE: Literarische Sozialisation (2003) 12–15.

107 Zur Verbindung von Autorität, Performanz und Interpretation im Bereich des religiösen Lesens vgl. ELSTER: Authority, Performance, and Interpretation in Religious Reading (2003), der unter diesem Gesichtspunkt die jüdische Lesekultur interpretiert.

Kontext des in beiden Traditionen geführten normativen Diskurses über die angemessene Art des Lesens der autoritativen Schriften. Für beide Interpretationsgemeinschaften umfasst die Autorität dieser Werke auch Regulations- und Inspirationsfunktionen in Bezug auf die ethische Lebensführung und die religiösen Erfahrungen der einzelnen Mitglieder. Die besprochenen Anleitungen zum Lesen zielen genau auf diese Dimensionen der Schrift-Autorität und sollen die Rezeptionskompetenz dafür im Rahmen monastischer Expertenkulturen steigern.

Ein Diskurs über Lesen als spirituelle Praxis kommt deshalb in Gang, weil in beiden Traditionen das Lesen eine durchaus zweischneidige Angelegenheit darstellt. Die Überlegungen zur rechten Weise des Lesens sind verbunden mit der Zurückweisung von Lesehaltungen, die als respektlos gegenüber den Schriften und/oder als ungeeignet empfunden werden, die erwünschten Rezeptionsprozesse in den Lesenden herbeizuführen. Während im Chan bzw. Zen besonders das gelehrte Lesen, aber auch das mechanische Rezitieren im Fokus der Kritik stehen, wird in den Anleitungen des mittelalterlichen Christentums das überfliegende, schnelle Lesen als ungenügend dargestellt und ein Lesen als defizitär betrachtet, das nicht mit reflektierender Meditation verbunden ist, die sich an die tradierten Maßstäbe spiritueller Exegese hält, mit Gebet verbunden ist und schließlich zur Versenkung führt.

Die von Guigo konzipierte Lesepraxis hat auffällige Ähnlichkeiten mit der Aneignung der Lehre im Sinn buddhistischer Stufen-Hermeneutik und der Praxis von *vipāśyanā*. Im Lesen nach Art des Chan oder Zen spielt dem gegenüber die gedanklich reflektierende Aneignung des Textes keine vergleichbare Rolle. Hier geht es primär um verschiedene Formen nicht-diskursiven Text-Umgangs, die über eine spontane Stilllegung der gedanklichen Aktivität zur intuitiven Einsicht führen.

Die beschriebenen Übungsformen sollen es jedenfalls ermöglichen, den Sinn der Schriften nicht bloß informativ, sondern leiblich, emotional und in meditativer Wachheit aufzunehmen. Sie dienen dazu, das »kühle Medium« (McLuhan) der Schrift »anzuwärmen« und das Lesen in ein den Leser ergreifendes Enthüllungsgeschehen zu verwandeln. Dies wird im monastischen Kontext durch andere Formen der Textpräsentation und -repräsentation unterstützt. Die Texte der Leseübung sind auch außerhalb derselben auf vielfältige Weise permanent gegenwärtig: als Bestandteile von Ritualen, in visuellen Darstellungen und Skulpturen, in Gruppen-Rezitationen, Liedern, als vorgelesene Texte sowie in mündlichen und schriftlichen Kommentaren. Besonders der mündliche Kommentar vonseiten des Meisters oder etwa des christlichen Abtes, denen beiden auch spirituelle Autorität beigemessen wird, hat nahezu dieselbe Be-

deutung wie das Lesen der Schriften und formt die Lese-Erfahrung entscheidend mit.¹⁰⁸

Ein Lesen, das über das bloße Entziffern des Textes hinausgeht, ist immer schon Interpretieren. Dies gilt umso mehr für die beschriebenen Leseübungen, die auf die Erschließung eines verborgenen Sinns des Gelesenen aus sind. Die untersuchten religiösen Interpretationsgemeinschaften bildeten differenzierte Hermeneutiken aus, um den besonderen Gehalt, der ihrer Meinung nach den Worten der heiligen Schriften innewohnt, aufzuschließen. Wie gezeigt wurde, besteht zwischen diesen Interpretationskulturen und den spirituellen Lesepraktiken eine enge Verbindung.

