

## Ahnen in einer buddhistisch geprägten Kultur

Peter Ackermann

### 安 *an* ("in sich ruhen")

Auf der Grundlage praktisch-leiblicher Erfahrung ebenso wie des Strebens nach intellektuellen Zugängen insbesondere zum Chan-(Zen-)Buddhismus setzt sich Hans Julius Schneider intensiv mit dem Wesen und der Funktion des Meditierens auseinander. Die Lehren des Buddhismus zeigen sich durch seine Schriften von ihrer eminent lebensbezogenen Seite, das heisst, auf zwar komplexe aber keineswegs obskure Weise als Lehren mit grundsätzlich therapeutischer Ausrichtung: es sind Lehren, die heilen wollen.

In der Tat erweist sich die Gestaltung alltäglichen Handelns und Kommunizierens - und die Legitimierung dessen, was dabei als "korrekte" Gestaltung gilt - in einer so stark buddhistisch geprägten Kultur wie der japanischen bis ins Letzte hinein als von einer therapeutischen Grundausrichtung geprägt, und das heisst hier in ganz praktisch-leiblichem Sinne: zu sich selber schauen, um in den Verstrickungen dieser Welt unversehrt zu bleiben. Damit dies gelingt, muss der Mensch irgendwo mit der (selbst-)therapeutischen Arbeit anfangen. Entscheidend ist es, dass diese Arbeit – wir können mit Blick auf die dafür verwendeten japanischen Termini auch von "Uebung" sprechen (vgl. unten) - nicht beim Willen zur Veränderung der Aussenwelt, sondern mit Blick auf die Möglichkeiten der Selbstveränderung geschieht. Um den Prozess der Selbstveränderung sprachlich artikulieren zu können, benützt das Japanische den Schlüsselbegriff 心 *kokoro* (manchmal mit "Herz" übersetzt; ich würde eher von "innerlichem Steuerzentrum" sprechen).

Die erste Aufgabe eines therapeutisch angelegten Prozedere beim Hinaustreten in die Beziehungen dieser Welt (mit Menschen ebenso wie mit Dingen und Zuständen) ist es somit, sein 心構え *kokoro-gamae* ("die Verfassung seines *kokoro*") gestaltend in den Griff zu bekommen. Ein Beispiel für die Schritte, durch die ein

solcher – betont für den Alltagsgebrauch bestimmter -  
Gestaltungsprozess erfolgt, prangte an einer Tafel in dem mit  
Hans Julius Schneider 1993 zusammen besuchten Tempel  
Senkôji (千光寺) an den Hängen der Stadt Onomichi:

Die 5 "Herzen" (*kokoro*) im Alltagsleben

Ein "für-die-Dinge-offenes", sanftes, williges, folgsames Herz, das  
"Ja!" sagt

Ein Herz, das sich erkenntlich zeigt und "Danke!" sagt

Ein Herz, das über sich selbst reflektiert und "Entschuldigung!"  
sagt

Ein Herz, das bescheiden ist und sagt: "Das habe ich Ihnen zu  
verdanken!"

Ein Herz, das zu dienen bereit ist und sagt: "Lassen Sie mich das  
machen!"<sup>1</sup>

Jede ganz gewöhnliche Anweisung zum Handeln in der Welt  
beginnt, wie aus der Tafel des Senkôji ersichtlich, stets mit der  
Forderung, sein Selbst bzw. sein *kokoro-gamae* in den Griff zu  
bekommen (vgl. etwa Ackermann 2004). Der subjektiven Welt,  
d.h. der inneren Einstellung zu den Dingen, kommt damit höhere  
Relevanz zu als der "objektiven", mess- und errechenbaren Welt.  
Den Prozessen der Gestaltung und Umgestaltung unterliegt  
dabei dieselbe Grundidee wie bei der Meditation, nämlich die  
durch Ueben vollzogene "therapeutische" Arbeit am Ich.

Wenn hier der Aspekt der Therapie hervorgehoben wird (vgl.  
Schneider 2008: 103ff), besagt dies, dass im "Normalzustand" der  
Mensch sich keineswegs in einer ihm langfristig körperlich und  
seelisch guttuenden Weise verhält. Die auf der Grundlage erst  
einmal der Anerkennung der Normalität des Menschen (vgl.  
unten: die Sechs Welten) erfolgende Vermittlung der  
buddhistischen Lehre mit ihrer therapeutischen Stossrichtung

---

<sup>1</sup> *"hai" to iu sunao na kokoro*

*"arigatô" to iu kansha no kokoro*

*"sumimasen" to iu hansei no kokoro*

*"okagesama" to iu kenkyo na kokoro*

*"watashi ga shimasu" to iu hôshi no kokoro*

ist denn auch zweifellos die Kernaussage dessen, was uns in Japan in Form von Dingen mit starkem Appellcharakter (irreführenderweise oft als (traditionelle) "japanische Kunst" bezeichnet) begegnet (vgl. etwa Ackermann 1990).

"Heilung" geschieht mit Blick auf ein sehr klares Ziel: In einer sich stets verändernden und vom Einzelnen nicht manipulierbaren Welt 安 (*an*) zu finden, einen inneren Ruhezustand also, von dem aus der Mensch "gut funktioniert", somit "glücklich" ist (幸 *kō*) und Kraft und Widerstandsfähigkeit zu entwickeln vermag. Die ungebrochen wirkende therapeutische – und damit lebenspraxis-bezogene – Grundorientierung der Selbstgestaltung muss in Japan als "common sense" bezeichnet werden, in dem Sinne, als sie keine Lehre darstellt, gegenüber welcher eine Ablehnung denkbar wäre. *An* wird entsprechend in der Alltagssprache mit grosser Häufigkeit verwendet, um Verhaltensrichtlinien eine Zielorientierung zu geben, etwa:

- anshin 安心 ein zur Ruhe gestelltes "Herz", eine Situation, in der sich jd. keine Sorgen machen muss
- antei 安定 Stabilität, Beständigkeit, Gleichgewicht
- anzen 安全 Sicherheit, Gefahrlosigkeit
- anjū 安住 ein friedliches Leben führen
- antai 安泰 Frieden und Sicherheit
- anzan 安産 eine leichte Entbindung
- anchi 安置 (etwa ein Buddhahild) an einem Ort aufstellen, wo es ruhig wirken kann

Darf nun die für die Uebungs- und Lebenspraxis notwendige Gestaltung des Körpers im Blick auf das Erreichen eines *an*-Zustandes (eines ruhigen, gesunden Zustandes, frei von "Schmerz") als buddhistisch geprägt bezeichnet werden, so führen im japanischen "Alltag" jedoch konkrete Fragen nach dem, was subjektiv als Buddhismus wahrgenommen werde, in bemerkenswerter Weise in eine ganz andere Richtung: Buddhismus, so die "landläufige" Meinung, bezeichnet Rituale im Zusammenhang mit dem Tod und den Verstorbenen. Nicht selten wird auch erwähnt, dass unter "Buddhas" die Ahnen – meist die Ahnen, denen im eigenen Haushaltar gedacht wird – zu verstehen seien (vgl. den Bericht einer Diskussion mit

japanischen Studenten in Ackermann 2006). Wie lassen sich die beiden Aspekte "Uebung, um einen 'gesunden' Lebenszustand durch Ausbrechen aus dem Netz der Verflechtungen dieser Welt" und "Gedenken an die Ahnen" verbinden?

