

Buddhistische Queerversität und Befreiungstheologie

Bee Scherer

1 Einleitung: Buddhistische Theologie und Queerversität

Auf der Suche nach dem ›queeren Pfarrhaus‹ in diesem Band ist es nützlich, vergleichende Einsichten zu suchen – jenseits von protestantischen und weiteren christlichen Traditionen. Der folgende Beitrag versucht mit Perspektiven und Erfahrungen aus dem Buddhismus Denkanstöße für eine interreligiöse Pastoraltheologie anzureichen. Dies geschieht bewusst aus einer buddhistisch ›theologischen‹ oder ›dharmologischen‹ Perspektive, d.h. aus einem wissenschaftlichen Blickwinkel, der außerhalb der traditionellen buddhistischen Kulturräume ein Nischendasein führt: die ›buddhistische kritisch-konstruktive Reflexion‹ oder die ›Dharmologie‹ entspricht den Theologien in theistischen Religionen im Sinne einer Wissenschaft, die Insider- und Outsider-Perspektiven kombiniert und de-konturiert, sich ihres Einflusses auf buddhistische Gemeinschaften bewusst ist, und aktiv an den (Zukunfts-)Diskursen der Buddhistischen Traditionen teilnimmt.¹ Dabei ist es wichtig, die Pluralität der buddhistischen Stimmen anzuerkennen: Entgegen verkürzten Vorstellungen existiert ›der Buddhismus‹ nicht im Singular; die divergierenden und vielschichtigen buddhistischen Traditionen umspannen vergleichbare Weiten wie sie im Christentum z.B. zwischen orthodoxem Christentum und dem Mormonismus existieren. Die buddhistischen Traditionen verfolgen in ihrer überwältigenden Mehrheit einen ontologischen Non-Essentialismus; ›der Buddhismus‹ lässt sich selbst nicht essentialisieren. Man kann jedoch im Vergleich zu christlichen Traditionen bemerken, dass die Buddhisten die Existenz einer allmächtigen Schöpfergöttheit ablehnen; stattdessen wird betont, dass die menschliche, vom Ego verblendete Erfahrungswirklichkeit² immer im Fluss ist, ohne Beginn und ohne Ende, und durch Ursache und Folge (*karma*, Pāli *kamma*)

1 Vgl. Scherer, Bee: »Translating the Lotus Sūtra into Social Action: Hermeneutics and Public Dharmology«, in: *Buddhist-Christian Studies* 39 (2019), S. 147-168, hier S. 151.

2 In der buddhistischen Nicht-Selbst-Lehre gilt die Annahme eines beständigen, unabhängigen Wesenskerns (›Ego, ›Ich‹) als die primäre und maßgebliche Form der Verblendung, die dann in der Erfahrung von Befreiung und Erwachen wegfällt.

in ständigem Wiederwerden, -entwickeln, und -vergehen (›Wiedergeburt‹) erlebt wird. Dies macht menschliches Leben unzufriedenstellend (*duḥkha*, Pāli *dukkha*). Das bedeutet allerdings nicht, dass im Buddhismus alles ›Leiden‹ ist, wie manchmal populär behauptet wird; vielmehr beinhaltet die menschliche unerleuchtete (d.h.: un-erwachte) Erfahrung drei Formen von Unbefriedigendem, nämlich: konkrete Leid- und Schmerzerfahrungen (1), die Vergänglichkeitserfahrungen (2), und die systemisch-existentielle Ego-Verwirrung (3).

Der interreligiöse pastoraltheologische Impuls aus buddhistischen Perspektiven zum ›Queeren Pfarrhaus‹ arbeitet demnach mit Akzentverschiebungen auf verschiedenen Ebenen von Epistemologie, Ethik, Ontologie, bis hin zur Soteriologie und Metaphysik: Anstelle der Fragen wie z.B. ›Welche Identität ist durch die Gottheit geschaffen, gewollt, versöhnbar und erlösungs Offen?‹ ergeben sich andere Fragestellungen wie z.B. ›Welche Subjektivitäts- und Zusammenhörigkeitserfahrung in konventioneller Wirklichkeit sind konstruktiv und transformativ im Hinblick auf das Erwachen (Befreiung und Erleuchtung)?‹ Diese Parameterverschiebung hat Konsequenzen für die Identitätserfahrungen, die unter dem Sammelakronym LBSTQIA+ (Lesbisch, Bisexuell, Schwul, Trans, Queer, Intersexuell, Asexuell und alle weiteren gender- und sexualdiverse Subjektivitäten) fallen.

Bei der Suche nach Queerversität (als der Fülle sexueller und Gender-Diversitäten)³ in kontemporären buddhistischen Subjektivitäten und akkumulativen Traditionen lassen sich alle Schattierungen zwischen aggressiver Queerphobie, neutralem Disengagement und offenherzigem Umarmen der queeren Vielfalt entdecken. In einigen liberal erscheinenden, aber letztlich queerfeindlichen buddhistischen Milieus findet sich eine subtile Strategie: Mit Hinweis auf die non-essentialistische Sichtweise zur menschlichen Identität ermutigen privilegierte Buddhist:innen ihre marginalisierten Mit-Buddhist:innen, um doch Subjektivitäts- und Zusammengehörigkeitsmerkmale wie Queersein, Gender oder Herkunft herunterzuspielen, zu *de-queer-en*, *de-gendern*, oder auch zu *de-ethnisieren* u.s.w. Dieses Wegerklären von verkörperten Leid- und Marginalisierungserfahrungen (*queer-/spiritual-bypassing*) nützt aber lediglich der hegemonischen Unterdrücker:innengruppe und zementiert systemisches Leiden. Es stimmt natürlich, dass auf der Ebene des Erwachens (d.h., der ›Erleuchtung‹), Subjektivitätsmerkmale aus buddhistischer Perspektive irrelevant sind. Auf der vor-erwachten Erfahrungsebene bilden sie jedoch die Parameter menschlichen Wohlbefindens und sind für eine stabile Eigen- und Umwelterfahrung erforderlich, also für Aspekte der subjektiven Erfahrungswirklichkeit, die auf dem Weg zu Befreiung und Erwachen notwendige Stützen darstellen.