Hermeneutik spielt für das spirituelle Lesen in beiden Traditionen auch deshalb eine Rolle, weil in ihnen ausgiebig intertextuell gelesen wird. Gelesene Stellen werden durch Stellen aus anderen kanonischen Schriften erläutert. Die für dieses Vorgehen vorausgesetzte innere Einheit des Schrifttums ist angesichts der historischen und inhaltlichen Heterogenität der tradierten Texte alles andere als selbstverständlich. Sie wird, wie wir gesehen haben, in beiden Traditionen durch hermeneutische Ansätze und dazugehörige religiöse Hintergrundannahmen konstruiert.

Der einheitliche Sinn der Text-Autoritäten, von dem ausgegangen wird, erschließt sich in beiden Religionen verbunden mit der wachsenden Selbsterkenntnis des Lesers und der sukzessiven ethisch-religiösen Transformation seiner Identität. Solches Sichversenken in den Text kulminiert nach den besprochenen Lesemodellen in Transzendenzerfahrungen. Die Lesesituation wird schließlich zur *disclosure situation*, in der die Grundsituation, die im Mittelpunkt der jeweiligen religiösen Lehre steht, realisiert wird.¹⁰⁹ Die *Scala Claustralium* etwa läuft auf die durch Jesus Christus vermittelte Begegnung mit Gott hinaus, der sich mit dem Menschen, dessen Fähigkeit zur kontemplativen Schau durch seine Sündigkeit beeinträchtigt ist, in zuvorkommender Gnade vereinigt. Bei Dōgen eröffnet sich im Lesen der Grund für das Erscheinen der Buddhas in der Welt, nämlich die Verwirklichung ihrer Weisheit. Sie geschieht als Innesein der allumfassenden Wirklichkeit in ihrem Sosein, die als Buddha-Natur (*bushō*) mit dem Geist des Übenden eins ist.

Erfahrungen dieser Art, deren traditionsspezifische Auffassung ich hier bewusst dogmatisch formuliert habe, um die Unterschiedlichkeit der Verständnishorizonte zu markieren, bergen bei aller textuellen Vermitteltheit zugleich eine Eigendynamik und einen über alle Worte hinaus gehenden Überschuss an

108 Dies hat sich in traditionellen monastischen Kulturen bis heute erhalten. Siehe dazu KLEIN: *Path to the Middle* (1994) über den mündlichen Kommentar im tibetischen Buddhismus.

109 Vgl. zu den Begriffen der Grundsituation und *disclosure situation* im Rahmen einer Begriffsbestimmung von Spiritualität: BAIER: *Spiritualität und Identität* (2008).

Bedeutung in sich, was zu Spannungen hinsichtlich der Rückbindung an die Texttradition führen kann, besonders wenn diese nicht erfahrungsnah weitergegeben wird. Das zeigt die Lehre von der Weitergabe des Erleuchtungsgeistes unabhängig von den Schriften im Chan und Zen. Auch im Christentum gab es immer wieder kontemplative Bewegungen, in denen sich die Versenkungspraxis von den herkömmlichen Medien der Heilsvermittlung inklusive der Bibel und den tradierten Formen des Heilsverständnisses abzukoppeln begann, was zu Konflikten mit der Amtskirche führte.

Für beide religiösen Traditionen sind die Texte ebenso unerschöpflich wie die Wirklichkeit, auf die sie verweisen. Zum Teil liegt diese Auslegungsoffenheit natürlich am Medium des literarischen Textes. Texte liefern keinen völlig festgelegten Code zu ihrer Interpretation mit. Ihre Bedeutungen sind nur ungenau bestimmt und werden in veränderten Situationen je neu konstituiert. Aber beide Traditionen sprechen den Texten darüber hinaus eine einzigartige Unergründlichkeit zu, spiegeln sie doch ihrer Ansicht nach die abgründige Weisheit der Buddhas und der Wirklichkeit in ihrem Sosein bzw. die Unendlichkeit des göttlichen Wortes wider.