**旅 *tabi* ("Reise"): 修業 *shugyô* ("Uebung") und 成仏 *jôbutsu* ("Buddhawerdung")**

Die Schnittstelle zwischen den beiden Feldern "Uebung" und "Ahnen" dürfte in der Vorstellung einer Reise liegen. Jedes lebendige Wesen, so die Annahme, befindet sich auf einer Reise, und zwar einer, die sich einem Zustand nähert, der in sich gerade kein eigentliches Ziel darstellt. Nennen wir dieses "Ziel" *an* - oder auch "Buddha-Zustand", "Nirvana", "Glück" (*kô*), *satori* ("Erleuchtung"), oder wie auch immer – so ist es stets ein Ruhezustand, ein Befreitsein aus den Verstrickungen, ein "Nicht-Ziel", aber auch – medizinisch - ein physisches Befreitsein von allem, was dem Körper seine Lebensenergie raubt. In diesem Sinn stellt eine Reise stets auch eine Uebung dar, denn natürlich gegeben ist dem Menschen dieser Befreitseins-Zustand nicht.

Die Verstorbenen nun befinden sich, so die Annahme, grundsätzlich genauso auf einer Reise wie die Lebenden. Sie entfernen sich aus der Welt der Lebenden auf einer Reise, und es besteht bei den Lebenden dabei die Hoffnung, auch ihre Ahnen mögen einen Zustand des *an* finden und dafür auch nach ihrem Tod ihr *shugyô* ("sich-selbst-vervollkommnende Uebung") weiter betreiben. Im Unterschied zu den Lebenden, die für sich selber sorgen können, bräuchten aber die Verstorbenen kräftige Unterstützung durch die Lebenden, insbesondere durch die blutsverwandten Nachkommen und die Träger der materiellen und immateriellen Werte, die die Verstorbenen hinterlassen haben (vgl. Torigoe 1985: 3-43).

Aus der Perspektive der Nachkommen bildet die von den Verstorbenen (wohl) erhoffte Unterstützung auch ein Anliegen, das mit demjenigen der Lebenden sich deckt, indem diese sich einerseits Schutz und Wohlwollen – also eine Gegenleistung für ihre Unterstützung – sichern möchten. Andererseits wird die

Gefahr für die Lebenden doch recht real eingeschätzt, die davon ausgehen könnte, wenn die Ahnen auf ihrer Reise vom Weg abkommen (迷う *mayou*), als *an*-lose (ruhelose, den Buddha-Zustand nicht erreicht habende, emotional "aufgeladene", zornige, "unerlöste") Seelen unheilstiftend in der Welt "hängenbleiben", oder gemäss der populären Vorstellung von den "Sechs Wegen" auf einer niedrigen Stufe des Daseins wiedergeboren werden.

Die hierarchisch gestuften "Sechs Wege" – oder auch "Sechs Welten" – sind diejenigen, auf denen Menschen wandeln, die sich nicht aus den Verstrickungen der Welt haben befreien können und sich emotional in ihnen verkrallt haben. Es sind dies, von unten nach oben, *jigoku* (Hölle, Schreckenswelt), *gaki* (die Welt des ewigen Erleidens von Hunger und Durst), *chikushô* (die Welt der Tiere, die immer für andere arbeiten müssen), *ashura* (des Welt des Kampfes), *ningen* (die Welt der ordentlichen Menschen), und *ten* (die Welt derjenigen mit übernatürlichen Kräften, die Welt der Reichen und Begabten). Diese Sechs Welten sind gekennzeichnet durch 煩惱 *bonnô* ("Leidenschaften, Begierden, Sorgen"), konkret etwa die emotionalen Zustände 欲望 *yokubô* ("intensive Bedürfnisse"), 怒り *ikari* ("Wut, Zorn") oder 嫉妬 *shitto* ("Neid").

Diese "Sechs Wege" führen den Menschen nicht zur Ruhe und fesseln ihn an einen ewigen Kreislauf des Leidens (oft als 輪廻 *rinne*, "Geburt und Wiedergeburt", "Kreislauf der Wiedergeburten", bezeichnet; vgl. dazu Schneider 2008: S.132f). Oberhalb der Sechs Wege gibt es jedoch vier weitere Wege/Welten, nämlich:

- die "Welt, in der man eine Stimme vernimmt", in der man sich mit der buddhistischen Lehre beschäftigt, in der man "sich lernend bildet";
- die "Welt, in der man einen Bezug (zum buddhistischen Weg) erkannt hat" und dabei ist, sich selber zu erkennen;
- die Welt der Bodhisattva, d.h. derjenigen, die innerlich frei geworden sind und sich nun kraftvoll dafür einsetzen, den Menschen auf den unteren Wegen zu helfen;
- die Welt Buddhas, der "Buddha-Zustand".

So wie beim lebenden Menschen, so ist auch der "Uebungsweg" der Verstorbenen stufenmässig strukturiert, und es liegt in der Verantwortung der Lebenden, alles zu tun, um ihnen zu ermöglichen, "hochzusteigen" (昇格 *shôkaku*; vgl. Torigoe 1985: 32). Die höchste Stufe ist dabei die endgültige Loslösung von 執着 *shûchaku*, d.h. vom Zustand des Gebundenseins.

An dieser Stelle gilt es nun allerdings, auf die Vielfalt von Lehren aufmerksam zu machen, welche die Einzelheiten der "Reise" hin zu einer höchsten Stufe in verschiedenen Denkfiguren visualisieren. So bestimmt jeweils ein spezifisches 宗派 *shûha* (etwa: nach der Lehre eines bestimmten Meisters strukturierte Gepflogenheiten und deren je nach Unterschule wiederum unterschiedlichen Eigenschaften) jeden Schritt der Umsetzung der allgemein anerkannten Grundannahmen über die "Reise" und die notwendigen Bemühungen, sie selbst korrekt auszuführen bzw. den Verstorbenen zu helfen, sie korrekt auszuführen. Es gilt, sich in Erinnerung zu rufen, dass Japan keine Tradition einer zentral verordneten bzw. von einer Institution überwachten Form von "Religion" kennt, doch das sogenannte 檀家制度 *danka seido* (die ab Mitte des 17. Jahrhunderts bestehende Pflicht, sich bei einem Tempel registrieren zu lassen, der die Uebersicht und Kontrolle über die Familienlinie behält)<sup>2</sup> hat regional bzw. für einzelne Familien die Gepflogenheiten eines bestimmten *shûha* zur Norm gemacht.

