

11 Achtsamkeit als radikalisierte Form des buddhistischen Modernismus

In der Achtsamkeitsströmung wird immer wieder betont, dass es sich bei den Achtsamkeitspraktiken um jahrtausendealte Praktiken handelt. Meist wird dabei von 2500 Jahren gesprochen.¹ Dieser Umstand ist aus zwei Gründen interessant: Erstens wird Achtsamkeit damit – auch dort, wo sie sich säkular versteht – in einen historischen Kontext, nämlich den Buddhismus oder den historischen Buddha Siddhārtha Gautama (Skr.; Pāli: Gotama), um 400 oder 500 v. Chr.,² gestellt. Zweitens wird so postuliert, dass es sich bei dem Aufschwung von meditativen Praktiken und speziell von Achtsamkeitspraktiken ab den 1960er-Jahren um eine *Entdeckung* handelt. Damit wird impliziert, dass es sich bei Achtsamkeit um eine universelle oder akulturelle Selbstformungstätigkeit oder Fähigkeit des Selbst handelt.

Das vorliegende Kapitel dient zum einen der Rekonstruktion der buddhistischen Vorgeschichte der Achtsamkeitsströmung und zum anderen soll das universalistische Selbstverständnis kulturalisiert werden. Nicht das Universelle, sondern das historisch-kulturell Spezifische an der Achtsamkeit steht demnach im Fokus des Kapitels. Nach einem knappen geschichtlichen Überblick über die Transformationen des Buddhis-

1 | Vgl. etwa für die Achtsamkeit I Nyanaponika (1992: 7), für die Achtsamkeit II Kornfield (1993: 19) und für die Achtsamkeit III Tan (2012: 32). Ausnahme ist dabei das Manual für das MBCT, in dem nur an zwei Stellen beiläufig der Buddhismus angeführt wird (vgl. Segal/Williams/Teasdale 2002: 44, 322).

2 | Vgl. zur Debatte der Historizität und der Lebenszeit des historischen Buddha Michaels (2011: 10ff. bzw. 21f.). Der Name setzt sich dabei aus dem Familiennamen Gautama und aus der persönlichen Bezeichnung Siddhārtha zusammen, was so viel heißt wie »der das Ziel erreicht hat« (vgl. Keown 2005: 237). Häufig wird der historische Buddha auch als Buddha Shākyamuni (>der Weise aus dem Geschlecht der Shākyas<) bezeichnet (vgl. dazu Michaels 2011: 20f.).

mus zu einem ›buddhistischen Modernismus‹ (Bechert 1966) in Südostasien und in den westlichen Gesellschaften (Abschnitt 11.1), wird der buddhistische Modernismus entlang mehrerer Fluchtpunkte systematisiert (Abschnitt 11.2). Dabei wird deutlich, dass gerade die Universalisierung, wie sie in der Achtsamkeitsströmung vorzufinden ist, ein Spezifikum des buddhistischen Modernismus darstellt. Abschließend wird argumentiert, dass sich die Achtsamkeitsströmung als radikalisierte Form oder als Ausläufer des buddhistischen Modernismus verstehen lässt. Zugleich lässt sich in der Achtsamkeitsströmung ein ambivalenter Umgang mit ihren buddhistischen Quellen ausmachen, so dass die verschiedenen Achtsamkeitsmodelle ›den‹ Buddhismus jeweils unter einem spezifischen Vorbehalt rezipieren (Abschnitt 11.3).

11.1 REZEPTION UND ENTSTEHUNG DES BUDDHISTISCHEN MODERNISMUS

Der Buddhismus ist den vormodernen westlichen Gesellschaften weitgehend unbekannt.³ Erst im 19. Jahrhundert beginnt langsam eine breitere und intensivere Rezeption des Buddhismus, in deren Folge die verfügbaren Quellentexte, ganz im Geiste des Historismus des 19. Jahrhunderts, um den historischen Buddha und damit um einen ›Buddhismus‹ zentriert werden (vgl. Michaels 2011: 13). Die Geschichte ›des Buddhismus‹ im ›Westen‹ wird im Folgenden anhand mehrerer Etappen kurz ausgeführt: der Rezeption in der Philosophie, der Sammlerbewegung buddhistischer Texte, der Verarbeitung des Buddhismus in der Lebensreformbewegung, Kunst und Literatur um 1900 und einer vor allem die Meditationspraktiken betonenden Rezeption des Buddhismus in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts.⁴

3 | Im antiken Griechenland kursierten zwar Gerüchte über überweltliche Kräfte asketischer Meister in Indien als Folge des letztlich erfolglosen Indienfeldzugs Alexander des Großen; im Spätmittelalter wurde zwar das Buch *Barlaam und Josephaat* populär, das allerdings erst heutzutage als Geschichte Siddhartha Gautamas rekonstruiert werden kann; zwar berichtet Marco Polo in seinen Tagebüchern von Indien, aber erst mit der Entdeckung der Seeroute nach Indien 1498, dem aufblühenden Welthandel ab dem 17. Jahrhundert und vor allem mit den jesuitischen Missionen, die chinesische Quellentexte nach Europa brachten, wird langsam ein Bild des Buddhismus in Europa geformt (vgl. zur frühen Geschichte Keown 2014: 171ff.; Schmidt-Glintzer 2008: 110ff.; vgl. auch die umfangreichere Abhandlung bei Zotz 2000: 39ff.).

4 | Keown (2014) betont für die USA zusätzlich noch die Einwanderungsbewegungen, vor allem von chinesischen Arbeiter*innen in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Vgl. zu einer Studie für den deutschsprachigen Raum Baumann (1993).

Die Rezeption des Buddhismus in der Philosophie fängt mit vereinzelten Spuren bei Herder, Kant, Hegel und vor allem mit dem 1808 erstmals erschienenen Buch *Über die Sprache und die Weisheit der Indier* von Friedrich Schlegel, dem Gründungsdokument der Indologie, an (vgl. dazu Zotz 2000: 49ff.). Die erste explizite und die zugleich einflussreichste Rezeption in der Philosophie wurde von Arthur Schopenhauer in seinem Hauptwerk *Die Welt als Wille und Vorstellung* vorgenommen. Schopenhauer sieht in der buddhistischen Lehre eine Bestätigung oder Wahlverwandtschaft zu seiner pessimistischen Philosophie der »Nichtigkeit des Daseins« und bezeichnete sich selbst sogar als Buddhisten (vgl. Baumann 1993: 45).⁵ Über Schopenhauer wurde der Buddhismus zunehmend den intellektuellen Zirkeln bekannt, vor allem beeinflusste er Wagner und Nietzsche – Wagner wollte sogar mit der Oper »Der Sieger«, die nie aufgeführt wurde, Buddha ein Denkmal setzen (vgl. ebd.: 46).

Neben dieser philosophischen Rezeption entsteht um 1900 eine von Baumann (ebd.: 55) als »Sammlerbewegung« bezeichnete Strömung, die sich institutionell in der Gründung von ersten Gesellschaften äußert, etwa der 1881 in London von Thomas William Rhys Davids gegründeten *Pāli Text Society*, die bis heute Übersetzungen des in Pāli verfassten Kanons des Theravāda sammelt und herausgibt.⁶ Dieser Fokus auf den Pāli-Kanon ist dabei kein Zufall: Kamen die ersten buddhistischen Quellentexte im Zuge der jesuitischen Missionen aus Fernostasien, so dominierten im späten 19. Jahrhundert vor allem die Quellentexte des in Südostasien verbreiteten Theravāda, die durch die englische Kolonisation von Burma/Myanmar und Ceylon/Sri Lanka nun nach Europa gelangten. 1893 wurde der Buddhismus auch auf dem *Weltparlament der Religionen* in Chicago wirkungsmächtig präsentiert (vgl. Keown 2014: 173f.; McMahan 2008: 91).