3 Vgl. Engel, Antke: »Lust auf Komplexität: Gleichstellung, Antidiskriminierung und die Strategie des Queeriversity«, in: Feministische Studien 13.2 (2013), S. 39–45.

Auf der weniger subtilen und mehr offen queerfeindlichen Seite des Spektrums stellt das Anti-LBSTQIA+-*proof-texting* vormoderner Schriften einen Schlüsselfaktor dar. Vage, nicht-normative Geschlechts- und Sexualitätsandeutungen, die in den Ordensregeln (*vinaya*) und späteren Kommentaren als gesellschaftliche Konzepte der indischen Kulturen des ersten Jahrtausends vor und nach unserer Zeitrechnung auftauchen, werden bei diesem *proof-texting* simplizistisch und parasitär mit kontemporären queeren Subjektivitäten gleichgesetzt. Dies kann man in christlichen Traditionen mit kontextberaubten, biblizistischen und reaktionären, trans- und homophoben Schriftauslegungen vergleichen.

Eine Archäologie (im Sinne Foucaults) von Queerversität in Buddhismen über weite zeitliche und räumliche Dimensionen hinweg, ergibt ein ausgesprochen komplexes Bild von Perspektiven und Kategorisierungsversuchen, die prä- und paramodern nicht einfach kontemporären Identitätsformationen im hegemonischen Teil des transnationalen Queerdiskurses entsprechen.

2 Queere Buddhismen

Was Sex betrifft, so findet sich in globalen modernistischen Buddhismen häufig die Behauptung, »der Buddhismus« zeige weniger sexualfeindliche Tendenzen als »das Christentum«. Die prämodernen süd- und ostasiatischen Kulturen betrachten Sexualität tatsächlich durchweg neutral als eine natürliche menschliche Funktion wie Atmen, Schlafen, Essen etc. Was Lai:innen betrifft, zeigen die meisten buddhistischen Traditionen keine essentialisierte Leibfeindlichkeit. Buddhistische Zivilisationen haben allerdings häufig sozialkonservative, monogame nukleare Heteronormen angewandt. Für Ordensleute gilt in den buddhistischen Kulturen der Zölibat. Jegliche Zölibatsverstöße sollten eigentlich in den buddhistischen Klosterregeln (*vinaya*) schwere Strafen nach sich ziehen. In der gelebten Praxis wurde und wird allerdings eher pragmatisch als dogmatisch mit monastischer Sexualität umgegangen, wie sowohl historisch dokumentiert als auch im gegenwärtigen Klosterleben zu beobachten ist. Dieses Phänomen lässt sich ggf. mit der gelebten Zölibatspraktik im römisch-katholischen Klerus vergleichen. Auch wird in den buddhistischen Klosterordnungen gleichgeschlechtlicher Sex nicht besonders stigmatisiert: Die Sorge der Ordensregulatoren gilt deutlich in erster Linie dem penetrativen Sex zwischen einem Mann und einer Frau; alle anderen sexuellen Handlungen werden als minder schwerwiegend eingestuft.⁴

4 Vgl. Langenberg, Amy P.: »Real Monks Don't Have Grhastha Sex: Revisiting Male Celibacy in Classical South Asian Buddhism«, in: Megan Bryson/Kevin Buckelew (Ed.), *Buddhist Masculinities*, New York: Columbia University Press 2023, S. 288–312, hier S. 302–303.

Die Begründung der Sexual-Neutralität für Lai:innen und des Zölibates für buddhistische Mönche und Nonnen liegt philosophisch und erlösungspsychologisch in der Auffassung, dass durch romantische, erotische, und orgastische Verbindungen ›Anhaftung‹ (*upadāna*) erzeugt und verstärkt wird. Nicht Gefühle und Aktivitäten, sondern die damit einhergehende Anhaftung (*upadāna*) gilt als Grund für bleibende Verstrickungen in der ego-verblendeten Erfahrungswelt. Während der Meditationspraxis der Konzentration (*samādhi*), die zur Versenkung (*jhāna*) führt, gilt sexuelle Begierde (Geilheit; *kāma-cchanda*; *abhijjhā*) als eines der fünf Hindernisse (*nīvaraṇa*), die auf der ersten Versenkungsstufe wegfallen (zusammen mit Böswilligkeit, Trägheit/Depression, Unruhe-/Angstzuständen und Zweifeln). Die zu vermeidende Anhaftung intensiviert sich besonders mit sozio-ökonomischen Verantwortlichkeiten in prokreativen Lebensgemeinschaften. Darum finden sich in einigen buddhistischen Kulturen selbst Stimmen, welche gleichgeschlechtliches Begehren als soteriologisch wünschenswerter propagieren.⁵