Sehr allgemein ausgedrückt lässt sich wohl der Prozess der "Buddhawerdung" (*jôbutsu*) als die Hauptform einer "Reise" bezeichnen, welche sowohl die Lebenden als auch die Verstorbenen unternehmen. Dies heisst, es wird ein Weg der ordentlichen Befolgung von Schritten und Regeln begangen, um den Zustand des Befreitseins von Verstrickungen – und damit von seelischen, und folglich auch körperlichen Schmerzen - zu erlangen (vgl. Schneider 2008: 124).

---

<sup>2</sup> Bis heute ist das *danka seido* in der Praxis recht weitgehend erhalten in Form von festen Beziehungen zwischen einer Familie und einem Tempel bzw. dessen Grabanlage samt den vom Tempel verrichteten Diensten für die Verstorbenen; vgl. Saeki 1982: 63, 172f.

Neben *jôbutsu*<sup>3</sup> ist aber auch der sehr verbreitete, von der Jôdo Shinshû-Lehre ("Wahre Lehre des Reinen Landes") vertretene Standpunkt zu nennen, der auf das Paradies von Amida Buddha fokussiert ist (vgl. Senzo kuyô 2001: 44). Entsprechend ist in dieser Lehre das Augenmerk nicht so stark auf die Reise der Verstorbenen gerichtet als vielmehr auf deren Fortgehen und Eintritt ins Paradies. Deshalb entfallen viele Rituale, durch die der Verstorbene unterstützt und "erfreut" werden soll.

Des Weiteren herrscht gebiets- und/oder familienweise auch die Ansicht, die Verstorbenen verwandeln sich in "Kräfte" (神 *kami*, Gottheiten), welche die Familienlinie und/oder ein bestimmtes Territorium zu schützen bereit sind.<sup>4</sup> Viele, regionenweise auch die meisten Häuser haben deshalb im Haus bzw. in dessen Nähe einen *kami*-Schrein; steht dieser im Inneren eines Raumes, so befindet er sich immer an höherer Stelle als der Hausaltar, vor welchem die buddhistisch geprägten Handlungen mit Bezug zu den Verstorbenen ausgeführt werden.

### ご先祖様 *go-senzo-sama* ("die Ahnen")<sup>5</sup>

Mit Blick auf unterschiedliche Familien- und Regionaltraditionen sollte nicht vorschnell ein umfassendes "japanisches" Verständnis vom Weg der Toten angenommen werden, doch darf man insofern von einer gewissen Standardisierung der Strukturen des Abschiednehmens sprechen, als bei einem Todesfall in der Regel umfangreiche Treffen, Absprachen und weitgehend ritualisierte Handlungsvorgänge unter *social players* ganz unterschiedlichen Hintergrunds koordiniert werden müssen.

---

<sup>3</sup> Dieser Begriff ist historisch ausserordentlich wirkungsmächtig gewesen, sollte jedoch heute nur sehr umsichtig benutzt werden, da er leicht als lächerlich gelten kann.

<sup>4</sup> Diese Vorstellung wird in der Regel als "shintoistisch" etikettiert; vgl. Saeki 1982: 84.

<sup>5</sup> *senzo* ("Vorfahren"), davor *go* (respektbezeugendes Präfix), dahinter *sama* (ehrerweisende Anrede).

Ein Beispiel für eine gewissermassen als "archetypisch" zu betrachtende Reise der Verstorbenen vom Status des konkreten Familienangehörigen bis zum Aufgehen in der Kategorie anonymer "Ahnen" gibt Torigoe (1985: 26-43). Er zitiert dabei einen Bericht von Sakaguchi Kazuo aus der Jahre 1955 über die Insel Toshima in der Izu-Inselgruppe.

Auf Toshima wurde nach dem Tod eines Angehörigen ein provisorisches 位牌 *ihai* (ein senkrecht stehendes Holztäfelchen, auf dem der posthum verliehene Name<sup>6</sup>, Lebensdaten u.a. aufgezeichnet sind) auf den altar-ähnlichen Tisch unterhalb des *butsudan* (buddhistischen Altars) gestellt und dort "verehrt" (*kuyō*; vgl. unten). 7 Tage nach dem Tod wird das *ihai* auf das unterste der 4 Regale im *butsudan* "hinaufgehoben", am 37.Tag auf das nächste Regal, am 77.Tag auf das zweitoberste, und am 100.Tag auf das oberste Regal. Dort gehen die *ihai* – d.h. im Endeffekt die Verstorbenen – in die Gemeinschaft der anderen Vorfahren ein. Bis zu diesem Tag waren die Verstorbenen *nii-botoke* ("neue Buddhas"<sup>7</sup>).

Ab dem Zeitpunkt, wo die *nii-botoke* in die Gemeinschaft der Verstorbenen des Hauses (d.h. hier des "Familien-Clans") eingehen, werden sie zu *nii-senzo*, d.h. "neue Vorfahren". Dann rücken die anderen Vorfahren in den Rang des *furu-senzo* ("alte Vorfahren") vor. 50 Jahre lang erhalten nun alle diese Vorfahren individuell von den Nachkommen Aufmerksamkeiten (年忌 *nenki*), bevor sie in den Rang der anonymen Vorfahren (*senzo daidai*) übergehen.

*Nenki* ("jährliches Gedenken an den Tod einer Person") bezeichnet die planmässige Abfolge der Gedenkanlässe, die Darbringungen (*kuyō*; vgl. unten) durch die Familie, sowie - im

---

<sup>6</sup> Dieser Name wird in vielen Ueberlieferungsschulen (*shūha*) als 戒名 *kaimyō* bezeichnet. *Kaimyō* bedeutet wörtlich "Name einer Person, der die Gebote bekommen hat, um in den Weg Buddhas einzutreten"; vgl. Saeki 1982: 115-122.

<sup>7</sup> *butsu* und *hotoke/botoke* werden mit demselben Schriftzeichen 仏 oder (älter)佛 geschrieben, welches "Buddha" bedeutet.



Prinzip - Sutrenlesungen durch einen dafür gerufenen Priester. Gedenkhandlungen beginnen (im Anschluss an die unmittelbar mit dem Tod und dem Begräbnis verbundenen Handlungen) 1 Woche nach dem Hinscheiden. Danach erfolgen ähnliche Gedenkhandlungen am 14., 21., 28., 35. und 49.Tag, wobei die Familien aus praktischen Gründen nicht allen das gleiche Gewicht verleihen. Am 49.Todestag wird angenommen, dass sich das Schicksal des Toten auf seiner Reise nun entschieden habe, und die Trauerzeit endet. Das provisorische *ihai* wird eliminiert, und der Verstorbene bekommt jetzt ein endgültiges, in schwarzer Farbe. Eine nächste Gedenkfeier findet sodann am 100.Todestag statt.

Die weiteren Gedenkhandlungen – nun eigentliche *nenki* (wörtlich "Gedenkhandlungen, die einmal in einem Jahr durchgeführt werden")<sup>8</sup> – finden statt bei der Wiederkehr des Todestages, und dann am 3., 7., 13., 17., 23., 27. und 33. Todestag; selten feiert man auch einen 50.Todestag.