Auch in der Lebensreformbewegung der Jahrhundertwende wird der Buddhismus rezipiert. Vor allem spielt dabei die Auseinandersetzung mit der okkulten Theosophie eine Rolle, wie sie in der u. a. von Helena Blavatsky 1872 in New York gegründeten *Theosophischen Gesellschaft* betrieben wurde. Insbesondere Henry Steel

5 | Dass Schopenhauers Interpretation des Buddhismus selektiv und vereinnahmend geschehen ist, ist von der nachfolgenden Buddhologie häufig kritisiert worden, wohlwissend, dass die Quellenlage Mitte des 19. Jahrhunderts spärlich war. Der Buddhologe Heinz Bechert (2013: 236) hingegen sieht Schopenhauers Philosophie als eine mit dem Buddhismus verwandte an, auch wenn er in Schopenhauers Philosophie »eine Art unvollständigen und nicht ganz zu Ende gedachten Buddhismus« sieht.

6 | Rhys Davids war nach Wilson (2014: 17f.) der erste, der im Zusammenhang der Übersetzungen der *Pāli Text Society* sati mit »mindfulness« übersetzte und nicht, wie Henry Steel Olcott noch, mit »right memory«.

Olcott versuchte als bekennender Buddhist, den Buddhismus in die Theosophie zu integrieren und zu verbreiten. Die Lebensreformbewegung rezipierte auch den amerikanischen Transzendentalismus, eine literarisch-religiöse und romantische Bewegung Mitte des 19. Jahrhunderts, die sich u. a. mit dem Buddhismus auseinandersetzte (vgl. Zotz 2000: 134).⁷ Parallel dazu lässt sich ein gesteigertes Interesse der Kunst und Literatur am Buddhismus beobachten. Neben der bereits erwähnten unvollendeten Oper Wagners kam es um 1900 zu einer vermehrten Rezeption in der Literatur (zur deutschsprachigen Rezeption vgl. den Sammelband von Detering 2014; aber auch Zotz 2000: 230ff.). Vor allem sticht dabei Hermann Hesses Erzählung *Siddhartha* heraus (vgl. Zotz 2000: 252f.), aber auch Thomas Mann beschäftigte sich mit dem Buddhismus (vgl. Borchmeyer 2014).

Nach dem Zweiten Weltkrieg⁸ und vor allem ab den 1950er-Jahren in den USA und ab den 1960er-Jahren in Deutschland kam es zu einer erneuten und intensivierten Rezeption, die nun nicht mehr am Pāli-Kanon orientiert war, sondern vor allem vom japanischen Zen-Buddhismus dominiert wurde. Diese Rezeption ist freilich durch die US-amerikanische Besetzung Japans bedingt (vgl. Keown 2014: 179), aber auch durch den Pakt des nationalsozialistischen Deutschlands mit Japan im Zuge des *Dreimächtepaktes*.⁹

7 | Die Rezeption des Buddhismus begann so auch mit dem Abdruck einer Übersetzung des Herz-Sutras in der Zeitschrift der Transzendentalisten – *The Dial* – 1844 (vgl. Tweed 2000: xvii). Die Vorlage der Übersetzung dieses Textes des Mahāyāna stammt von dem einflussreichen französischen Indologen Eugène Burnouf (vgl. ebd.). Dieser hatte 1844 das Werk *Introduction à l'histoire du buddhisme indien* veröffentlicht. Burnoufs Einfluss rührt daher, da er einer der ersten war, der neben den chinesischen Quellen, Sanskrit- und Pāli-Quellen bearbeitete und übersetzte. Er war sogar mit Christian Lassen der erste, der Pāli in Europa bekannt machte (vgl. Thomas 1933: 261f.).

8 | Zwar wurden im nationalsozialistischen Deutschland Buddhisten und buddhistische Forschungen nicht verfolgt, aber es kam dennoch zu einer Stagnation und Beschränkung (vgl. Baumann 1993: 68). Zu einer kritischen Geschichte des Verhältnisses von buddhistischen Protagonisten und dem Nationalsozialismus vgl. Zotz (2000: 202ff.). Insgesamt scheint es ein vernachlässigtes Thema zu sein, einen allgemein in der westlichen Wahrnehmung als friedfertig angesehenen Buddhismus mit seiner problematischen Rolle in totalitären oder diktatorischen Systemen zu konfrontieren. Für eine erste Untersuchung zum Zen-Buddhismus während der japanischen Imperialzeit und Teilnahme am zweiten Weltkrieg vgl. Victoria (1999).

9 | Als Beispiel mag hier Karlfried Graf Dürckheim dienen, der als Diplomat des nationalsozialistischen Deutschlands in Japan zur Zeit des Zweiten Weltkriegs tätig war und danach in Deutschland das Zen popularisierte (vgl. Zotz 2000: 212).

Zur Popularität des Buddhismus gegen Ende des 20. Jahrhunderts hat in der Folge der tibetische Buddhismus – inhaltlich durch mehr Rituale und magische Vorstellungen als das Zen und der Theravāda ausgezeichnet –, vor allem durch einen seiner bekanntesten Repräsentanten, den 14. Dalai Lama Tenzin Gyatso, beigetragen. Insbesondere im Kontext des Konflikts zwischen Tibet und China wird der Dalai Lama gemeinhin als Friedensstifter rezipiert und wurde so auch 1989 mit dem Friedensnobelpreis ausgezeichnet (vgl. Baumann 1993: 109; Michaels 2011: 109). Zahlreiche Filme – etwa Bertoluccis *Little Buddha* von 1993, Annauds *Sieben Jahre in Tibet* von 1997 oder Martin Scorseses *Kundun* ebenfalls von 1997 mit prominenten Hauptdarstellern wie Keanu Reeves oder Brad Pitt – haben ihren Teil dazu beigetragen (vgl. Keown 2014: 177). Wichtige Wegbereiter für die immer größer werdende Rezeption vor allem des Zen Mitte der letzten Jahrhunderte waren dabei auch die Beat-Autoren um Jack Kerouac, Gary Snyder oder Allen Ginsberg, die sich alle mit dem Buddhismus auseinandersetzten, ihn teilweise intensiv studierten oder sich als Buddhisten, wie im Falle Gary Snyders, auffassten (vgl. zur Rolle der Popularisierung des Buddhismus durch die Beats Brück 2004: 120; Tonkinson 1995a).¹⁰

Für das Verständnis der Achtsamkeitsströmung sind gerade die ersten Jahrzehnte der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts von entscheidender Bedeutung. Stand zuvor eine intellektuelle Auseinandersetzung mit dem Buddhismus im Vordergrund, so geht mit der Rezeption des Zen – häufig auch als Meditationsbuddhismus bezeichnet – eine neue Betonung der meditativen Praktiken einher (vgl. Keown 2014: 179; Zotz 2000: 346; McMahan 2008: 183ff.; Baumann 1993: 79ff.). In Deutschland wurde 1964 im *Haus der Stille* (eines der frühen buddhistischen Zentren in der Nähe Hamburgs) ein erstes Zen-Retreat (jap. *Sesshin*) abgehalten, aber auch *vipassanā*-Retreats in der Tradition des Theravāda wurden durchgeführt (vgl. Baumann 1993: 79f.). In diesen Jahrzehnten, wie bereits im vorigen Teil ausgeführt wurde (vgl. 5.1), emigrierte auch Nhat Hanh in Folge des Vietnam-Krieges nach Europa und es ist auch die Zeit, in der die *Insight Meditation Society* in den USA gegründet wird.