Dem steht entgegen, dass nicht-heterosexueller, und nicht-monogamer Sex in den meisten prämodernen buddhistischen Kulturen ab der ersten Hälfte des ersten Jahrtausends u. Z. auch für buddhistische Lai:innen in verschiedenen Abstufungen als negativ bewertet wird.⁶ Die zunächst neutralen, dann heteronormativ-konservativen buddhistischen Diskurse zur Sexualität werden durch Geschlechts- und Genderkategorien kompliziert. Denn bereits die altindischen vedischen Texte kennen ein drittes Geschlecht, welches dann in buddhistischen, jainistischen und medizinischen Texten weiterlebt und zu einem Vier-Gendersystem erweitert wird. Dieses System folgt der vierfältigen indischen Logik: *a* (männlich); *nicht-a* (weiblich); *weder-a-noch-nicht-a* (drittes Geschlecht, *pañḍaka*); und *sowohl-a-als-auch-nicht-a* (viertes Geschlecht, *ubhatobyaijanaka*).⁷ Die so erzeugten dritten und vierten Kategorien erweisen sich jedoch in ihren konkreten inhaltlichen Abgrenzungen als vage und undeutliche Bezeichnungen: Die ›Nicht-(Männlich)Gender Personen‹ (*pañḍakas*) und

5 So z.B. der Kult des 稚児 *chigo* (Jüngling) im japanischen Mittelalter; vgl. Atkins, Paul S.: »*Chigo* in the Medieval Japanese Imagination«, in: *The Journal of Asian Studies* 67.3 (2008), S. 947–970; vgl. ferner zu erotischen Mönch-Novizen-Beziehungen im japanischen Buddhismus Fauré, Bernard: *The Red Thread: Buddhist Approaches to Sexuality*, Princeton: Princeton University Press 1998, S. 233–240.

6 Vgl. Scherer, Bee: »Queering Buddhist Traditions«, in: *The Oxford Research Encyclopedia of Religion* (2021), S. 1–29, hier S. 3–5 (<https://doi.org/10.1093/acrefore/9780199340378.013.765>; abgerufen am: 10.05.2024); und vgl. Scherer, Bee: »Buddhismus, queer-gedacht: Perspektiven zum systemischen Leiden sexual- und genderdiverser Menschen«, in: *Paragrana* 31.1 (2022), S. 229–248, hier S. 233–238.

7 Vgl. Scherer, Bee: »Variant Dharma: Buddhist Queers, Queering Buddhisms«, in: Bee Scherer (Ed.), *Queering Paradigms VI: Interventions, Ethics and Globalities*, Oxford: Peter Lang 2016, S. 253–273, hier S. 259; vgl. B. Scherer: *Queering Buddhist Traditions* (s. Anm. 6), S. 5.

›Bi-Gender-Personen‹ (*ubhatobyañjanakas*) treten auch in den verschiedenen überlieferten Versionen der Ordensregeln und in den späteren Kommentaren auf und werden in der Regel von der Ordinierung ausgeschlossen: denn das dritte und das vierte Geschlecht gilt als hyperlibidinös. Die gefährliche, ungezügelte Begierde der *paṇḍakas* und *ubhatobyañjanakas* mache es diesen Menschen unmöglich, den Zölibat einzuhalten. Wer aber ein *paṇḍaka* oder ein *ubhatobyañjanaka* genau ist, lässt sich aus den frühen Quellen nicht deutlich ableiten. Erst die *vinaya*-Kommentarliteratur des indischen Mittelalters ab dem fünften Jahrhundert u.Z. versucht sich in konkreteren Beschreibungen; dabei wird, wenn nicht anders spezifiziert, bei einem *paṇḍaka* (etymologisch: ›[Mann] ohne Hoden‹) von einem phänotypisch männlichen Ausgangskörper ausgegangen. Diesem dritten Geschlecht werden verschiedene, meistens fünf, Arten und Weisen von physischer oder sozialer Unmännlichkeit zugeschrieben, einschließlich Kastration, Impotenz, Voyeurismus, Vorliebe, einem Mann Fellatio zu geben, und eine angeborene Abwesenheit oder Deformation der Genitalien. Noch unklarer ist das Bi-Gender-Geschlecht, das vielleicht auf bestimmte Intersexformen hinweist, aber in vielen Punkten im mythischen und symbolischen Bereich zu bleiben scheint.⁸ So wird die vierte Kategorie in Ostasien in der Regel zu einer Untergruppe der Dritten, und das dritte Geschlecht wird im Rahmen der chinesischen Hofkultur mit den kastrierten Eunuchen gleichgesetzt, welche in den königlichen und kaiserlichen Frauengemächern dienen.⁹ Wegen ihrer unklaren Bedeutung laden die in kanonischen Texten auftretenden Gender *paṇḍaka* und *ubhatobyañjanaka* zum *proof-texting* ein: als leere oder offene Kategorien bieten sich diese breiten und kulturspezifischen inhaltlichen Deutungen in den verschieden historischen und sozialen buddhistischen Kontexten an. Sie können dann reduktionistisch den jeweiligen sozialkonservativen Regulations- und Normskripten als semiotisches Gefäß zur cis-heteronormativen Marginalisierung dienen. Tatsächlich lassen sich diese undeutlichen Bezeichnungen unter Berücksichtigung der nötigen Komplexität nicht mit gegenwärtigen sexual- und genderdiversen Subjektivitäten gleichsetzen.