Es wurde oben schon erwähnt, dass diese lange Reise der Verstorbenen die Verpflichtung mit sich bringt, dass die Lebenden für deren Sicherheit sorgen. Im Gegenzug setzen sich die Verstorbenen für die Lebenden ein. So stellte wenige Tage vor der Niederschrift dieser Zeilen eine japanische Studentin folgende Frage an mich: "Ich kann bei Ihnen in Deutschland keine 守護霊 *shugorei* ausmachen, also keine "Schutzgeister". Als ich auf Kruzifixe in katholischen Gegenden oder die traditionelle Vorstellung von einem (mich schützenden) "Gott-Vater" hinwies, meinte sie: "Nein, Buddha (*hotoke-sama*)<sup>9</sup> kann nicht schützen, das tun meine *go-senzo-sama*, meine Ahnen."

---

<sup>8</sup> Die Gedenkhandlungen davor werden häufig als 法要 *hōyō* bezeichnet (eine etwas freie Uebersetzung könnte lauten: "Veranstaltung im Namen der buddhistischen Lehre").

<sup>9</sup> "Buddha" kann auch einen Verstorbenen bezeichnen; gemeint ist hier jedoch sicherlich so etwas wie eine zentrale transzendente Figur, wahrscheinlich der historische Urheber der buddhistischen Lehre, (japanisch) *shaka-sama*.

Es ist im übrigen auch keine Seltenheit, dass nicht nur Nachkommen, sondern älter werdende Menschen selbst sich sorgen machen, dass sie "ziellos umherirren" (*samayou*) könnten, wenn sie auf ihrer Reise im Jenseits scheitern und keine kräftige Unterstützung durch die Nachkommen erfahren.

Zahlreiche Beispiele belegen überdies, dass bis in die jüngste Zeit – und teilweise auch heute noch – der korrekten Platzierung der Ahnen in ihrer relativen Stellung innerhalb des Familienverbands sehr ernste Beachtung geschenkt wird. Konkret heisst dies etwa, dass den Ahnen des 本家 *honke* (der Familien-Stammlinie) weit mehr Gewicht zukommt als anderen Verstorbenen, und dass an den Feierlichkeiten für die *honke*-Ahnen auch die Mitglieder der 分家 *bunke* (Nebenlinien) und 別家 *bekke* (nicht blutsverwandte, aber mit dem *honke* durch ein Dienst-Pflicht Verhältnis verbundene Linien) teilnehmen. Dagegen werden die Ahnen der *bunke* und *bekke* nur im engeren Kreis der eigenen Unterlinien bedacht (vgl. Torigoe 1985: 37-39).

### 供養 *kuyō* ("Darbringung")

Die Reise, und zwar eine stufenförmige, übungsbasierte Reise, muss grundsätzlich von den Lebenden begleitet und bewacht werden. So ist denn der Terminus für den Dienst an den Toten *kuyō*, d.h. "Darbietung von Nährendem". *Kuyō* kann theoretisch alles sein, was einem Menschen Freude macht, bezeichnet aber im engeren Sinne meist Weihrauch, Blumen, Kerzenlicht, klares Wasser und Essen (zum Beispiel Obst). Als Darbringung ist auch das laute Lesen von Sutren zu betrachten, also – ohne hier in Einzelheiten gehen zu können<sup>10</sup> - in komprimierter, rezitierbarer Form verfasste Lehren und Erzählungen aus der Welt Buddhas (d.h. hier des historischen Urhebers der buddhistischen Lehre; vgl. Saeki 1982: 62).

---

<sup>10</sup> Unabhängig davon, ob Angehörige während der Lesung der Sutren zugegen sind oder nicht, kann angenommen werden, dass deren Inhalte nur in den seltensten Fällen verstanden werden. Es geht demnach vor allem um die "Darbringung" an sich, und nicht um die spezifische Aussage.

Wichtig zum Verständnis des Wesens der Parallelität sozusagen des "gemeinsamen Reisens" der Verstorbenen und der Lebenden ist die Tatsache, dass letztere nicht etwa bloss einen Dienst leisten, der unter Umständen als ineffizient oder energieraubend betrachtet werden könnte. Im Gegenteil, es besteht die Annahme, dieser Dienst sei ein zentraler Bestandteil des eigenen Wachstums (成長 *seichō*; vgl. Saeki 1982: 49-53). Diese Qualität des Dienstverständnisses in der Beziehung zwischen den Lebenden und den Verstorbenen verweist wie kaum etwas anderes im Japanischen auf das Wirken der Wertevorstellung, wonach es nur ein "Unterwegs" gibt, und die übe die Bemühung auf einem "Unterwegs" gleichbedeutend ist mit dem Prozess von *jōbutsu* (der "Buddhawerdung"), konkret: mit dem Prozess der Ueberwindung selbstzerstörerischer Verkrampftheit – an etwas hängen, sich an etwas festklammern – und des Strebens nach einem Zustand von Gelöstheit, in dem die Kette der Bedingtheiten unterbrochen ist (vgl. Schneider 2008: 130f).

Beim Thema Buddhismus sind unsere Assoziationen in hohem Masse vom Zen-Buddhismus bzw. von seinen meditativen Praktiken geprägt, von deren Existenz wir dank einer Fülle bedeutsamer Schriften aus der Feder abendländischer Autoren Bescheid wissen. Eine Durchdringung deren Bedeutungsdimensionen in ihrem Bezug zum Alltag, und damit einen entscheidenden Beitrag zum Verständnis ihres praktischen Stellenwerts finden wir im Schrifttum von Hans Julius Schneider. Doch wie sind nun – um die zu Anfang gestellte Frage hier wieder aufzugreifen - die beiden scheinbar so völlig unterschiedlichen Dimensionen der Meditation und des Dienstes an den Verstorbenen zusammenzubringen?

Beim Thema Ahnen, welches diesseitige Dimensionen mit jenseitigen verbindet, dürfen wir annehmen, dass auch buddhistische Grundwerte auf charakteristische Weise ans Licht treten. Diese Werte lassen sich dadurch charakterisieren, dass sie über den individuellen Tod hinaus nicht nur gültig bleiben, sondern die Aufgabe der Bemühung, Uebung und Schulung gleichermaßen Lebenden und Verstorbenen auferlegen. Die buddhistischen Grundwerte verbinden die Lebenden und

Verstorbenen aber nicht nur auf Grund der Gemeinsamkeit der zu bewältigenden Aufgaben, sondern überdies auch durch den Reifungsprozess, den die Lebenden durch den Dienst an den Verstorbenen durchlaufen. Es ist nicht die Bewältigung von Trauer, die dabei im Mittelpunkt steht, sondern die Auseinandersetzung mit der letztlich auf das Diesseits bezogenen Kernidee, dass Leben – gerade auch glückliches und langes Leben – nur gelingt, wenn die emotionale Verstrickung mit dieser Welt, d.h. das "Sich-verkrallen" in eine Welt, deren Natur es ist, als unaufhörliche Kette von Ursache und Wirkung (因果 *inga*) abzulaufen, in einer sorgfältig voranschreitenden Reise überwunden werden kann (vgl. Schneider 2008: 129).