Nach diesem Gang durch die Geschichte des Buddhismus im ›Westen‹ mag der rezipierte Buddhismus als ein homogenes oder festes Gebilde erscheinen. Aber schon der Buddhismus in den Kulturen des ›Ostens‹ stellt sich keineswegs als ein ahistorisches und homogenes Gebilde dar. Zum einen wird dies bereits durch die verschiedenen buddhistischen Strömungen deutlich: So ist der Theravāda eher in den Ländern Südasiens verbreitet, während sich der Mahāyāna erst ab dem sechsten Jahrhundert in China entwickelte. Auch innerhalb dieser Traditionen gibt es zudem zahlrei-

10 | Vgl. zu den Beats und deren Verarbeitung des Buddhismus auch unten, S. 226.

che Binnendifferenzierungen und Reformbewegungen. Zum anderen ist die Rezeption des Buddhismus eng mit der Kolonialzeit verbunden, die sowohl in den kolonialisierten als auch in den Ländern der Kolonialmächte spezifische Transformationen und Rezeptionsmodi zur Folge hatte: Einerseits wird in der Reaktion auf eine in den USA und in Europa vorzufindende »Victorian crisis of faith« (McMahan 2008: 113) die Produktion eines idealisierten östlichen Anderen¹¹ vorangetrieben.¹² In der Logik des orientalistischen Projekts wird der ›wahre Kern‹ des Buddhismus freigelegt, der sich zugleich als Lösungsmodell für die vermeintlich westlichen Probleme des Materialismus und des theistischen Dogmatismus erweist. Der Buddhismus fungierte so um 1900 als eine ins ›Andere‹ projizierte Heilsfigur (vgl. dazu Mitchell 2012). Wenn also, wie im vorigen Teil gesehen, Nyanaponika den Buddhismus als »Message of Help« (Nyanaponika 1992: 19) für den krisenhaften Westen präsentiert, so steht dies in der Tradition der frühen Buddhismusrezeption um 1900.

Andererseits besteht in dieser machtkritischen Deutung die Gefahr, die Figur des passiven Orients als das ›Andere‹ des aktiven Westens zu reproduzieren (vgl. dazu Mitchell 2012). Deshalb haben Autoren wie McMahan (2008) und Braun (2013) in der Tradition der religionswissenschaftlichen Thesen eines ›Protestantischen Buddhismus‹ (vgl. Gombrich/Obeyesekere 1988) und eines ›Buddhistischen Modernismus‹ (vgl. Bechert 1966: 37ff., 2013: 232ff.) betont, dass in den kolonialisierten Ländern aktive Bestrebungen zu beobachten waren, die sowohl versuchten, den Buddhismus als kulturell-nationales Erbe zu bewahren, als auch einen Buddhismus zu präsentieren, der mit den westlichen Wissenschaften und Werten zu vereinbaren, wenn nicht sogar diese zu übertrumpfen fähig war.¹³ Neben der Formung des Buddhismus

11 | Zum »asian Other« vgl. Mitchell (2012: 313). Mit diesem Begriff ist gemeint, dass das Andere ein Außen für die Bestimmung der eigenen Identität und damit als solches ein konstitutives Außen für die Identität einer Entität ist. Das Fremde, Andere oder Äußere wird verwendet für die Stabilisierung der eigenen Identität oder entspricht, psychoanalytisch gesprochen, Projektionen. Damit stehen die *postcolonial studies*, in dessen Zusammenhang der Begriff verwendet wird, freilich in der Tradition des (Post)-Strukturalismus, da hier Identität immer als Produkt von Macht-Beziehungen gedacht wird.

12 | Daneben ging mit der Kolonialisierung auch eine Form des Orientalismus einher (vgl. McMahan 2008: 20). Der Begriff des Orientalismus wurde von Said (2009) geprägt, bezog sich dabei inhaltlich auf den arabischen Kulturraum und beschreibt dessen Erforschung durch europäische Orientalisten der Kolonialmächte, um die besetzten Kulturen kontrollieren zu können.

13 | Baumann (1993: 276, 278) betont vor allem die Adaption der Reformer an westliche Werte des Bildungsbürgertums, wie Eigenverantwortung, Individualität und eine an der Vernunft orientierte Moral (vgl. Sharf 1995: 252). Die tatsächlichen Prozesse sind dabei so komplex, dass

als Reaktion auf eine »Victorian crisis of faith«, lassen sich daher auch, so die These von McMahan (2008: 113), die Reformbewegungen in Südostasien als Reaktion auf eine »crisis of colonialism and western hegemony« deuten (vgl. dazu auch Sharf 1995: 252).

Wichtige Vertreter dieser Reformbewegungen waren Anagarika Dharmapala (1864-1933) aus Sri Lanka und Ledi Sayadaw (1846-1923) und dessen Schüler U Ba Khin (1899-1971) sowie U Narada (1868-1955) und dessen Schüler Mahasi Sayadaw (1904-1982) aus Myanmar. Als Beispiel kann der Reformers und Mönch Ledi Sayadaw angeführt werden: Ledi Sayadaw eignet sich nicht nur, da er großen Einfluss auf die restlichen südostasiatischen Länder hatte, wie Braun (2013) in seiner Studie *The Birth of Insight* herausgearbeitet hat,¹⁴ sondern da sich von Ledi Sayadaw eine direkte Rezeptionslinie zu den von mir untersuchten Protagonisten der Achtsamkeitsströmung – Goenka, den Lehrenden des IMS und Kabat-Zinn – herstellen lässt.¹⁵

Nach Erik Braun (ebd.: 2) ist bis in das 19. Jahrhundert die Einsichtsmeditation ausschließlich und spärlich von Mönchen praktiziert worden.¹⁶ Ledi Sayadaw hob in zahlreichen Schriften vor allem die Relevanz der Meditation nicht nur für Ordinierte,

sie hier nur sehr verkürzt dargestellt werden können. Für Sri Lanka sei auf die hervorragenden Werke von Gombrich/Obeyesekere (1988) und Bechert (2013) verwiesen. In Sri Lanka war bis zur Beherrschung durch die Kolonialmächte der Buddhismus Staatsreligion und damit lassen sich die Erneuerungsbewegungen auch als eine Reaktion auf den politischen Machtverlust verstehen.

14 | Gombrich (1997) und Bechert (2013) vertreten die These, dass nicht so sehr Myanmar, sondern Sri Lanka (und hier vor allem Anagarika Dharmapala) die entscheidende Rolle bei der Entstehung des »Protestantischen Buddhismus« bzw. des »buddhistischen Modernismus« zukommt.

15 | Die entsprechenden Rezeptionslinien ergeben sich in Falle Goenkas über Thetgyi und U Ba Khin; im Falle der Lehrer*innen der *Insight Meditation Society* (Joseph Goldstein, Jack Kornfield, Sharon Salzberg) und damit zu Jon Kabat-Zinn wiederum über Goenka, aber auch über den nach Ledi Sayadaw in Burma lehrenden Mahasi und dessen Schüler U Pandita (vgl. dazu das abschließende Kapitel in Braun 2013: 150ff.). Allerdings bleibt Braun (ebd.) letztlich den Beweis schuldig, dass Ledi Sayadaw Mahasi Sayadaw direkt beeinflusst hat. Eine Verbindung ist aber plausibel, da Ledi Sayadaws Schriften zu populär waren, um nicht von dem wenig später geborenen Mahasi rezipiert worden zu sein.