Das Lesen derselben Texte kann und soll deshalb wiederholt werden, ohne sich je totlaufen zu müssen. Durch Wiederholung prägt sich nicht nur der Lestoff besser im Gedächtnis ein. Es erschließen sich auch stets neue Bedeutungen oder erkannte Bedeutungen auf neue Weise, was der Unererschöpflichkeit und je nach Situation des Lesenden neue Einsichten offenbarenden Wirklichkeit, auf die die Texte verweisen, entspricht. Sogar die Chan-Meister fahren nach ihrer Erleuchtung damit fort, zu lesen und zu rezitieren, und man wird annehmen können, dass sie dies auch deshalb tun, weil ihnen das Lesen immer noch Neues zu erkennen gibt. Durch seine Repetitivität unterscheidet sich das spirituelle Lesen eklatant von konsumierender Lektüre, nach der man ein durchgelesenes Buch oder sonstiges Schriftstück weglegt, ohne darauf zurückzukommen.¹¹⁰

In beiden Lesekulturen ist das Lesen eine asketische Praxis im Sinn von Gavin Flood.¹¹¹ Es geht um die persönliche Assimilation einer religiösen Tradition durch Formung des leibhaftigen In-der-Welt-Seins, Erwerb und Verinnerlichung einer bestimmten Sprache sowie Inkorporation kulturellen Gedächtnisses. Das wiederholte Durcharbeiten des Textes ist zugleich ein Durcharbeiten des leiblichen Selbst, ein Arbeiten an körperlichen Dispositionen, das mit Akten der Entsagung, der Verabschiedung von Wünschen und Begierden einhergeht. Die habituelle Orientierung der Person wird von der Erfüllung individueller

110 Diesen Punkt und andere interessante Perspektiven arbeitet GRIFFITHS: *Religious Reading* (1999) 40–54, in seiner Analyse religiösen Lesens heraus.

111 Vgl. FLOOD: *The Ascetic Self* (2004) 1–34.

Wünsche als vorherrschendem Motiv weggeführt und auf ein höheres Ziel hingelenkt.

Das lesende Selbst wird auf diese Weise durch ein Ritual geformt, in dem das Gedächtnis einer Tradition aufbewahrt ist. Der Leser inkarniert mit seiner Übung dieses Gedächtnis, das auf die geschichtlichen Wurzeln zurückblickt und von dort aus nach vorne zu den durch die geschehenen Heilsereignisse eröffneten künftigen Erfüllungsmöglichkeiten, die im Leben der Lesenden in der Versenkung intensive Gegenwart werden können.

Literatur

- ANSELM VON CANTERBURY: Opera Omnia, hg. von Franciscus Salesius Schmitt, Tomus I–II, Stuttgart / Bad Cannstatt 1968.
- AUGUSTINUS: Confessiones. Bekenntnisse. Lateinisch und deutsch. Eingel., übers. und erl. von Joseph Bernhart, München ⁴1980.
- BAIER, Karl: Spiritualität und Identität, in: BERNHARDT, Reinhold / SCHMIDT-LEUKEL, Perry: Multiple religiöse Identität. Aus verschiedenen religiösen Traditionen schöpfen, Zürich 2008, 187 – 218.
- DEBS.: Meditation und Moderne. Zur Genese eines Kernbereichs moderner Spiritualität in der Wechselwirkung zwischen Westeuropa, Nordamerika und Asien, 2 Bde., Würzburg 2009.
- DEBS.: Lesen als spirituelle Praxis in der Gegenwartskultur, in: HÖDL, Hans Gerald / FUTTERKNECHT, Veronica (Hg.): Religion nach der Säkularisierung. Festschrift für Johann Figl zum 65. Geburtstag, Münster 2011, 243 – 278.
- BEHR, Harun / ENGELBRECHT, Martin / SATLOW, Aurel / SCHWEIZER, Kerstin: »Ich kann sogar manchmal bei Lucky Luke oder bei Asterix was Spirituelles finden«. Empirische Beobachtungen zur sich wandelnden Rolle der Bibel im Rahmen der Lektüre religiöser Texte, in: BAUMANN, Gerlinde / HARTLIEB, Elisabeth (Hg.): Fundament des Glaubens oder Kulturdenkmal? Vom Umgang mit der Bibel heute, Leipzig 2007, 15 – 47.
- BENKE, Christoph: Die Gabe der Tränen. Zur Tradition und Theologie eines vergessenen Kapitels der Glaubensgeschichte, Würzburg 2002.
- BITTER, Klaus: Konversionen zum tibetischen Buddhismus. Eine Analyse religiöser Biographien, Göttingen 1988.
- BRÜCK, Michael von: Zen. Geschichte und Praxis, München ²2007.
- BRUNNER, Richard J.: Sobria ebrietas – Nüchterne Trunkenheit. Über eine den Kirchenvater Augustinus stark beeindruckende rhetorische Figur. Manuskript im Internet: <http://downloads.kirchenserver.net/26/2506/1/23031605041426909881.pdf> (20.01.2010).
- BUTZER, Günter: Pac-man und seine Freunde. Szenen aus der Geschichte der Grammatophaie, in: Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 72 (1998), Sonderheft »Medien des Gedächtnisses«, 228 – 244.
- DEBS.: Rhetorik der Meditation. Martin Mollers »Soliloquia de Passione Iesu Christi« und die Tradition der *eloquentia sacra*, in: KURZ, Gerhard (Hg.): Meditation und Erinnerung in der frühen Neuzeit, Göttingen 2000, 57 – 78.