Dem accessoires-haften Erscheinen von stigmatisierten Geschlechtskategorien in buddhistischen autoritativen Texten steht jedoch auch entgegen, dass der *vinaya* und andere frühbuddhistische Schriften die Existenz von transidenten Menschen ohne Wert(vor)urteil und mit lakonischer Pragmatik anerkennen. Ordensleute, die ein Geschlecht nennen, das von dem bei ihrer Ordinierung verwendeten Geschlecht

8 Vgl. B. Scherer: Buddhismus, *queer*-gedacht (s. Anm. 6), S. 233–238; siehe ausführlicher Bhikkhu^onī, Vimala/Scherer, Bee: »Coming to Terms with Trans- and Queerness in Buddhist Texts«, in: Melissa Wilcox (Ed.), *The Palgrave Handbook of Queer and Transgender Studies in Religion*, London/New York: Palgrave 2025 (im Erscheinen).

9 Vgl. B. Scherer: *Variant Dharma* (s. Anm. 7), S. 258; B. Scherer: *Queering Buddhist Traditions* (s. Anm. 6), S. 5.

abweicht, werden durch den Buddha einfach dem nun als zutreffend erkannten Geschlechtszweigs des Ordens (d.h. dem der Mönche oder der Nonnen) zugewiesen.¹⁰ Diese Regulation macht zum Einen deutlich, dass die sozial-marginalisierten dritten und vierten Geschlechter nicht mit (sich-binär-fühlenden) Trans-Menschen gleichzusetzen sind, weshalb bestehende Ordinationsverbote für transidente Menschen keine ordensrechtliche Basis im Buddhismus haben. Zum anderen zeigt die Reaktion des Buddha, dass die komplexe menschliche Wirklichkeit immer eine situationsbedingte, nicht-urteilende Pragmatik erfordert.

3 Queere Befreiungs-Dharmologie

Die Lebenswirklichkeit queerer Personen sieht sowohl in mehrheitsbuddhistischen Kulturen als auch in buddhistischen Neuländern und Diasporen nicht immer rosig aus, wie queerfeindliche Atmosphären in buddhistischen Gemeinden, *queer-bypassing*, und selbst buddhistische anti-queere Hassreden beweisen. Diese stigmatisierenden, feindlichen Erfahrungen tragen maßgeblich dazu bei, dass viele LBSTQIA+ Buddhist:innen psychische Gesundheitsprobleme entwickeln; manche verzweifeln und treten aus dem Leben.¹¹ Was können angesichts dieses systemischen und individuellen Leidens queerer Buddhist:innen buddhistische Denker:innen an sozial befreienden Impulsen beitragen?

Wo z.B. die lateinamerikanische (christliche, katholische) Befreiungstheologie sich auf Gottes (Vor-)Liebe für die Armen konzentriert, kann der Fokus der buddhistischen Befreiungstheologie oder Dharmologie als der ›Dharma der Marginalisierten‹¹² definiert werden. Z.B., betont Jeff Wilson, ein Geistlicher des japanischen Reine-Land-Buddhismus in der Tradition des Reformers Shinran (親鸞, 1173–1263), dass der alle Wesen umarmende und befreiende Buddha des westlichen Reinen Landes, Amida (阿彌陀Amitābha), diejenigen, die in einer Gesellschaft als verworfen gelten, besonders bevorzugt: Queere Menschen werden zuerst befreit, danach dann auch die ›Heten‹!¹³

10 Vgl. Scherer, Bee: »Gender Transformed and Meta-Gendered Enlightenment: Reading Buddhist Narratives as Paradigms of Inclusiveness«, in: *Revista de Estudos da Religião – REVER* 6.3 (2006), S. 65–76; B. Scherer: *Queering Buddhist Traditions* (s. Anm. 6), S. 6.

11 Vgl. B. Scherer: *Buddhismus, queer-gedacht* (s. Anm. 6), S. 229.

12 Im Original: »dharma of the marginalized« (Scherer, Bee: »*For the Benefit of All...: Towards Reading the Dharma for Practices of Diversity and Celebration*«, in: Juewei Shi/Susanne Franzway/Stephen Hill (Ed.), *Cultivating Compassion: Going Beyond Crises*, Oxford: Peter Lang 2023, S. 141–156, hier S. 251).

13 Vgl. Willson, Jeff: *Living Nembutsu: Applying Shinran's Radically Engaged Buddhism in Life and Society*, Ottawa: Sumeru Books 2023, S. 64.

(Befreiungs-)Dharmologie, wie auch christliche queere (Befreiungs-)Theologie, de-hegemonisiert das cis-heteropatriarchalische Diskurszentrum und untergräbt die (cis-hetero)normativen sozio-religiösen Blaupausen und Drehbücher, die queeren und transidenten Menschen Marginalisierung, Unterdrückung und Leiden bringen.