16 | In Sri Lanka war sie sogar Mitte des 19. Jahrhunderts völlig aus den religiösen Praktiken verschwunden, so dass Anagarika Dharmapala die Meditation über das Studium eines Textes erlernte, den er 1896 dann als *The Manual of a Mystic* veröffentlichte (vgl. Bechert 2013: 244).

sondern ebenso für Laien hervor.¹⁷ Dabei wertete er, relativ gesehen, die Bedeutung der Sittlichkeit oder Moralität (Pāli: *sīla*) und der vor allem von Laien praktizierten Almosen (Pāli, Sanskrit: *dāna*) ab. Im gleichen Zuge betonte er nicht nur das letzte Ziel der Einsichtsmeditation, die Erlösung, sondern auch die alltäglichen Vorteile dieser. Ledi Sayadaw simplifizierte die Einsichtsmeditation, indem er das klassische Stufenmodell, das eine starke Konzentration des Geistes (Sanskrit: *śamādhī*) durch Beruhigungsmeditationen (Pāli: *śamatha*) als Vorstufe der Einsichtsmeditation formuliert, zugunsten einer direkten Methode ersetzte, die Braun (2013: 141, auch 115, 127) als »dry insight practices« bezeichnet. Die weggefallene Konzentrationsphase bereitet den Weg für Ledi Sayadaws Konzeption, nach der unter verschiedenen Bedingungen meditiert werden kann. So sah Ledi Sayadaw auch den Besuch eines Kinofilms als potenzielle Meditationsgelegenheit an (vgl. ebd.: 137ff.).

Obwohl Ledi Sayadaw die Meditationspraktiken demokratisierte,¹⁸ simplifizierte und bzgl. ihrer Lokalität und (teilweise) ihren Zielen veralltäglichte oder profanisierete, ist es wichtig zweierlei zu betonen: Zum einen fordert Ledi Sayadaw gleichzeitig zur Meditationsübung das intensive Text-Studium vor allem des philosophisch-psychologischen *Abhidhamma* des Pāli-Kanons.¹⁹ Das theoretische Studium geht bei Ledi Sayadaw Hand in Hand mit der meditativen Praxis. Während ersteres sozusagen einen buddhistischen Deutungsrahmen der meditativen Erfahrungen gibt, gilt wiederum die gesammelte meditative Erfahrung als Validierungsprozess der buddhistischen Lehre. Dies hat auch wichtige Implikationen für den Begriff der Achtsamkeit (*sa-ti*). Achtsamkeit umfasst hier nicht nur die Aufmerksamkeit auf die konkreten Erfahrungsinhalte während der Meditation, sondern gleichzeitig hat *sati* auch die Bedeutung des Erinnerns: Es erinnert die Meditierenden daran, als was im Rahmen der

17 | Zuvor waren bestimmte als »niedere« betrachtete soziale Schichten, wie vor allem Fischer und Jäger, in Myanmar von jedweder Erlösungshoffnung ausgeschlossen.

18 | Gombrich (1997) und Bechert (2013) betonen mehrfach, dass zwar die traditionelle Kluft zwischen Laien und Klerus aufgelöst wurde, dennoch bleibt die Meditation, wie die gesamte Erneuerungsbewegung des buddhistischen Modernismus, eine religiöse Praxis der aufstrebenden, gebildeten Mittelschicht.

19 | Die Rolle des Text-Studiums spielt eine entscheidende Rolle im buddhistischen Modernismus. Das ist neben der »innerweltlichen Aske« einer der Gründe, weshalb Gombrich/Obeyesekere (1988) diesen auch als »protestantischen Buddhismus« bezeichnen. Erst Mitte des 19. Jahrhunderts wurden die ersten buddhistischen Bücher in Sri Lanka gedruckt. Viele davon waren in englischer Sprache verfasst und viele Teile des Pāli-Kanons kamen erst über den Umweg der *Pāli Text Society* wieder nach Sri Lanka (vgl. Gombrich 1997: 179, 185; zur innerweltlichen Askese 197).

buddhistischen Doktrin einzelne Meditationsobjekte aufzufassen sind. Braun drückt es pointiert wie folgt aus: »[I]t is a sort of double-faceted mental state: recollection of Buddhist truths combined with awareness of immediate sensate experience.« (Braun 2013: 143) Zu diesen Lehren gehören dabei auch die buddhistische Kosmologie oder die Lehre der Wiedergeburt. Erst Ledi Sayadaw nachfolgende Schüler vernachlässigten diese Lehren zunehmend (vgl. ebd.: 165ff.).

Das entscheidende Moment der Reformbewegung bleibt jedoch die Zentralisierung der buddhistischen Praxis um die durch Meditation gewonnene Erfahrung oder die religiöse Erfahrung, um einen Begriff William James' zu gebrauchen. Diesen Aspekt hat auch Sharf (1995) sowohl für die Reformbewegungen des Theravāda als auch für den japanischen Mahāyāna, das Zen, herausgearbeitet. Das Beispiel Ledi Sayadaw zeigt, dass weder im ›Westen‹ noch im ›Osten‹ einfache Rezeptions- oder Adaptionsprozesse stattgefunden haben. Vielmehr zeigen sich hybride Formen, die sich aus der Tradition speisen und zugleich in der Auseinandersetzung und Konfrontation mit den durch die Kolonialmächte verbreiteten Religionen, Philosophien und Naturwissenschaften entstanden sind, die zugleich (kulturelle und machtpolitische) Bedrohungen darstellten (vgl. McMahan 2008: 20).

11.2 FLUCHTLINIEN DES BUDDHISTISCHEN MODERNISMUS

Der buddhistische Modernismus lässt sich entlang mehrerer Prozesse systematisieren: einer Gleichzeitigkeit von Universalisierung und Verinnerlichung und eine Tendenz der Rationalisierung und Romantisierung. Die Prozesse werden im Folgenden kurz ausgeführt, da sich so erst verstehen lässt, inwiefern die Achtsamkeitsströmung an diesen Fluchtpunkten des buddhistischen Modernismus partizipiert.

Verinnerlichung und Universalisierung

Im buddhistischen Modernismus sind zunächst zwei Prozesse zentral: Zum einen entsteht zunehmend eine Form des Buddhismus, in der das ethische Fundament des Lebens (und der Überwindung der Wiedergeburt), wie bei Ledi Sayadaw, in der subjektiven, ›inneren‹ Erfahrung und in den Meditationspraktiken gesehen wird. Zum anderen wird versucht, den Buddhismus als eine im Kern universalistische Lehre zu bestimmen, was sich etwa in der Rezeption des Buddhismus als Teil einer *philosophia*

*perennis*²⁰ ausdrückt. Die Verbindung beider ergibt sich daraus, dass das Universelle gerade als ein nur im Inneren des Selbst zu Erkennendes konzeptualisiert wird.

Die Verinnerlichung des Buddhismus lässt sich mit McMahan (2008), der dieses Phänomen vor dem Hintergrund der Modernedeutung Charles Taylors analysiert, entlang zweier Prozesse auffächern: (1) eine Detraditionalisierung, die mit einer zunehmenden Privatisierung und Individualisierung einhergeht, und (2) eine Demythologisierung, die sich vor allem als Psychologisierung und Rationalisierung manifestiert.

(1) Die Detraditionalisierung bezeichnet die Transformation einer institutionalisierten Religion hin zu einer privatisierten Religion. Diese Verschiebung kann als Prozess der Verinnerlichung aufgefasst werden, denn sie besteht im Kern in der Internalisierung von Autorität, wie Woodhead/Heelas (2005) in Anschluss an Robert Bellah formulieren: »The change is from an authoritative realm which exists over and above the individual or whatever the individual might aspire to, to the authority of the first hand spiritually-informed experience of the self.« (Ebd.: 342) In diesem Zusammenhang wird im buddhistischen Modernismus auf den Pāli-Ausdruck *ehi-passika* verwiesen, den etwa Rahula (1982: 32) als »zu kommen und zu sehen« übersetzt und im Gegensatz zu einem »zu kommen und zu glauben« als Kern des Buddhismus bezeichnet (vgl. auch McMahan 2008: 50f.).²¹ Die Detraditionalisierung geht zudem mit einer Tendenz zu einem Eklektizismus oder Synkretismus einher. McMahan beschreibt diesen Eklektizismus wie folgt:

»What marks such contemporary spiritually eclectic Buddhist sympathizers as embodying detraditionalized Buddhism is the fact that they quite consciously feel free as individuals to adopt or reject whatever bits and pieces they choose from Buddhism, as well as mixing and matching them with fragments of other traditions, thus creating their own personal religious bricolage.« (Ebd.: 44)

Fluchtpunkte der Detraditionalisierung sind also zum einen die Zentrierung des buddhistischen Modernismus auf die innere Erfahrung des Selbst (die als Privatisierung verstanden werden kann) und zum anderen die Vermischung verschiedener Traditio-

20 | Vgl. zu dem Begriff, der aus der Scholastik stammt und auch bei Leibniz Verwendung findet Schneider (1989).