- CARRUTHERS, Mary: *The Book of Memory. A Study of Memory in Medieval Culture*, Cambridge 1990.
- CASSIODORUS, Magnus Aurelius: *Institutiones divinarum et saecularium litterarum*. Einführung in die geistlichen und weltlichen Wissenschaften, hg. und übers. von Wolfgang Bürsgens, 2 Bde., (Fontes Christiani, Bd. 31), Freiburg 2003.
- CHANG, Chung-yuan: *Zen. Die Lehre der großen Meister nach der klassischen ›Aufzeichnung von der Weitergabe der Leuchte‹*, aus dem Englischen von Dietrich Roloff, Frankfurt a. M. 2000.
- CHAPPELL, David W.: *Hermeneutical Phases in Chinese Buddhism*, in: LOPEZ, Donald S. (Ed.): *Buddhist Hermeneutics*, a. a. O., 175 – 205.
- COLISH, Maria L.: *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages*, I. *Stoicism in Classical Latin Literature*, Leiden 1985.
- COLLEDGE, Edmund / WALSH, James: *Introduction*, in: DIES. (Ed.): *Guigo II: Ladder of Monks and Twelve Meditations*. Translated with an Introduction by Edmund Colledge and James Walsh. *Cistercian Studies Series No. 48*, Kalamazoo 1979, 3 – 63.
- DIAMOND SŪTRA, The. Translated by Charles Muller: www.acmuller.net/bud-canon/diamond_sutra.html (22.03.2010).
- DÖGEN, Fukanzazengi: *Allgemeine Erklärungen zur Förderung des Zazen*, in: ELBRECHT, Herbert (Hg.): *Dōgen-Zen. Kleine Schriften der Sōtō-Schule*. Aus dem Japanischen übersetzt von Heinrich Dumoulin und Emil Naberfeld, mit einer Einführung von Heinrich Dumoulin, Zürich / München 1990, 37 – 45.
- DÖGEN: *Dōgen's Pure Standards for the Zen Community. A Translation of the Eihei Shingi*. Translated by Taigen Daniel Leighton and Shohaku Okumura, Albany 1996.
- DÖGEN, Shōbōgenzō: *Die Schatzkammer des wahren Dharma-Auges*. Aus dem japanischen Urtext ins Deutsche übertragen von Ritsunen Gabriele Linnebach und Gudō Wafu Nishijima-Rōshi, Band 1 – 4, Heidelberg / Leimen 2001 – 2008.
- EDSALL, Mary Agnes: *Reading Like a Monk: Lectio Divina, Religious Literature, and Lay Devotion*, Thesis (Ph.D.), Columbia University 2000.
- EGGERT, Hartmut / GARBE, Christine: *Literarische Sozialisation. 2.*, aktualisierte Aufl. Stuttgart 2003.
- ELBERFELD, Rolf: *Aspekte philosophischer Textpragmatik in Ostasien und die Idee einer »transformativen Phänomenologie«*, in: *polylog* 15 (2006) 19 – 45.
- ELSTER, Charles A.: *Authority, Performance, and Interpretation in Religious Reading: Critical Issues of Intercultural Communication and Multiple Literacies*, in: *Journal of Literacy Research*, Vol. 35, No. 1 (2003) 663 – 692.
- ELTSCHINGER, Vincent: *Studies in Dharmakīrti's Religious Philosophy: 4. The Cintā-mayī Prajñā*, in: *Logic and Believe in Indian Philosophy*, Warsaw Indological Studies, Vol. 3 (2007) 453 – 491.
- ENGELBERT, Pius: *Art. Anschauung Gottes*, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 1, Freiburg³ 1993, 706 – 710.
- ERIUGENA, Johannes: *De divisionis Naturae*, in: FLOSS, Henricus Josephus (Hg.): *Joannis Scoti Opera*, *Patrologia Latina* 122, Paris 1865, 339 – 1022.
- FAURE, Bernard: *Chan Insights and Oversights. An Epistemological Critique of the Chan Tradition*, Princeton 1993.
- FLOOD, Gavin: *The Ascetic Self. Subjectivity, Memory and Tradition*, Cambridge 2004.
- FOULK, T. Griffith: *The Form and Function of Koan Literature. A Historical Overview*, in:

- HEINE, Steven / WRIGHT, Dale S. (Ed.): *The Kōan. Texts and Contexts in Zen Buddhism*, Oxford 2000, 15–45.
- DERS.: ›Rules of Purity‹ in Japanese Zen, in: HEINE, Steven / WRIGHT, Dale S. (Ed.): *Zen Classics: Formative Texts in the History of Zen Buddhism*, Oxford 2006, 137–171.
- GLADIGOW, Burckhard: Von der ›Lesbarkeit der Religion‹ zum iconic turn, in: DERS.: *Religionswissenschaft als Kulturwissenschaft*, hg. von Christoph Auffarth und Jörg Rüpke, Stuttgart 2005, 274–288.
- GÓMEZ, Luis O.: *Buddhist Literature: Exegesis and Hermeneutics*, in: *Encyclopedia of Religion*, ed. by Mircea Eliade, Vol. 2, New York 1987, 529–540.
- GRIFFITHS, Paul J.: *Religious Reading. The Place of Reading in the Practice of Religion*, Oxford 1999.
- GUIGO II: *Epistola De Vita Contemplativa (Scala claustralium)*, *Sources Chrétiennes* 163, hg. von Edmund Colledge / James Walsh, Paris 1970, 82–123.
- HOGG, James: Guigo II, in: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, Bd. XX (2002) 679–683.
- HORI, G. Victor Sōgen: *Zen Kōan Capping Phrase Books: Literary Study and the Insight »Not founded on Words or Letters«*, in: HEINE, Steven / WRIGHT, Dale S. (Ed.): *Zen Classics: Formative Texts in the History of Zen Buddhism*, Oxford 2006, 171–214.
- HUANG-PO: *Der Geist des Zen. Der klassische Text eines der größten Zen-Meister aus dem China des neunten Jahrhunderts*, hg. von John Blofeld, Bern / München / Wien 1983.
- HUI-NENG: *Das Sutra des sechsten Patriarchen. Das Leben und die Lehre des chinesischen Meisters Hui-neng (638–713)*, Bern 1989.
- IGUCHI, Atsushi: *Translating Grace: The Scala Claustralium and A Ladder Of Four Ronges*, in: *The Review of English Studies. New Series*, Vol. 59, No. 242 (2008) 659–676.
- ILLICH, Ivan: *Im Weinberg des Textes. Als das Schriftbild der Moderne entstand*, Frankfurt a. M. 1991.
- DERS.: *Lectio Divina*, in: SCHAEFER, Ursula (Hg.): *Schriftlichkeit im Frühen Mittelalter*, Tübingen 1993, 19–35.
- KLEIN, Anne: *Path to the Middle. Oral Mādyamika Philosophy in Tibet*, Albany 1994.
- LAMOTTE, Étienne: *Assessment of Textual Interpretation in Buddhism*, in: LOPEZ, Donald S. (Ed.): *Buddhist Hermeneutics*, Honolulu 1992.
- LARGIER, Niklaus: *Die Kunst des Begehrens. Dekadenz, Sinnlichkeit und Askese*, München 2007.
- LECLERCQ, Jean: *Wissenschaft und Gottverlangen. Zur Mönchstheologie des Mittelalters*, Düsseldorf 1963.
- LEWY, Hans: *Sobria ebrietas. Untersuchungen zur Geschichte der antiken Mystik*, Gießen 1929.
- LOCHNER, Fabian C.: *Source Readings on the Practice and Spirituality of Chant. New Texts, New Approaches*, in: *Essays in Medieval Studies* 8 (1991) 67–86.
- LOPEZ, Donald S. (Hg.): *Buddhist Hermeneutics. Kuroda Institute: Studies in East Asian Buddhism* 6. Honolulu 1992.
- MOSER, Christian: *Buchgestützte Subjektivität. Literarische Formen der Selbstsorge und Selbsthermeneutik von Platon bis Montaigne*, Tübingen 2006.
- OEMING, Manfred: *Biblische Hermeneutik. Eine Einführung*, Darmstadt 1998.