Meditation ist ein, therapeutisch besonders wirksamer Weg dafür, aber viel alltäglicher ist das eher unreflektierte System von Lob und Tadel, das in Japan die *Bemühung des Ich* – theoretisch des lebenden und des verstorbenen Ich - als Reise zur erwachsenen Reife fördert und *Sich-Festkrallen an dem, was das Ich umgibt* als Zeichen der Unreife rügt.

#### **Seinen Weg vorangehen:**

#### **Die Gemeinsamkeit zwischen den Lebenden und der Verstorbenen**

Abschliessend und zusammenfassend sei hier versucht, aus der Perspektive der Reise in 4 Punkten das Thema "Ahnen" zu kontextualisieren:

1) *Jōbutsu* – Buddhawerdung – ist ein Schlüsselbegriff während Jahrhunderten japanischer Geschichte, und er spiegelt – so der Versuch, es einfach auszudrücken – erst einmal den Wunsch, ja die Notwendigkeit, umfassende Gesundheit zu erlangen und zu bewahren dank Ausgeglichenheit aller Körperfunktionen. Dies ist nur dann erreichbar, wenn die Erregungen, die durch Sinneskanäle auf den Menschen einströmen, mir weder körperlich noch geistig Schmerz zufügen können.

Was nach dem Tod geschieht, dafür gibt es naturgemäss nur Glaubensvorstellungen. Es gibt Gruppen, die ihren Blick vor

allem auf den Eingang in das Paradies von Amidha Buddha richten, und für die demnach die Anrufung (念仏 *nenbutsu*) von Amidha Buddha zentral ist. Erst recht steht aber dann auch das Prinzip der Bemühung im Diesseits – im Sinne der Anrufung - im Mittelpunkt.

Des weiteren gibt es nicht wenige, die an die Vorstellungstradition anknüpfen, dass die Kraft der Verstorbenen, und damit derjenigen, die mit Liebe und Interesse ihrem "Haus" zugetan sind, als *kami* schützend aber zugleich v.a. Reinlichkeit und Reinhaltung fordernd ihrem "Haus" weiterhin beistehen werde.

Wohl als "Norm" bezeichnet werden darf jedoch, nicht zuletzt mit Blick auf die vielen Anweisungsbücher<sup>11</sup> für die Aufstellung von Hausaltären und die ordnungsgemäße Durchführung von Darbringungen (*kuyō*) und Erinnerungsritualen (*hōyō, nenki*), diejenige Vorstellungstradition, welche eine sehr präzise durchformulierte Sicht kennt von den Schritten des Weggehens aus den Vernetzungen der Welt. Diese Anweisungsbücher legen denn auch grossen Wert auf die präzise Strukturierung der Zeitpunkte, an denen die Ahnen in ihr Haus (in den Hausaltar), an das Familiengrab oder sonst an einen Ort zurückkehren, wo sie sich über das Gedeihen der Nachkommen informieren und deren Wünsche und Mitteilungen entgegennehmen.

Entsprechend der Lehre, dass die Lebenden echtes, nicht durch Schmerzen und Qualen gestörtes Gleichgewicht nur dann erreichen, wenn sie ihr Leben als fortwährende Übung verstehen, so besteht auch die Ansicht, dass die Verstorbenen diesen Übungsweg weitergehen müssen, bevor sie irgendwann und irgendwie einmal – oder vielleicht eben auch nicht -

---

<sup>11</sup> Es handelt sich um Bücher der Kategorie *Kankonsōsai* ("Ratgeber für die Rituale des Grosswerdens, Heiratens, Abschiednehmens und zu spezifischen Zeitpunkten wie diejenigen der "Begegnung" mit "Schutzkräften" bzw. Verstorbenen am Bon-Fest, zur Tag- und Nachgleiche, oder auch an Neujahr). Solche Bücher liegen in jedem Buchladen haufenweise auf.

wiedergeboren werden. *Jôbutsu* – wie das Wort besagt - bedeutet wohl nichts anderes als nach dem Tod so sein zu können wie Buddha, d.h. die Verstrickungen in den Sechs Welten hinter sich gelassen zu haben.

*Jôbutsu* ist überdies in nicht unbedeutendem Grad an die Vermittlerrolle des buddhistischen Priestertums gebunden, das mit der Aufgabe betraut ist, die Reise der Verstorbenen durch Strukturgebung zu fördern und den Lebenden helfend beizustehen mit einem Angebot einer verlässlichen Kette von Handlungen, welche die Verstorbenen zu weiterhin für das Haus bzw. die Lebenden wirkende Wesen verwandelt.

Keinesfalls ausser Acht zu lassen ist aber schliesslich auch die riesige Zahl von japanischen Internet-Diskussionen, die aufzeigen, mit welchem Eifer in der Gegenwart versucht wird, dem Sinn der buddhistischen Lehren und Begrifflichkeiten auf den Grund zu gehen und dabei häufig aus der Position des "aufgeklärten Kampfes gegen den Aberglauben" die überkommenen Lehren zu hinterfragen – mit ganz unterschiedlichen Ergebnissen.

2) Buddawerdung ist eine Reise, die aus Uebung besteht und das Ich stufenförmig immer weiter "poliert" (磨く *migaku*). Dieses Grundbild von menschlichem Existieren ist in Japan als derart fundamental zu bezeichnen, dass behauptet werden soll, nichts sei von ihm unberührt.

Auch bei Eintritt des Todes besteht das Grundprinzip des Uebens, stufenweisen Aufsteigens, und "Sich-Polierens" weiter: Durch die Parallelsetzung der Reise der Lebenden mit der Reise der Verstorbenen können die beiden Dimensionen Leben und Tod überlagert und somit insofern aufgehoben werden, als die Ahnen im Rahmen dessen, was auch Lebende tun, zurückbehalten werden ("Alle, die Lebenden und die Verstorbenen, betreiben den Weg des *shugyô*, des Uebens"; Senzo kuyô 2001: 182).

3) Auf der Ebene der Praxis ist den Lebenden die Aufgabe gestellt, für die Reise und das Wohlergehen der Verstorbenen zu sorgen (im Gegenzug haben auch die Verstorbenen die Aufgabe von

Schutz und Förderung wahrzunehmen.) Dies geschieht durch (meist) *kuyō* genannte Handlungen, d.h. eigentlich "Nähren" der Verstorbenen, sie pflegen, umsorgen, und auch Speise und Trank für sie hinstellen. Diese Handlungen dürfen nicht gering geschätzt werden angesichts der Tatsache, dass es sich dabei auch um Übungen handelt für die Ausführenden, die durch die Bewusstwerdung, was Lebewesen benötigen, und durch den Erkenntnisprozess, dass Glückmachen anderer einen nie abschliessbaren Vorgang darstellt, selber reifen.

Auch dadurch, dass zu bestimmten Kalenderpunkten die Ahnen in die Welt der Lebenden zurückkehren, ergibt sich ein Lebensrhythmus, der nicht an der Erreichbarkeit eines Ziels orientiert ist, sondern an der Wiederkehr von Grundaufgaben, deren repetitiver Charakter den zentralen Wert des "Sich-Polierens" (*migaku*) versinnbildlicht.