21 | Wie aber bereits anhand des Beispiel von Ledi Sayadaw deutlich wurde, heißt das nicht, dass deshalb direkt auf die buddhistische Kosmologie verzichtet würde, sondern dass gerade in der inneren Erfahrung die buddhistische Wahrheit validiert werden soll. Das »zu kommen und zu sehen« stammt aus dem *Kalama Sutta* und wird von Rahula (1982: 21) als »in der Geschichte der Religionen einzigartige[r] Rat« bezeichnet.

nen als Deutungsangebote der inneren Erfahrung. Dadurch wird das Selbst als ein – im Sinne des Begriffs Georg Simmels – individualisiertes modelliert (vgl. dazu McMahan 2008: 44).

(2) Neben der Detraditionalisierung wird die Verinnerlichung des buddhistischen Modernismus durch eine Demythologisierung vorangetrieben. In den südostasiatischen Reformbewegungen wird die buddhistische Kosmologie noch angenommen, nicht nur, wie bereits erwähnt, bei Ledi Sayadaw etwa in Form der Lehre von der Wiedergeburt, sondern auch bei dem myanmarischen Reformers Mahasi Sayadaw. Dieser kontextualisiert nämlich die *vipassanā*-Meditation in der Doktrin der sechs »Reiche der Wiedergeburt« (Pāli, Sanskrit: *gati*).²² Einer der bekanntesten Texte von Mahasi Sayadaw, *Satipatthana Vipassana*, basiert gänzlich auf dieser Lehre. Gleich zu Beginn etwa steht, um eine heroische Form der Sittlichkeit und letztlich die Notwendigkeit der Meditation und der Kultivierung von Achtsamkeit zu begründen, Folgendes:

»Anyone who is well-disciplined in moral conduct will be reborn in a happy realm of existence as a human being or a *deva* (god). However, this ordinary form of mundane morality (*lokiya-sila*) will not be a safeguard against relapse into the lower states of miserable existence, such as hell, the animal realm, or the realm of *petas* (ghosts).« (Mahasi Sayadaw 2010: Herv. im Original)

Nach McMahan wird diese Lehre über die Beschaffenheit des Kosmos zunehmend symbolisch gedeutet. So verweist er etwa auf den in den USA einflussreichen Buddhisten Chöpyam Trungpa, Gründer des Shambhala-Meditation und unter anderem Lehrer von Allen Ginsberg, der diese Reiche der Existenz als »predominantly emotional attitudes« (zitiert in McMahan 2008: 45) bezeichnet. Die Demythologisierung des buddhistischen Modernismus beschreibt McMahan dabei wie folgt: »Demythologization [...] internalizes what in traditional accounts are ontological realities, and in some cases, [...] also externalizes them into concrete, visible realities.« (Ebd.: 47) Damit geht die Demythologisierung nicht gänzlich in der Verinnerlichung auf, stellt aber ein entscheidendes Moment dieser dar.

Die Demythologisierung basiert dabei häufig auf der Übersetzung kosmologischer Begriffe in eine psychologische Sprache (vgl. ebd.: 52ff.).²³ Auch diese These der Psychologisierung vormals mythologischer Inhalte ist in der Religions-

22 | Im tibetischen Buddhismus wird diese Doktrin auch als »Rad des Lebens« (Sanskrit: *bhavacakra*) verbildlicht (vgl. Keown 2005: 30).

23 | Die Psychologisierung, zwar von McMahan (2008: 52) als eigenständiger Prozess beschrieben, lässt sich damit als positive Bestimmung der Demythologisierung auffassen. Das gilt

wissenschaft mehrfach beschrieben worden. Im Kontext ihrer Untersuchung zum Christentum sprechen Berger/Luckmann (1966: 82) in diesem Zusammenhang von einer »contemporary liaison between religion and psychologism« als Folge von Säkularisierungs- und Pluralisierungsprozessen.²⁴ An anderer Stelle heißt es bei Peter Berger prägnant: »Cosmology becomes psychology.« (Berger 1969: 166) Die Psychologisierung sieht Berger dabei im Kontext seiner Theorie der Religionen unter modernen Bedingungen als »process of subjectivization« (vgl. Berger 1969: 168; vgl. zur Anwendung dieser These auf den Buddhismus Roloff/Weiße/Zimmermann 2011: 17f.).

Der Einfluss der Psychologie auf die Entwicklung des Buddhismus ist nicht zu unterschätzen:²⁵ »In fact, the interface of Buddhism and western psychology has been one of the most prevalent frameworks of interpretation by westerners and a powerful constituent of later Buddhist modernism.« (McMahan 2008: 52) Bis Mitte des 20. Jahrhunderts ist vor allem bei Psychoanalytikern wie Erich Fromm und C. G. Jung ein reges Interesse zu beobachten, Buddhismus und Psychoanalyse zu verbinden oder aufeinander zu beziehen (vgl. McMahan 2008: 52ff.; auch Keown 2014: 181). Von herausragender Bedeutung ist dabei – McMahan (2008: 56) spricht gar von einer Zeitenwende (»sea change«) –, dass ab den 1960er-Jahren, also parallel zu dem oben bereits benannten Umschwung weg von einer intellektuellen Rezeption hin zu der Betonung buddhistischer Meditation, buddhistische Meditationspraktiken innerhalb des therapeutischen und klinischen Kontextes angewendet werden. Hier trifft sich der buddhistische Modernismus mit dem wohl wirkmächtigsten Phänomen der Achtsamkeitsströmung, personifizierbar in der Gestalt Jon Kabat-Zinns. Wie umfänglich dieser Psychologisierungsprozess etwa durch Kabat-Zinn vorangetrieben wird, wird weiter unten auszuführen sein.

freilich auch bezüglich der Meditationspraktiken, wenn diese etwa im psychologisch-medizinischen Kontext ausgeübt werden.

24 | Mit Säkularisierung meinen die Autoren – analog zu dem hier verwendeten Begriff – nicht die Abnahme von Religion, sondern einen Differenzierungsprozess, in dem eine Religion die Deutungshoheit über andere Wertsphären verliert. Unter Pluralisierung verstehen Berger/Luckmann (1966: 82) den Wettbewerb von Deutungsangeboten im Alltagsleben.

25 | Diese Einschätzung wird von vielen Autoren geteilt, etwa auch von Wilson (2014: 31), Brück/Lai (1997: 36), Baumann (1993: 87) und Schmidt-Glintzer (2008: 115). Auch von buddhistischer Seite wird dies durchaus reflektiert. So wird Chögyam Trungpa, Vorreiter der Verbreitung des tibetischen Buddhismus und des »Shambhala Training«, von Daniel Goleman, Vorreiter der psychologischen Beforschung der Meditation, wie folgt zitiert: »Der Buddhismus wird als eine Variante der Psychologie in den Westen gelangen.« (zitiert in Goleman 1990: 24)

Neben den bisher beschriebenen Verinnerlichungsprozessen ist aber ein weiteres Moment in der Transformation des Buddhismus zu beobachten: die Universalisierung. Diese trat bereits in dem benannten Eklektizismus als ein Charakteristikum der Detraditionalisierung hervor. In ihrer Überblicksarbeit zu Religionen im Kontext der Moderne benennen Woodhead/Heelas (2005: 386) diesen Prozess der Universalisierung als die Überzeugung, wonach alle Religionen im Kern identisch seien.²⁶ An zwei Rezeptionssträngen sei exemplifiziert, wie diese Universalisierung in der Konstruktion des buddhistischen Modernismus verlief.