3.1 Erleuchtung vs. zeitgebundene Sozialnormen: Karma und Befreiungshermeneutik

Die buddhistischen Vorstellungen von Karma (Ursache und Wirkung), die oft zur Stigmatisierung queerer Menschen verwendet werden, bieten paradoxerweise auch wichtige Ansatzpunkte zur Befreiungs-Dharmologie: Denn Karma ist nie monokausal, immer komplex und verstrickt in Kontextualisierungen (›Bedingungen‹), die ein sich stets bewegendes Mosaiktableau von Erleben erzeugen und die individuelle Handlungsspielräume verändern und einschränken. Wer Handlungsüberschuss hat, trägt darum besonders Verantwortung.¹⁴ So fällt es auf, dass queer-affirmative buddhistische Denker wie die Ehrw. Chao-Hwei 昭慧 (Taiwan)¹⁵ oder Rev. Jeffrey Hirano (*Salt Lake Buddhist Temple*)¹⁶ ›schlechtes Karma‹ nicht queeren Menschen, sondern deren Unterdrücker:innen zuschreiben. Karma wirkt auf der Ebene der nicht-erwachten Erfahrung; in der Erleuchtung gibt es keine Ursache und Wirkung. Ebenso sind unsere interdependenten, stets fluktuierenden Subjektivitäten (unser konventionelles Selbstgefühl, Ego, Ich usw.) in Befreiung und Erleuchtung aufgehoben (Nicht-Ich, Nicht-Selbst): unser ›zyklisches Wandern‹ (*samsāra*) von Geburt zu Geburt erfolgt in komplexer, karmischer Kontinuität ohne essentielle Identität, ohne festes Selbst oder ›Seele‹. Das heißt auch, dass essentiell-persönliches Karma nicht existiert: Da sind nur Erfahrungsflüsse, -wechselformen und -bilder, die im vorläufigen Wirklichkeitserleben als linear und kausal erscheinen, in Befreiung und Erwachen aber lediglich ein strahlendes Glitzern der trans-egoischen¹⁷ Offenheit (Leerheit) darstellen, ein freies Aktualisieren des leeren (offenen) Ganzen. Es macht dementsprechend keinen Sinn, irgendjemanden (d.h. irgendeiner empirischen Person) ›schlechtes vergangenes Karma‹ vorzuwerfen: Welches Karma auch immer in

-
- 14 Vgl. Hu, Hsiao-Lan: *This Worldly Nibbāna: A Buddhist-Feminist Social Ethic for Peacemaking in the Global Community*, Albany: SUNY Press 2011, hier Kapitel 4 (›Person-in-Kammic-Network: Moral Agency and Social Responsibility‹, S. 91–125).
- 15 Vgl. B. Scherer: *Buddhismus, queer-gedacht* (s. Anm. 6), S. 240 (mit Verweisen auf chinesische Primärquellen); vgl. zudem auch Chao-Wei, Shih 釋昭慧: »婚姻平權議題的佛法論述 (= »Eine Dharma-Diskussion zum Thema ›Ehegleichheit‹)«, in: 玄奘佛學研究 (= *Hsuan Chuang Zeitschrift zur Buddhismuskunde*) 33 (2020), S. 1–22, hier S. 9–10.
- 16 Vgl. J. Wilson: *Living Nembutsu* (s. Anm. 13), S. 56–57.
- 17 Der Begriff ›trans-egoisch‹ bedeutet in diesem Zusammenhang ›das subjektive Icherleben übersteigend‹, ›jenseits der Ego-Verblendung‹ (s. Anm. 2).

Erscheinung tritt, drückt in unserem begrenzten kausalen und linearen Verstehen letztendlich nur die Fülle der Erlebnispotentialitäten aus. Eine solche Anwendung der buddhistischen Nicht-Selbst-Lehre, der Hermeneutik der zwei Wirklichkeiten, und der Leerheit auf Karma ist ein gutes Beispiel dafür, wie soteriologische Konzepte diskriminierenden sozialen Accessoires der buddhistischen Lehre entgegenzutreten können.

3.2 Sexualität und Geschlecht in Buddhistischer Ethik, Symbolik und Soteriologie

Im Falle von queeren und transidenten Menschen drücken deren Subjektivitäten lediglich das volle Spektrum menschlicher Sexualitäts- und Gendermöglichkeiten aus. Was Sexualität betrifft, hängt heilsames (d.h. auf Erleuchtung und Befreiung transformativ ausgerichtetes) Handeln nicht von Orientierung, sondern vom Erzeugen von heilsamen Eindrücken ab. Bewusste Sexualenthaltbarkeit wie im Zölibat der Ordensleute, hilft, starke und subtile Selbstanhaftungen zu überwinden. Denen, die kein Zölibats-Gelübde abgelegt haben, kann jeder liebevolle, gegenseitig freudebringende Sex, der sich auf Augenhöhe (betrifft Freiwilligkeit, Verständnis, Agency, Reife und Macht) vollzieht, helfen, das ›kleine Ego‹ zu übersteigen und eine echte Verbundenheit jenseits der Egogrenzen zu erfahren. Sowohl bei der Enthaltung als auch beim Ausleben der Sexualität spielt also nur das ›Wie?‹ eine Rolle, nicht das ›Was?‹ im Sinne einer sexuellen Orientierung.

Was Gender und Geschlechter betrifft, so ist bereits erwähnt, dass frühbuddhistische Quellen die Existenz von transidenten Menschen werturteilsfrei und pragmatisch anerkannten. Und sozial-realistisch spielten die unklaren, verwirrenden nicht-binären Geschlechtskategorien *paṇḍaka* und *ubhatobyañjanaka* beinahe keine Rolle: Bereits in der frühbuddhistischen Meditationspsychologie wird anerkannt, dass Menschen grundlegend-instinktiv die Menschheit binär in Männer und Frauen unterteilen. Dem folgt auf der Ebene der Soteriologie und meditativen Befreiungspsychologie, dass diese geschlechtsbinäre erkenntniskategorische Zuschreibung (*nimitta*) ›Frau-Mann‹ (*strī-puruṣa*) überwunden werden muss, und letztlich erst in der höheren Versenkungserfahrung (*samādhi*) wegfällt.¹⁸

Erleuchtung kennt also kein Geschlecht; nur menschliches (Vor-)Urteil denkt in Geschlechtern. Unser krampfartiges Festhalten an binären Geschlechts-Subjektivitäten ist ein Zeichen unserer Erleuchtungsferne. Dies zeigt sich auch in buddhistischer Geschlechts- und Sexualbildsprache. Sex und Gender-(Real)Symbolismen und -Metaphern sind besonders und untrennbar mit den Formen des buddhistischen Denkens, Erlebens, und Praktizierens verbunden, die als ›Esoterischer‹ oder ›Tantrischer Buddhismus‹ bezeichnet werden. Den Ausgangspunkt tantrischer