4) Obwohl das Ideal von *jōbutsu*, welches gleichermassen von Lebenden und Verstorbenen angestrebt wird, aus der Ueberwindung des Bedürfnisses besteht, sich festzukrallen (vgl. Schneider 2008: 110-112), ist die menschlich-allzumenschliche Wirklichkeit der Auseinandersetzung der lebenden Nachkommen mit den toten Ahnen nicht frei von Aengsten. Somit steht die Wirklichkeit buddhistischer Praxis zwischen dem Streben, für sich und seine Vorfahren eine Welt zu schaffen, die glücklich – schmerzfrei – ist, und dem Streben danach, die Schmerzen der Ungewissheit durch bestimmte Praktiken möglichst zu unterbinden.

Der wohl grösste "Schmerz" ist dabei die Angst vor dem Scheitern der Reise, vor dem *mayou*, dem Abkommen vom Weg, dem Absturz, der Verirrung. Schon die theoretische Ebene der buddhistischen Lehre verankert diesen Begriff *mayou* in der Vorstellung von *mayoi no sekai* ("die Welt der Verirrungen"), mit anderen Worten, in der Vorstellung von 輪廻 *rinne* (Geburt und Wiedergeburt) und der Sechs Wege, die keine "Ueberwindung" ermöglichen. Aber auch in der alltäglichen Lebenspraxis besteht eine erhebliche Angst, sich nicht passend zu verhalten, nicht "bearbeitet", "geschliffen" genug zu erscheinen. Genauso besteht auch Angst, dass die Ahnen, für deren Wohlergehen man als

Lebender sich verantwortlich fühlt, auf ihrer Reise sich verirren könnten.

Von zentraler Wichtigkeit ist deshalb die Bitte um Hilfe und Anleitung, welche Wesen gewähren mögen (ja eigentlich gewähren müssen, da ihr hoher Status sie zu Selbstlosigkeit verpflichtet), die auf dem Übungsweg weit vorangeschritten sind: Amidha Nyorai<sup>12</sup>, Shaka Nyorai<sup>13</sup>, Kôbô Daishi<sup>14</sup> (stellvertretend für Dainichi Nyorai<sup>15</sup>), Kannon Bosatsu<sup>16</sup>, Jizô Bosatsu und andere.

Die Ahnen *werden* demnach nicht einfach zu Buddhas, sondern: *jôbutsu shite moraitai* (Saeki 1982: 3) – "Wir möchten, dass sie zu Buddhas werden".

### Literaturverzeichnis

Saeki Kaishô (1982) *Butsuji, hōyō no jōshiki* [Was man wissen muss betreffend buddhistischer Zeremonien und Totengedenkfeiern]. Osaka (Toki Shobō) (Neuaufgabe 1992)

Schneider, Hans Julius (2008) *Religion*. Berlin ( de Gruyter)

---

<sup>12</sup> *Nyorai* bezeichnet jemand, der durch Uebungen den Status eines Buddha erreicht hat. Hier sollen keine weiteren Angaben zu den einzelnen *nyorai* und *bosatsu* gegeben werden, da dies nur sinnvoll wäre nach eingehender Erfassung deren subjektiver Verortung im Leben und Denken konkreter Personen.

<sup>13</sup> Gautama, der historische Urheber der buddhistischen Lehre; als *o-shaka-sama* angesprochen.

<sup>14</sup> = Kūkai (774-835); Begründer der Shingon Schule des Esoterischen Buddhismus in Japan.

<sup>15</sup> Wörtlich "Sonnen-Buddha", auch "kosmischer Buddha" bezeichnet; der hochrangigste Buddha des Esoterischen Buddhismus.

<sup>16</sup> *Bosatsu* bezeichnet einen Bodhisattva, d.h. jemand, der das Erreichen des Buddha-Status aufgeschoben hat, um in dieser Welt den Menschen zu helfen; ein Wesen mit unendlichem Mitgefühl.



Schneider, Hans Julius (1998) "Der Zen-Weg. Westliche Worte zu einer östlichen Praxis". In: *Sinn und Form* 50, S.695-704

Senzo kuyô (2001) *Nyûmon Senzo Kuyô* [Einführung in *kuyô* für die Verstorbenen]. Hrsg. von der Tadashii senzo kuyô kenkyûkai [Forschergruppe für Korrektes *kuyô* für die Ahnen]. Tokyo (Tachibana Shuppan)

Torigoe Hiroyuki (1985) *Ie to mura no shakaigaku* [Soziologie von "Haus" (im Sinne von "Clan") und Dorf]. Kyoto (Sekai Shisôsha)

\*\*\*

Selber habe ich in folgenden Arbeiten Einzelheiten zum Thema etwas eingehender aufgegriffen:

Ackermann, Peter (1990) *Kumiuta. Traditional Songs for Certificates. A Study of their Texts and Implications*. Bern (Peter Lang)

Ackermann, Peter (2004) "Performing to increase turnover. A study of Japanese manuals for shop vendors". In: *Asiatische Studien, Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft*, 58 (3), 2004: 739-759

Ackermann, Peter (2006) "Dismantling the East-West Dichotomy – But what happens with Religion?". In: Joy Hendry and Heung Wah Wong (eds.): *Dismantling the East-West Dichotomy. Essays in honour of Jan van Bremen*. London and New York (Routledge), p.160-167

del Alisal, Maria Rodríguez, Peter Ackermann, Dolores P. Martinez (eds.) (2007) *Pilgrimages and Spiritual Quests in Japan*. London and New York (Routledge)

XXXXXXXXXXXX

Der freundschaftliche und großherzige Beitrag von **Peter Ackermann**, ohne dessen unermüdliche Erklärungsbereitschaft auf unserer gemeinsamen Japanreise ich nur einen Bruchteil von dem verstanden hätte, was ich nun über die Eigenheiten der dortigen Kultur zu ahnen meine, führt uns ein Stück Praxis vor Augen. Es sind Gepflogenheiten, die wir mit ‚Volksfrömmigkeit‘ zu bezeichnen versucht sind, aber er thematisiert sie nicht als Schaustücke aus dem Kuriositätenkabinett, sondern immer so, dass die Frage präsent bleibt, in wie weit sich darin ein tiefes Verständnis für die ‚Tatsachen des Lebens‘ zeigt und für einen Umgang mit ihnen, für den uns in unserem eigenen kulturellen Bereich die Formen verloren zu gehen drohen. Speziell interessiert ihn hier die Frage, wie sich diejenige Seite der Einstellung zum Leben, die in der Meditationspraxis zum Ausdruck kommt, in den Umgangsformen mit den Toten der eigenen Familie zeigt. Dabei sei hier verraten, dass alle Formen eines Madame-Butterfly-Tourismus bei Ackermann nur tiefste Verachtung finden. Wenn man mit ihm reist, findet man sich viel öfter in Elektronik-Einkaufszentren und Manga-Läden wieder als bei der dann umso überraschenderen fast privaten Tee-Zeremonie in Kyoto.