Prominent ist der Versuch der Universalisierung in den Ansätzen einer *philosophia perennis* zu beobachten. Sie ist etwa bei Aldous Huxley zu finden, der eine universelle Wahrheit als Kern aller Religion propagierte, die allerdings nur – analog zu den experimentellen Naturwissenschaften aber mit einer invertierten Richtung – durch eine methodische und geschulte innere, unmittelbare Erfahrung erkennbar sei.²⁷ Als für den buddhistischen Modernismus einflussreichste Strömung um 1900 kann die bereits genannte ›Theosophische Gesellschaft‹ gelten, die sich genau diesem Projekt – der ›inneren Wissenschaftlichkeit‹ entspringenden universellen Wahrheit aller Religionen – verschrieben hatte und dabei vor allem am Buddhismus interessiert war. 1880 fuhren die Gründer*innen Helena Petrovna Blavatsky und Henry Steel Olcott erstmalig nach Sri Lanka, bekannten sich formal durch die ›drei Zufluchten‹ zum Buddhismus, akzeptierten die sittlichen ›fünf Grundsätze‹ und gründeten die *Buddhist Theosophical Society* (BTS). Das im Jahr 1881 von Olcott veröffentlichte Buch *Buddhist Catechism* war vor allem in Großbritannien sehr einflussreich, und stellt nach Gombrich sogar »den Anfang der buddhistischen Weltbewegung dar« (Gom-

26 | Obwohl es sich bei diesem Prozess um einen gewichtigen Transformationsprozess der Religionen unter den Bedingungen der Moderne handele, werde dieser, so Woodhead/Heelas (vgl. 2005: 297), im Vergleich zu Themen der Säkularisierung oder Detraditionalisierung in der Religionswissenschaft häufig übergangen.

27 | Sein Buch *Die ewige Philosophie* – eine kommentierte Anthologie von Zitaten aus zahlreichen Werken verschiedener Religionen und Philosophien – beginnt Huxley wie folgt: »*Philosophia perennis* – der Ausdruck wurde durch Leibniz geprägt, aber die Sache – die Metaphysik, die hinter der Welt der Dinge, des Lebens und des menschlichen Geistes eine göttliche Wirklichkeit erkennt, die Psychologie, die in der Seele etwas findet, das dieser göttlichen Wirklichkeit ähnlich oder mit ihr sogar identisch ist, die Ethik, die das Endziel des Menschen in der Erkenntnis des immanenten und transzendenten Urgrundes jedes Seins erblickt – die Sache gibt es seit undenklicher Zeit, und sie ist universal.« (Huxley 1987: 5) Die geforderte Erkenntnis dieser in »unmittelbare[r] Erfahrung« (ebd.: 7) sei aber nur geschulten und besonderen Menschen – Heiligen, Propheten oder Weisen, wie er sie nennt – möglich (vgl. ebd.: 8).

brich 1997: 190). Olcott versucht in dem Buch, allgemein verbindliche Grundsätze des Buddhismus für alle Buddhisten zu formulieren, wobei diese, wie Gombrich anmerkt, vor allem eher theosophisches als buddhistisches Denken widerspiegeln (vgl. zur Geschichte der Theosophie in Sri Lanka Gombrich 1997: 189ff.; zur Rezeption in Deutschland Zotz 2000: 133ff.). Zwar war vor allem Alcott dem Buddhismus zugewandt, dennoch bestand das eigentliche theosophische Bestreben darin, eine immerwährende Wahrheit *aller* Religionen zu finden. Dabei galt der Buddhismus als die beste Annäherung an eine solche (vgl. McMahan 2008: 98).

Neben diesen esoterischen oder okkulten Versuchen einer *philosophia perennis*, gab es auch den Versuch, den Buddhismus als eine im Kern gültige Lehre zu rezipieren und ihn mit dem rationalen Wissenschaftsverständnis um 1900 zu versöhnen. Als Problem dieser Versöhnungsversuche stellte sich jedoch heraus, dass im empirisch gegebenen Buddhismus Rituale, Buddhaverehrungen usw. nicht zu leugnen waren. Deshalb wurde vor allem der Pāli-Kanons rezipiert und darin vor allem die psychologisch-philosophischen Abhandlungen, wie dem *Abhidhamma*, betont. Diese Strategie wird von McMahan als »core-versus-accretions model« bezeichnet:

»Interpreters both Asian and western have often portrayed these elements as the original ›core‹ or ›essence‹ of Buddhism, compromised by later accretions and distortions. [...] It is the view that the Buddha himself taught a rationalistic, empirically based, psychological, and ethical doctrine that was free of ›superstition‹, largely compatible with modern science, and was preserved in the Pāli *suttas* [...]« (Ebd.: 65)

Die universalisierenden Interpretationen des Buddhismus basieren daher grundlegend auf der Dichotomie zwischen der Universalisierung vermeintlicher Kern-Aspekte und der Abwertung vermeintlich äußerlicher, kultureller Artefakte. Auch Baumann (1993: 368) sieht in dieser Strategie, die er im Anschluss an den Theologen Ernst Troeltsch als »Ansatz der Wesensbestimmung« bezeichnet,²⁸ die zentrale Ermöglichungsbedingung für die Popularisierung des Buddhismus in Deutschland.²⁹

28 | Bzgl. des Versuchs christlicher Theologen, das Wesen des Christentums zu bestimmen, mahnte Ernst Troeltsch: »Wesensbestimmung ist Wesensgestaltung.« (Troeltsch 1913: 431)

29 | Das immer noch verbreitete Bild des Buddhismus als Philosophie, atheistische Religion oder als eine Lehre, die im Kern um Meditation kreise, kritisieren neben anderen Freiburger/Kleine (2011: 461ff.) als »beliebte Vorurteile und populäre Irrtümer über den Buddhismus«. Sie verweisen in ihrer Argumentation auf die zahlreichen religiösen Rituale und Praktiken der Askeze (vgl. ebd.: 233). Freilich ist diese Kritik vor allem als eine Kritik an der Übergeneralisierung des buddhistischen Modernismus zu verstehen. Denn, wie Gombrich, McMahan usw. hervorhe-

Es ist dieser geschichtliche Hintergrund, vor dem sich dann auch die Achtsamkeitsströmung popularisieren konnte. Bevor jedoch auf das Verhältnis dieser auf ihre buddhistischen Quellen eingegangen wird, müssen noch zwei spezifische Modelle des buddhistischen Modernismus angeführt werden, die mit den eingangs erwähnten Selbst-Welt-Modellen der Entzauberung und der Wiederverzauberung korrelieren. Auch hier kann auf die Arbeit des Religionswissenschaftlers McMahan (2008) zurückgegriffen werden, der im Anschluss an Charles Taylor den buddhistischen Modernismus zu systematisieren versucht und ihn dabei im Spannungsfeld zwischen Naturalismus, romantischen Expressivismus und Theismus verortet.