18 Vgl. z.B. *Abhidharmakośa-Bhāṣya* ad VIII, 28a.

Symbolik bildet die heteronormative, andersgeschlechtliche Vereinigung innerhalb eines androzentrisch formulierten, und trotz der buddhistischen Entwicklung einer Vier-Geschlechtslehre, binärgeschlechtlich gedachten Rahmens. Nichtsdestotrotz beschreiben tantrische Texte, z.B. in der *Kālacakra*-Tradition, die nicht-duale Erfahrung von höchster Wirklichkeit sexualsymbolisch als einen »in wechselseitiger Umarmung, friedvollen, nicht-geschlechtlichen (*napuṃsaka*), höchsten Zustand.«¹⁹ Das Wort *napuṃsaka* ist hierbei ein Synonym für das stigmatisierte dritte Geschlecht, *paṇḍaka*. Im Tibetischen werden beide indischen Begriffe mit demselben Wort übersetzt: *ma ning*. *Napuṃsaka* und *ma ning* bedeutet wörtlich »nicht-männlich« und dann »neutral, Neutrum« (auch grammatikalisch). Im Buddhistischen Tantra weist der Begriff jedoch nicht auf konkrete, geschlechtsdifferente marginalisierte Menschen hin. Vielmehr bezeichnet *napuṃsaka-pada* den Zustand der Erwachens-Erfahrung jenseits der Zweigeschlechtlichkeit. Dementsprechend wird im Tibetischen Buddhismus auch von einem perfekt balancierten *post-gender*, als neutralem (*ma ning*) »Wind« und »Kanal« im feinstofflichen Körper gesprochen.²⁰ Des Weiteren gibt es tantrische Meditationstraditionen zu einem genderneutralen Weisheitsschützer: *Nagchen Maning* (*nag chen ma ning*, z.B. *Mahākala paṇḍaka*).

3.3 Queere Theorie vs. Pastoral-Dharmologie: Ehe für Alle?

In vielen Emanzipationsbewegungen besteht eine Spannung zwischen radikaler Theorie und pragmatischer Umsetzung. *Queer Theory* und Queere Theologien rütteln an einem System, welches die Erfahrungs- und Leidenswirklichkeit von Unterdrückten zu einem Minderheitenproblem macht; sie richten sich auf eine Veränderung der sozialen und kulturellen Normativitäten. Es geht bei radikalen, intersektionalen Ansätzen also nicht um »Inklusion«, also das Einfügen einer marginalisierten Minderheit in eine Mehrheit und deren Normstrukturen; vielmehr zielt intersektionale *Queer Theory* auf ein Umstoßen von biopolitischen Hegemonien und auf ein gleichwertiges (wenn man so will, »rhizomatisches«) Raumgeben und Feiern der vollen Vielfalt menschlicher Subjektivitäten, Verkörperungen, und Zugehörigkeiten. Diesem radikalen Impuls zur Gesellschaftsveränderung steht in politischen Aktivismen und in den Pastoraltheologien die Notwendigkeit entgegen, auch innerhalb der starren und erhärteten Gesellschaftssysteme konkrete Schritte zur Leidensverminderung und zum rechtlichen Schutz von »Minderheiten« zu bewerkstelligen. Diese scheinbare Anerkennung unterdrückender Sozial-Normativitäten führt zu Spannungen mit der radikaleren Theorie und Theologie, z.B. wenn Heteronormativitäten (z.B. Monogamie und nukleare Familienstruktur) analog

19 *Sekoddeśa* 151 *anyonyāliṅgitam śāntam napuṃsakapadam param*.

20 Vgl. Gyatso, Janet: »One Plus One Makes Three: Buddhist Gender, Monasticism, and the Law of the Non-Excluded Middle«, in: *History of Religions* 43.2 (2003), S. 89–115, hier S. 101.

für lesbische, bisexuelle und schwule Personen übernommen werden (Assimilationsismus; Homonormativität) und damit einzelne Gruppen queerer Menschen zur Assimilation abgeordnet werden, um sie dann in das Normzentrum integrieren zu können, während andere Gruppen noch stärker marginalisiert werden. Dennoch kann ›strategischer Essentialismus‹, als erster Schritt zur Diskurverschiebung und Leidenslinderung, notwendig sein.

Ein Beispiel hierfür ist die Frage nach der ›Ehe für Alle‹ und dem kirchlichen oder buddhistischen Segnen und Verheiraten nicht-cis-heterosexueller Paare. Tatsächlich haben sich ab Ende des 20. Jahrhunderts buddhistische Lehrer:innen und Organisationen auf beiden Seiten der gesellschaftlichen Debatten zur Einführung der gleichen Eherechte positioniert. Die queerfreundliche Seite kann Erfolge innerhalb und außerhalb Asiens aufweisen. So zelebrieren bereits seit Anfang der 1970er Jahre Geistliche der *Buddhist Churches of America*, dem nordamerikanischen Zweig des japanischen Reine-Land-Buddhismus in der Tradition des Reformers Shinran, gleichgeschlechtliche Hochzeiten.²¹ In Japan, wo es de dato 2024 noch keine gesetzliche Ehe für Alle gibt, bieten einige Reine-Land-Buddhistische Tempel Hochzeitsriten für queere Menschen an und es entwickelt sich dort eine eigene japanische Reine-Land-buddhistische, queere Dharmologie.²² Taiwans rechtliche Gleichstellung gleichgeschlechtlicher Paare im Jahr 2019 wurde maßgeblich durch das Leben einer buddhistischen Nonne und Lehrerin, der ehrwürdigen Chao-Hwei, beeinflusst, die seit 2014 Lesben und Schwule traut.²³ In Europa vollzog 1995 eine Lehrerin der Tibetisch-(Neo-/Post-)Buddhistischen *Shambhala* Organisation die erste buddhistische Hochzeitszeremonie für ein gleichgeschlechtliches Paar in Paris.