- PARK, Jin Y.: Zen and zen philosophy of language. A soteriological approach, in: *Dao. A Journal of Comparative Philosophy*, Vol. 1, No. 1 (June 2002) 209–228.
- PEGON, Joseph: Art. Componction, in: *Dictionnaire de spiritualité*, Tome II/II, Paris 1953, 1312–1321.
- QUAST, Bruno: Lektüre und Konversion. Augustinus, Konrad von Würzburg, Petrarca, in: KELLNER, Beate / STROHSCHNEIDER, Peter / WENZEL, Franziska (Hg.): *Geltung der Literatur. Formen ihrer Autorisierung und Legitimierung im Mittelalter (Philologische Studien und Quellen 190)*, Berlin 2005, 127–137.
- RABROW, Paul: *Seelenführung. Methodik der Exerzitien in der Antike*, München 1954.
- REITER, Peter: *Der Seele Grund. Meister Eckhart und die Tradition der Seelenlehre*, Würzburg 1993.
- ROUSSE, Jacques / SIEBEN, Hermann Josef / BOLAND, André: Art. *Lectio divina et Lecture spirituelle*, in: *Dictionnaire de spiritualité*, Tome IX, Paris 1976, 470–510.
- RUPPERT, Fidelis: *Meditatio – Ruminatio. Zu einem Grundbegriff christlicher Meditation*, in: *Erbe und Auftrag* 53 (1977) 83–93.
- SAENGER, Paul: *Space Between Words. The Origins of Silent Reading*, Stanford 1997.
- SCHNYDER, Mireille: *Kunst der Vergegenwärtigung und gefährliche Präsenz. Zum Verhältnis von religiösen und weltlichen Lesekonzepten*, in: STROHSCHNEIDER, Peter (Hg.): *Literarische und religiöse Kommunikation in Mittelalter und früher Neuzeit*, Berlin / New York 2009, 427–452.
- SUZUKI, Daisetz: *A Manual of Zen Buddhism*, New York 1960.
- TUGWELL, Simon: *Ways of Imperfection. An Exploration of Christian Spirituality*, London 1984.
- TURNER, Denys: *Eros and Allegory. Medieval Exegesis of the Song of Songs*, Kalamazoo 1995.
- WELTER, Albert: *Buddhist Rituals for Protecting the Country in Medieval Japan: Myōan Eisai's »Regulation of the Zen School«*, in: HEINE, Steven / WRIGHT, Dale S. (Hg.): *Zen Ritual. Studies of Zen Buddhist Theory in Practice*, Oxford 2008, 113–138.
- WRIGHT, Dale S.: *Philosophical Meditations on Zen Buddhism*, Cambridge 1998.
- DERS.: *Kōan History. Transformative Language in Chinese Buddhist Thought*, in: HEINE, Steven / WRIGHT, Dale S. (Ed.): *The Kōan. Texts and Contexts in Zen Buddhism*, Oxford 2000, 200–212.
- DERS.: *Empty Texts / Sacred Meaning: Reading as Spiritual Practice in Chinese Buddhism*, in: *Dao. A Journal of Comparative Philosophy*, Vol. 2, No. 2 (2003) 261–272.
- ZHIRU, Shi: *Scriptural Authority: A Buddhist Perspective*, in: *Buddhist-Christian Studies*, Vol. 3 (2010) 85–105.
- ZONG, Desheng: *Three Language-Related Methods in Early Chinese Chan Buddhism*, in: *Philosophy East and West*, Vol. 55, No. 4 (October 2005) 548–602.