Zwischen Rationalisierung und Romantisierung

Für die Popularisierung des Buddhismus als eine Form rationaler Religion ist das ausgehende 19. Jahrhundert entscheidend.³⁰ Exemplarisch lässt sich dies anhand des singhalesischen Gelehrten Anagarika Dharmapala und dem aus Deutschland in die USA emigrierten Religionsphilosophen Paul Carus verdeutlichen, die beide 1893 am ›Weltparlament der Religionen‹ in Chicago teilnahmen.³¹

Dharmapala präsentierte in seinem Vortrag auf dem Weltparlament einen Buddhismus, der einen Schöpfergott ablehnt. Stattdessen sei der Buddhismus nicht nur mit einem mechanistisch-kausalistischen Weltbild, sondern gar mit der Evolutionstheorie Darwins vereinbar. So dienen ihm etwa die Lehre vom ›Entstehen in Abhängigkeit‹ (Sanskrit: *pratītya-samutpāda*; Pāli: *paṭicca-samuppāda*) und die Lehre des Karma als Prototypen eines mechanistischen Weltbilds. In Dharmapalas Deutung werden damit die damals aktuellen Errungenschaften der westlichen (Natur-)Wissenschaften relativiert, indem diese als bereits vom historischen Buddha Jahrtausende zuvor erkannt dargestellt werden. Diese Strategie bezeichnet McMahan (ebd.: 96) als »reverse orientalism«, da bei Dharmapala nicht etwa ›der Westen‹ etwas ›dem Orient‹ voraus habe, sondern ›der Westen‹ letzterem erst seit der Aufklärung, samt demokratischer und individualistischer Werte, nachgefolgt sei (vgl. ebd.: 97).

ben, ist es in der Geschichte des Buddhismus immer zu Transformationen und Verschränkungen mit anderen Kulturkreisen gekommen, in Folge dessen sich neue, hybride Formen gebildet haben.

30 | Diese rationalistische Interpretation des Buddhismus hat freilich Vorläufer. Michaels (2011) versteht etwa das 1844 von Eugen Burnouf veröffentlichte *L'Introduction à l'histoire du bouddhisme indien* als »maßgeblich zur Darstellung des Buddhismus als bereinigter, rationaler Religion« (ebd.: 108) beitragend.

31 | Zum Folgenden vgl. McMahan (2008: 91ff.)

Auch der Religionsphilosoph Paul Carus kann als einer der einflussreichsten Vertreter eines wissenschaftlichen Buddhismus aufgefasst werden. Vor allem in seinem Buch *The Gospel of Buddha* (1894) versucht Carus, sein positivistisches Wissenschaftsverständnis auf den Buddhismus zu übertragen. Im Buddhismus sieht Carus den wichtigsten Meilenstein für die Entstehung einer universal gültigen, letztlich mit der Wissenschaft konvergierenden Religion. Für Carus kann nur das an jeder Religion als wahr gelten, das wissenschaftlich zu belegen ist. Dabei ging er selektiv vor oder las entsprechende Textstellen im Modus der Demythologisierung symbolisch (vgl. McMahan 2008: 105). Der Weg hin zu einer allgemeingültigen Religion und Wissenschaft verläuft laut Carus analog zu der Entwicklung der Arten, wie sie in Darwins Evolutionstheorie beschrieben wurde. Carus vertritt also einen positivistischen Fortschrittsglauben: »The scientism of this time not only claimed for science the capacity to establish certainties about all questions that could reasonably be asked but also the ability to advance the material, ethical, and for some, spiritual progress of humankind.« (Ebd.: 108) Carus Projekt sollte in der »Religion of Science« kulminieren, so auch der Buchtitel eines seiner Bücher (vgl. Carus 1993). Der Buddhismus stellte für ihn entsprechend einen paradigmatischen Wegweiser auf dem Weg zur Vervollendung seines Programms dar. Das Postulat einer rationalen Religion ist – bei Carus lässt sich das auch autobiografisch nachverfolgen – dabei vor dem Hintergrund der Abwertung einer vermeintlich irrationalen Religion, dem Christentum, zu verstehen (vgl. Brück/Lai 1997: 27).

Der Versuch, den Buddhismus mit wissenschaftlichen Paradigmen zu versöhnen, lässt sich nicht nur um 1900, sondern auch gegenwärtig beobachten. Als eines der wohl prominentesten Beispiele für den Austausch zwischen Buddhismus und Wissenschaften kann der 14. Dalai Lama Tenzin Gyatso angeführt, der 1991 das *Mind and Life Institute* gründete, das regelmäßig Konferenzen für den Austausch von Buddhismus und Wissenschaft veranstaltet (vgl. dazu Samuel 2014).³² Auch der amerikanische Bestsellerautor Robert Wright (2017) hat jüngst in seinem Buch *Why Buddhism*

32 | Aus diesem Austausch entstand etwa der Dialog des Dalai Lamas mit dem bekannten Emotionsforscher Paul Ekman (vgl. Dalai Lama/Ekman 2011). Der Dalai Lama ist ein Verfechter eines Buddhismus als rationaler Religion und verkündet sogar, dass sich buddhistische Lehren an den Erkenntnissen der Wissenschaft messen lassen müssen bzw. die buddhistische Lehre unter Umständen zu modifizieren sei. Vgl. dazu folgendes Zitat des Dalai Lama: »Im Buddhismus und Jainismus liegt das Gewicht nicht so sehr auf Glauben, sondern eher auf logischen Begründungen und Rationalität.« (zitiert in Roloff/Weiße/Zimmermann 2011: 8) Nichtsdesto trotz hält auch er an traditionellen Lehren wie der des Karma fest (vgl. McMahan 2008: 115f.).

is True den Versuch unternommen, den Buddhismus als wissenschaftlich fundiert zu präsentieren.³³

Neben dem Versuch, den Buddhismus als rationale Religion zu modellieren, lassen sich innerhalb des buddhistischen Modernismus auch Modellierungen beobachten, in denen eine skeptische Haltung gegenüber einer rationalistischen Interpretation eingenommen wird.³⁴ McMahan analysiert anhand ausgewählter Autor*innen verschiedene Begriffe, die er als konstitutiv für das Romantische versteht. Dazu gehört zum einen die Dichotomie zwischen ›dem Westen‹ und ›dem Osten‹,³⁵ wie sie vor allem bei Johann Gottfried Herder und Friedrich Schlegel zu beobachten seien (vgl. McMahan 2008: 77).³⁶ Diese Dichotomie tritt, wie weiter unten ausgeführt wird, un-

33 | Wright bezieht vor allem frühbuddhistische Lehren auf die Evolutionstheorie und insbesondere auf die Evolutionspsychologie. Dies geschieht, wie Wright (2017: xi) selber angibt, durch eine selektive Auswahl der Quellentexte, die für ihn die zentralen Lehren des Buddhismus enthalten, wie etwa die erste der ›Vier Edlen Wahrheiten‹, in der die Doktrinen der Leidhaftigkeit (Pāli: *dukkha*) oder des Nicht-Selbst (Pāli: *anattā*) enthalten sind. Er fasst seinen Versuch selbst wie folgt zusammen: »[I]f you want the shortest version of my answer to the question of why Buddhism is true, it's this: Because we are animals created by natural selection. Natural selection built into our brains the tendencies that early Buddhist thinkers did a pretty amazing job of sizing up, given the meager scientific resources at their disposal.« (Ebd.: 275) Hier zeigt sich der radikale Versuch, einen mit wissenschaftlichen Paradigmen übereinstimmenden Buddhismus zu modellieren: Eine selektive Auswahl vermeintlicher Kerninhalte des Buddhismus wird als universell gültige Wahrheit durch ihre Korrespondenz mit wissenschaftlichen Theorien postuliert, wodurch, analog zu Anagarika Dharmapala, gleichzeitig unter der Hand der Buddhismus als bereits seit 2500 Jahren existierende und gültige Theorie des menschlichen Daseins erscheint.

34 | Vgl. zum Aufspüren der romantischen Quelle im westlichen Buddhismus neben McMahan (2008) auch Lussier (2011). Dieser fokussiert sich vor allem auf die englische Romantik und die Rezeption des tibetischen Buddhismus (vgl. ebd.: 5). Payne (2012) sieht vor allem die Aufwertung des »power of mind« in der Romantik – gefolgt von der Theosophie und der New-Thought-Bewegung – als grundlegende Voraussetzung nicht nur für die Entstehung der Psychotherapie, sondern auch des modernen Buddhismus.