Wenn man die auch in unserem Kulturkreis keineswegs fremde Sicht auf das Leben akzeptiert, die in ihm einen Reifungsprozess ohne ein festes Ende sieht, dann legt sich die Frage nahe, wie es in dieser Hinsicht um ein Kind bestellt sein mag, das ‚zu früh‘ stirbt, oder um einen alten Menschen, der sich verzweifelt an sein Leben zu klammern versucht, das er doch nicht festhalten kann. Auf andere und auf uns selbst bezogen kann sich hier der Gedanke nahelegen, es käme in beiden Fällen entscheidend auf die Fähigkeit zum Loslassen an. Es gibt kein bestimmtes besonderes Ziel, das das Kind hätte erreichen müssen, damit wir sein Leben sinnvoll finden, oder an dessen erfolgreiche Meisterung wir einen Greis erinnern könnten, um ihn aus der Verzweiflung angesichts des Sterbens zu führen. Mit einer hilfreichen Unterscheidung von Ernst F. Schumacher gesprochen:<sup>17</sup> Das Leben ist kein *konvergentes* Problem (wie es z.B. die Entwicklung eines technischen Geräts ist, wenn sie bei vorgegebenen Parametern zu einer optimalen Lösung führt), sondern (wie auch die Ernährung, die Erziehung oder das Aufräumen) ein *divergentes* Problem: Man beginnt immer wieder mit den anstehenden Tätigkeiten, ist nie endgültig damit fertig, und trotzdem gibt es im zugeordneten Handeln eine Richtung und oft auch ein Lernen. Sich mit den (älter oder weniger alt gewordenen) Vorfahren einig zu fühlen auf diesem

---

<sup>17</sup>

E.F. Schumacher: *A Guide for the Perplexed*, New York 1977.

Weg, kann eine entscheidende Hilfe sein. Und wie Ackermann anschaulich macht, kann es Bilder und Bräuche zur Bestärkung dieser richtigen Sicht geben, die wir nicht wörtlich nehmen müssen, um sie angemessen oder weise finden zu können. So sind selbst die von ihm genannten Bilder von den Regionen der Unterwelt von erstaunlicher Aktualität, auch in unserem eigenen Kulturkreis: Wer kennt nicht bereits unter den Lebenden solche, die auch ohne äußere Not aus einem Zustand von ‚Hunger und Durst‘ nicht herausfinden (vgl. den „Daseinsdurst“ im Beitrag von Lorenz), oder die meinen, wie die Tiere immer für andere arbeiten zu müssen, ohne sich überhaupt die Frage vorzulegen, was sie auf sich selbst gestellt tun würden?<sup>18</sup>

Ist nun die Wertschätzung überkommener ‚Gepflogenheiten‘ und das Bestehen auf ‚ordnungsgemäßen‘ Abläufen nicht konservativ in einem schlechten Sinne? Es ist interessant, von Ackermann zu erfahren, dass es in diesem Zusammenhang eine japanische Internet-Diskussion über einen hier vielleicht nötigen Kampf gegen den Aberglauben gibt. Ich möchte dazu nur so viel sagen: Überall, wo sich Formen etablieren, gibt es die Gefahr der Erstarrung und in engem Zusammenhang damit die Gefahr des religiösen Kitsches.<sup>19</sup> Aber wir sollten das Kind nicht mit dem Bade ausschütten. Es scheint nicht zu reichen, nur mit Worten darum bemüht zu sein, ein wahrhaftiges Bild vom Leben im ganzen zu zeichnen, es scheint ‚Gepflogenheiten‘ geben zu müssen, kontinuierlich gepflegte Praktiken, damit es uns gelingt, eine unserem Bild entsprechende praktische Einstellung zu ermöglichen und aufrecht zu erhalten. Der angeleitete Blick auf einen fremden Kulturkreis kann uns dies klarer sehen lehren, weil die dort üblichen Bilder und Gebräuche für uns weniger verbraucht sind. Was wir sehen erinnert uns wegen dieser Fremdheit und Frische nicht an die vielen Fälle von Missbrauch oder Leerheit, die uns bei unseren eigenen Gebräuchen begegnet sind, so dass wir das Eigene manchmal nur mit Widerwillen oder Langeweile wahrnehmen können, und mit der oft falschen Meinung, wir wüssten schon, worum es sich handelt.

## 5. Dank

Ich möchte am Ende all denjenigen danken, die diesen Band geschaffen haben: Das sind die beiden Herausgeber, Stefan Tolksdorf und Holm Tetens, die die Initiative ergriffen und das Vorhaben betreut und durchgeführt haben. Es sind ferner alle diejenigen, die Texte beigesteuert haben, und zu ihnen

---

<sup>18</sup> Vgl. Mark Epstein: *Gedanken ohne den Denker*, Frankfurt a. M. 2000.

<sup>19</sup> Vgl. im Beitrag von Wohlrapp seine Bemerkungen zu den Gefahren der Institutionalisierung der Religion.

gehören auch die beiden Herausgeber. Da die Leser sie inzwischen kennen gelernt haben, als Verfasser und als imaginierte Dialogpartner meiner Kommentare, nenne ich ihre Namen hier nicht noch einmal. Ausdrücklich geht mein besonderer Dank schließlich an Gertrud Grünkorn und ihre Mitarbeiter im Verlag de Gruyter, die das Projekt von Anfang an mit Wohlwollen unterstützt und getragen haben.

Wer in Erlangen das Vergnügen hatte, den Kulturgeografen Eugen Wirth zu kennen, konnte unter seinem Einfluss leicht zu einem Verächter von Festschriften werden. So erging es zunächst auch mir, und ich habe nicht versäumt, dies rechtzeitig bekannt zu machen. Durch einen Wechsel bei den Mitarbeitern und durch meine eigene Nachlässigkeit ging diese Kunde aber verloren und so sah ich mich plötzlich mit der Tatsache konfrontiert, dass der Fall schon anders entschieden war. Inzwischen kann ich ganz aufrichtig zu Protokoll geben, dass ich in dieser Sache vom Saulus zum Paulus geworden bin, was ganz wesentlich an der Idee der Herausgeber lag, mir die Bereitschaft abzuverlangen, die Texte zu kommentieren. Diese herausfordernde Arbeit hat mir, wie ich rückblickend sagen kann, ein unerwartet großes Vergnügen gemacht, und auch dafür möchte ich allen Mitwirkenden hier herzlich Dank sagen!

xxxxx

ISBN 978-3-11-022465-8  
e-ISBN 978-3-11-022466-5

*Library of Congress Cataloging-in-Publication Data*

In Sprachspiele verstrickt, oder, Wie man der Fliege den Ausweg zeigt :  
Verflechtungen von Wissen und Können / herausgegeben von Stefan  
Tolksdorf und Holm Tetens.

p. cm.

Includes bibliographical references and index.