Ein buddhistisch-pragmatisches Plädieren für rechtliche Gleichstellung in der Ehe veranschaulicht z.B. Eugene Bush, ein amerikanischer Zen-Priester und Transmann, in einem kurzen Beitrag zur Ehedebatte im Jahre 2010. Mit einem Zen-dharmologischen Rekurs auf die Vergänglichkeit sozialer Konstrukte ruft Bush zum Aufbau von Strukturen auf, die jeder Person authentische Ausdrucksmöglichkeiten ermöglicht.²⁴

21 Vgl. J. Wilson: Living Nembutsu (s. Anm. 13), S. 50.

22 Vgl. Uji, Kazutaka 宇治 和貴: »仏教はセクシュアルマイノリティ差別とどう向き合うか: クィア仏教学の必要性について« (= »How Does Buddhism Address Discrimination Against Sexual Minorities? The Need for Queer Buddhist Studies«), in: 日本仏教学会年報 (= Nippon Bukkyō Gakkai Nenpō) 86 (2021), S. 115–137.

23 Vgl. auch ihre Dharma-Diskussion zum Thema: S. Chao-Wei: 婚姻平權<議題>の佛法論述 (s. Anm. 15).

24 Vgl. Bush, Eugene: »Not Always So«, in: Jung Journal: Culture & Psyche 4.3 (2010), S. 112–113.

4 Schlussbetrachtungen: Die fünf Schritte der buddhistischen Befreiungs-Dharmologie

Die vorausgegangene Skizze zu buddhistischen Sichtweisen und Praktiken bezüglich queerer und transidenter Menschen verdeutlicht, dass queere Dharmologien vergleichbar zu den christlichen, jüdischen und islamischen Kontexten der queeren Theologien, durchaus hermeneutische, systematische, und pastorale Herausforderungen und Chancen beinhalten. Konkludierend stelle ich ein Framework zur queeren und intersektionalen Befreiungshermeneutik vor,²⁵ welches fünf progressive Schritte beinhaltet, die jeweils mit methodologischen Akzentverschiebungen einhergehen: von Auto-Hermeneutik (1) zu Allo-Hermeneutik auf philologischer (2), philosophischer (3), theologischer (4) und pastoraler (5) Ebene.

Dabei stellt eine aufrechte Selbstreflexion (1) den ersten Schritt dar: Das ehrliche Bestimmen des eigenen Stand- und Ausgangspunktes als Denker:innen, die komplexe Daten, Fragen und Phänomene interpretieren und in die heutigen Zeichensysteme (Sprachen, Kontexte etc.) ›übersetzen‹. Dieses Einsehen in unsere eigenen Positionalitäten mit ihren verwobenen Aspekten von Privilegien, Loyalitäten, Nachteilen und Verwundungen ist nicht nur epistemologisch integer, um unser Denken im Rahmen unserer gelebten, leiblichen Welterfahrung anderen einordbar zu machen. Selbstreflexion öffnet zudem auch unser Denken und Fühlen jenseits unseres eigenen, begrenzten Horizontes für andere Erfahrungswirklichkeiten. Autoethnographie, biographisches Schreiben oder auch nur einfache Eigenstandortsbestimmungen helfen uns letztlich, aus unseren kleingeistigen Selbstobsessionen hinaus und in die Schuhe anderer Menschen zu treten.

Philologisch-historische Hermeneutik (2) hilft bei dem präzisen ›Ausgraben‹ (Foucault) verschütteter, marginalisierter und subalternen Stimmen. Genaue und kontextbewusste Betrachtungen kanonischer und anderer autoritativer Texte sowie von nicht-textuellen Archiven der Archäologie, Kunstgeschichte und der weiteren materiellen Religionsgeschichte, helfen uns, das ›Was?‹ präziser und komplexer zu beschreiben.

Dabei spielt das Erkennen und Anerkennen unterdrückender (bio- und sozio-)politischer Macht-Diskurse und -Mechanismen in den meistens elitären und hegemonisch überlieferten Archiven (Texte, Objekte etc.) eine entscheidende Rolle. Das historische Leiden der Marginalisierten und ihre komplexen Lebens- und Überlebensstrategien unter cis-heteropatriarchalischer Suppression kann nur auf der Grundlage integrer philologisch-historischer Methodik ans Licht ge-

25 Vgl. B. Scherer: Translating the Lotus Sūtra into Social Action (s. Anm. 1), S. 149–150; B. Scherer: Queering Buddhist Traditions (s. Anm. 6), S. 12–14; B. Scherer: Buddhismus, *queergedacht* (s. Anm. 6), S. 243; B. Scherer: For the Benefit of All (s. Anm. 12), S. 151–154.

bracht werden.²⁶ Durch philosophische Hermeneutik werden synthetisierende (Re)Konzeptualisierungen (3) erzeugt, welche die Text- und Datenhorizonte mit den Horizonten der gegenwärtigen Interpretator:innen in neugewonnener, kritisch-analytischer Komplexität zusammenbringen. Die zwei Ebenen (*dvasatya*)²⁷ der klassischen buddhistischen Hermeneutik—vorläufig-konventionell (*samvṛti*, sozial-realistisch) vs. letztgültig (*paramārtha*, soteriologisch-utopisch) – fügen der Befreiungs-Dharmologie dabei, wie am Beispiel Karma oben gezeigt, wichtige Werkimpulse und -strategien hinzu.