ISBN 978-3-11-022465-8 (hardcover : alk. paper)

I. Philosophy. I. Tolksdorf, Stefan. II. Tetens, Holm, 1948–  
III. Title: Wie man der Fliege den Ausweg zeigt.

B83.I53 2010

100–dc22

2010018657

*Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek*

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen  
Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet  
über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© 2010 Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, Berlin/New York

Druck: Hubert & Co. GmbH und Co. KG, Göttingen

∞ Gedruckt auf säurefreiem Papier

Printed in Germany

[www.degruyter.com](http://www.degruyter.com)

In Sprachspiele verstrickt –  
oder: Wie man der Fliege  
den Ausweg zeigt

Verflechtungen von Wissen und Können

Herausgegeben von  
Stefan Tolksdorf und  
Holm Tetens

De Gruyter

## Vorwort

In den meisten Fällen ist der Versuch zum Scheitern verurteilt, in den vielfältigen Schriften und Vorträgen eines Philosophen trotzdem *einen* durchgehenden Gedanken *und ein* gemeinsames Motiv des Philosophierens zu entdecken. Im philosophischen Werk von Hans Julius Schneider jedoch glauben wir Herausgeber der ihm zugeordneten Festschrift einen solchen durchgehenden Grundgedanken zu erkennen. Der Titel versucht ihn auf den Begriff zu bringen: „*In Sprachspiele verstrickt – oder: wie man der Fliege den Ausweg zeigt*“.

Die Zweiteilung des Titels verweist auf zwei Themen, die gleichwohl miteinander zusammenhängen. Im ersten Teil nimmt der Begriff des Sprachspiels eine Konzeption des späten Wittgenstein auf, die in beinahe allen Schriften Schneiders entweder einen unübersehbaren impliziten Hintergrund bildet oder aber sogar explizit thematisiert wird. Der Begriff des Sprachspiels bringt die konstitutive Verflechtung von *Wissen* und *Können*, von sprachlichen und nicht-sprachlichen Handlungsformen in ein Bild. Die Einsicht, dass Sprechen Handeln ist und Wissen auf Können basiert, entfaltet bei Schneider an unterschiedlichsten Stellen ihre Konsequenzen, etwa beim Zusammenspiel von Phantasie und Kalkül, Handlung und Logik, beim Verstehen mentaler und moralischer Sprachspiele, aber auch bei der Frage nach dem Sinn der Rede von „Gott“ und dem Charakter religiöser Erfahrungen. Die angedeutete Synthese von Können und Wissen setzt Schneider produktiv zu neuartigen Antworten auf alte Fragestellungen der Philosophie um und verschmilzt auf diese Weise höchst originell die *Spätphilosophie Wittgensteins* mit einigen Schlüsselideen des *Erlanger Konstruktivismus*. Gerade mit dieser Verschmelzung hört die Sprachanalyse auf, nur eine „negative“ Therapie zu sein, die die philosophischen Probleme wie eine „Krankheit“ überwindet. Sie eröffnet vielmehr jetzt auch positive systematische Einsichten bis hin zu einer existenztragenden Klarheit etwa im Falle der Schneiderschen Analyse religiösen Sprechens.

Damit sind wir beim zweiten Teil des Titels angekommen: *der Fliege und dem Fliegenglas*. Bei Wittgenstein heißt es: „Was ist dein Ziel in der Philosophie? – Der Fliege den Ausweg aus dem Fliegenglas zeigen“. Wie immer dieser Aphorismus letztendlich auch zu deuten ist (vgl. dazu den Beitrag von Joachim Schulte in diesem Band), in jedem Fall bezieht er sich auf den therapeutischen Weg des Philosophierens, Probleme durch übersichtliche Darstellung unserer sprachlichen und nicht-sprachlichen Handlungszusammenhänge zu entwirren. Der Begriff des Sprachspiels hat bei Wittgenstein und Schneider seinen systematisch Ort in der Beseitigung begrifflicher Verwirrungen. Dabei zielt die Therapie in erster Linie auf die Klärung unserer Gedanken, um so die vielfältigen Formen beispielsweise von moralischen, religiösen, wissenschaftlichen und lebensweltlichen Praxen besser zu verstehen. Bei Wittgenstein aller-

dings bleibt die Antwort auf eine nahe liegende Frage ambivalent bis undurchsichtig: Wohin entwischt die Fliege (der Philosoph) nach ihrer Befreiung, erhält sie die Chance zu einem neuartigen, einem besseren Philosophieren oder führt sie nun ein Leben frei von philosophischen Erwägungen? Einige Beiträge und nicht zuletzt die Stellungnahmen Schneiders plädieren für eine These, die Schneiders philosophisches Werk insgesamt so nachdrücklich bekräftigt und durch die philosophische Tat illustriert: Es gibt ein substanzielles Philosophieren nach der Befreiung aus dem Fliegenglas.

Anlässlich seiner Emeritierung wurde Schneider im Sommer 2009 an der Universität Potsdam mit einer Tagung unter dem Motto „Der Geist im Fliegenglas“ geehrt. Die vorliegende Festschrift greift den Geist dieser Veranstaltung auf. Dort ging es nicht zuletzt um den Gedanken, was am Ende einer Klarstellung unserer Zeichenvollzüge steht. Für Wittgenstein endet jede Klarstellung (auch) mit der Einsicht: *Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen*. In einem autobiografischen Abschnitt zu Beginn seiner Stellungnahmen zu den Beiträgen der anderen Autoren kommentiert Schneider dieses berühmte Diktum Wittgensteins auf seine Weise: „Bevor ein Text das bei seiner Veröffentlichung jeweils erreichte Maß an Klarheit hat, habe ich das mir unerträgliche Gefühl, ihn selbst nicht wirklich zu verstehen.“ Es muss dieses Gefühl sein, das Schneider beharrlich antreibt, an seinen Texten zu arbeiten. Den Lohn dieses Ringens um seine Texte dürfen seine Leser dankbar ernten: Philosophische Texte, die sich außerordentlich gut lesen und verstehen lassen. Sie stehen damit gegen eine bis heute verbreitete Untugend in der philosophischen Schriftstellerei, die Günther Patzig einmal so charakterisiert hat: Nur was dunkel gesagt ist, ist philosophisch tief gedacht.

Die Festschrift vereint Aufsätze zu den drei Schwerpunkten der Philosophie Schneiders: der Sprachphilosophie, der Philosophie des Geistes und der Religionsphilosophie. Eingerahmt werden sie durch zwei Beiträge am Anfang und am Ende, die sich der thematischen Dreigliederung entziehen. Ronny Kraus eröffnet den Band. Auf pfiffige Weise und mit einem Augenzwinkern berichtet er von der, Philosophen durchaus vertrauten, Erfahrung, sich als Philosoph oder als Philosophin der Gesellschaft in der Öffentlichkeit andienen zu müssen. Am Ende steht Gottfried Gabriels Veröffentlichung der Mitschrift Carnaps einer Vorlesung Freges zur *Logik in der Mathematik* aus dem Jahr 1914. Der hier erstmals abgedruckte Text der Mitschrift weicht gelegentlich vom Format der anderen Beiträge ab. Diese Abweichungen sind inhaltlich motiviert, sie ergeben sich aus der Verwendung mathematischer / logischer Formeln und Darstellungen.

Potsdam & Berlin, Frühjahr 2010  
Stefan Tolksdorf & Holm Tetens