In theologischer Hermeneutik vollzieht sich der Schritt der Re-Signifizierung (4) mit dem Fokus auf Bedeutung(sverschiebungen) für die Marginalisierten und ihre Befreiung. Queere und queer gedachte Vorbilder und Lehrelemente können so helfen, das System cis-heteropatriarchalischer Normvorgaben zu sprengen. Auf fundamentaler Ebene erscheint die buddhistische Lehre selbst als inhärent queer und ver-queerend: Die *samsāra*-Erfahrung wird durch die buddhistischen Methoden untergraben und aufgehoben.²⁸ Auch Buddhas, Arhats, Bodhisattvas und andere buddhistische ›Heilige‹ oder Virtuosen lassen sich als queere Ahnen und Vorbilder deuten, sei dies der gender-verqueerte Buddha, dessen Penis versteckt bleibt²⁹ und der in Südasien seit dem zweiten Jahrhundert u. Z. stets femininer abgebildet wird, oder sein enger Gefolge Ānanda, von dem erzählt wird, dass er in früheren Leben gleichgeschlechtliches Verlangen erlebte³⁰ und der sich in manchen Texten als ›effeminiert‹ bezeichnet,³¹ oder der Bodhisattva Avalokiteśvara (觀(世)音 Guan[shi] yin),

26 Vgl. bereits Cabezón, José I.: »Thinking through Texts: Toward a Critical Buddhist Theology of Sexuality«, Frederic P. Lenz Distinguished Lecture, Boulder: Naropa University (23 September 2008) vom 27.11.2023: <https://info-buddhism.com/Buddhism-Sexuality-Cabezon.html> (abgerufen am: 10.05.2024), S. 8–9.

27 Vgl. Buescher, John: *Echoes from an Empty Sky: The Origins of the Buddhist Doctrine of the Two Truths*, Ithaca/Boulder: Snow Lion 2005.

28 Vgl. Corless, Robert: »Towards a Queer Dharmology of Sex«, in: *Culture and Religion* 5.2 (2004), S. 229–243, hier S. 240.

29 Vgl. Scherer, Bee: »The Temptations of Masculinity: A Rude Buddhist-Christian Theology of Toxic Seductions«, in: Rachel Starr/Robert Beckford (Ed.), *Behold the Men*, Cambridge: SCM Press (im Erscheinen).

30 Vgl. Sweet, Michael J.: »Pining Away for the Sight of the Handsome Cobra King: Ānanda as a Gay Ancestor and Role Model«, in: Winston Leyland (Ed.), *Queer Dharma: Voices of Gay Buddhists 2*, San Francisco: Gay Sunshine Press 2000, S. 13–22.

31 Vgl. Moore, William: »Gender of Bliss: Ānanda's Gender Position in Indian Buddhist Literature«, San Antonio: AAR Annual Meeting (20.11.2023) (Unveröffentlichter Vortrag).

der*die in Ostasien als ambi-/omni-gender erscheint.³² Das Neu-Signifizieren öffnet queeren Buddhist:innen neue Räume, um gesehen, anerkannt und gefeiert zu werden.

Dies führt dann zum letzten, pastoralen oder aktionshermeneutischen Schritt, der lebensnahen und befreienden Anwendung auf die Praxis (5). Durch u.a. gender- und sexualitätsgerechte Sprache, Liturgien, Meditationen, und Räume der Begegnung und des Zusammenseins kann ein Teil des systemischen Leidens queerer und transidenter Menschen aufgehoben werden und kann Vielfalt authentisch gefeiert werden. Binäre und heteronormative Kontext-Elemente der Lehre und der Praktiken können so bewusst durch diversitätsgerechte Elemente und Bildsprachen ersetzt werden. Z.B. adaptierte bereits in den 1990er Jahren der amerikanische Tibetologe und Buddhist Jeffrey Hopkins tantrische Praktiken für gleichgeschlechtlich liebende Buddhist:innen.³³ Solche pastoralen Anpassungen auf konventioneller Erfahrungsebene stehen in der etablierten buddhistischen Tradition des guten Mentors (*kalyāṇa-mitra*) und des (Mahāyāna-)buddhistischen Konzeptes der ›angemessenen und geschickten Mittel‹ (*upāya-kauśalya*).³⁴

32 Vgl. Bailey, Cathryn: »Embracing the Icon: The Feminist Potential of the Trans Bodhisattva, Kuan Yin«, in: *Hypatia* 24.3 (2009), S. 178–196 und Hu, Hsiao-Lan: »The Teaching of Anātman and the Commitment of Bodhisattva: On the Attachment to Binaries and the Gendered Self«, in: 加入追蹤玄奘佛學研究 (= *Hsuan Chuang Journal of Buddhism Studies*) 33.3 (2020), S. 23–74. S. 48–62.

33 Vgl. Hopkins, Jeffrey: *Sex, Orgasm, and the Mind of Clear Light: The Sixty-Four Arts of Gay Male Love*, Berkeley: North Atlantic Books 1998.

34 Vgl. Schroeder, John W.: *Skillful Means: The Heart of Buddhist Compassion*, Honolulu: University of Hawai'i Press 2001.