35 | Morikawa (2013: 63ff.) spricht im Zusammenhang seiner Studie zur Japanizität um 1900 von einem Okzidentalismus, dessen basale Dichotomie zwischen ›Ost‹ und ›West‹ er auf die Rezeption der Romantik zurückführt.

36 | Dazu ist auch auf die 1808 erschienene Schrift Friedrich Schlegels *Über die Sprache und die Weisheit der Indier*, die als Gründungsdokument der Indologie verstanden wird, zu verweisen (vgl. Schlegel 1977). Schlegel schreibt an anderer Stelle davon, dass das Romantische im Orient zu suchen sei: »Wären uns nur die Schätze des Orients so zugänglich wie die des Al-

terschiedlich explizit bei zahlreichen Autor*innen des buddhistischen Modernismus und der Achtsamkeitsströmung auf. Die romantische Suche nach »Sinnressourcen« erstreckte sich nicht nur räumlich ins Andere (den fernen Osten), sondern auch zeitlich in die Vergangenheit (vgl. Reckwitz 2006: 210). Gerade unter diesem Blickpunkt tritt die eingangs formulierte Beobachtung, wonach in der Achtsamkeitsströmung immer wieder auf den historischen Buddha rekurriert wird, als ein Modus dieser Suche nach dem universell Gültigen hervor.

Daneben analysiert McMahan das Romantische anhand der organizistischen Naturvorstellung, dem kritischen Verhältnis gegenüber der vermeintlich nihilistischen und materialistischen Gesellschaft sowie anhand eines gespaltenen Selbst. Letzteres basiert dabei auf der Spaltung des Selbst in ein »oberflächliches Ego« und ein »tiefes«, »wahres Selbst«, das sowohl als authentische Quelle ethischer Fragen als auch als Ursprung künstlerischer Akte und einer kreativen Weltbeziehung gedacht wird:

»All of these themes derived from the Romantic-Transcendentalist line of thought have worked their way into Buddhist modernism or provided interpretive frameworks that have shaped its development. They include a conception of nature as being a living, organic system, as well as being discernible as a »voice within« – a source of morality, creativity, spontaneity, and art.« (McMahan 2008: 81f.)

Besonders die Naturphilosophie Schellings und den Intuitionsbegriff Emersons versteht McMahan als Versuch, den cartesischen und kantischen Bruch zwischen Subjekt und Objekt zu überwinden (vgl. ebd.: 78). Im buddhistischen Modernismus sieht er die Fortschreibung des Romantischen vor allem bei D. T. Suzuki, einem der Protagonisten der Verbreitung des Zen in den USA Anfang des 20. Jahrhunderts. Suzukis Konzeption des Unbewussten als Quelle der Kreativität identifiziert McMahan dabei als romantisierten Buddhismus (vgl. ebd.: 125 bzw. 131). Darüber hinaus verweist er auf das zentrale Motiv der Interdependenz bei Nhat Hanh und auf die öko-buddhistische Interpretation des Beatniks Gary Snyders (vgl. ebd.: 161f.).

Die Romantisierung des Buddhismus ist nicht ohne Kritik geblieben. So beklagt Thānissaro, Mönch in der Tradition des Theravāda, einen »Buddhist Romanticism«

tertums! Welche neue Quelle von Poesie könnte uns aus Indien fließen, wenn einige deutsche Künstler mit der Universalität und Tiefe des Sinns, mit dem Genie der Übersetzung, das ihnen eigen ist, die Gelegenheit besäßen, welche eine Nation, die immer stumpfer und brutaler wird, wenig zu brauchen versteht. *Im Orient müssen wir das höchste Romantische suchen*[.]« (Schlegel 1967: 319f., Herv. J.S.)

(vgl. Thanissaro Bhikkhu 2015).³⁷ Der romantische Buddhismus führe aus mehreren Gründen zu einer Verfälschung der aus seiner Perspektive wahren Lehre des Theravāda. Zunächst problematisiert Thānissaro eine erkenntnistheoretische Position, die nicht über die subjektive Erfahrung hinaus gelangen könne (und damit nicht zu den objektiven ›Vier Edlen Wahrheiten‹ vordringen könne). Dann sieht er die Ätiologie des Leidens gerade nicht in der Dualität von Körper und Geist oder Mensch und Natur begründet, sondern das Leiden sei vielmehr durch das Anhaften an die Unbeständigkeit bestimmt. Schließlich werde damit das zentrale Versprechen des Buddhismus, das radikale Erwachen, unmöglich und so zugunsten einer Unerreichbarkeitsrhetorik des Ganzwerdens geopfert (vgl. Thanissaro Bhikkhu 2012).³⁸

Diese Kritik speist sich aber bereits aus einem spezifischen Verständnis des Theravāda, der Teil der anderen Seite des buddhistischen Modernismus ist. Bevor auch in der Achtsamkeitsströmung diese beiden Modelle – die romantisierende Wiederverzauberung und die naturalistische Entzauberung – in der Achtsamkeitsströmung nachgegangen werden soll, was eine Präzisierung der Frage, was eigentlich unter Romantik und Rationalisierung zu verstehen ist, einschließt, muss nun abschließend die Achtsamkeitsströmung im Kontext des buddhistischen Modernismus verortet werden.

11.3 BUDDHISTISCH, ABER...: DIE ACHTSAMKEITSSTRÖMUNG UND IHRE BUDDHISTISCHEN QUELLEN

Die Achtsamkeitsströmung nimmt, so kann nun historisch informiert gesagt werden, ihren Anfang in dem Übergang von einer intellektualistischen hin zu einer die Me-

37 | Bündiger, aber noch undifferenzierter benennt er seine These in dem Aufsatz »The Roots of Buddhist Romanticism«, der auf der Plattform *Access to Insight* – einer der zentralen Online-Plattformen für die Literatur des und über den Theravāda-Buddhismus – veröffentlicht wurde (vgl. Thanissaro Bhikkhu 2012).

38 | Zwar meint Thānissaro, hier nicht nur für den Theravāda zu sprechen, aber einige seiner Aspekte sind auch auf Konflikte innerhalb der Buddhismus-Traditionen zurückzuführen, etwa in der Kritik der Dualität des Mahāyāna. Die Befreiung durch Meditation und durch religiöse Erfahrung hingegen problematisiert Thānissaro nicht, obwohl diese Rhetorik von McMahan (2008: 78f., 236) wiederum auf die Religionsphilosophie des romantischen Theologen Friedrich Schleiermacher zurückführt wird. Auch Freiburger/Kleine (2011: 465) sehen diese Formung des Buddhismus als im Kern um religiöse Erfahrung drehende Religion als von Schleiermacher, William James und Rudolf Otto beeinflussten modernen Auslegung.

ditionation betonenden Auffassung des Buddhismus, die mit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts einsetzt. Damit baut sie auf die komplexe Rezeptions- und Formungsgeschichte des Buddhismus im ›Westen‹, wie auch auf die Reformbewegungen des südostasiatischen Theravāda und des japanischen Zen auf (vgl. zur Reform des Zen Sharf 1995).

Die Achtsamkeitsströmung schreibt dabei die Fluchtlinien der Verinnerlichung und Universalisierung fort.³⁹ Die Wendung hin zur Meditation und zur meditativen Erfahrung im buddhistischen Modernismus wird in der Achtsamkeitsströmung durch ihr Primat des meditativen Einübens von Achtsamkeit fortgeschrieben. Mehr noch: Indem die meditative Übung *identifiziert* wird mit der buddhistischen Praxis, radikalisiert sie die im buddhistischen Modernismus vorangetriebene *Aufwertung* der Meditation. Die in der Meditation gewonnenen ›inneren‹ Erfahrungen werden in der Achtsamkeitsströmung zum Dreh- und Angelpunkt erklärt, wodurch eine Privatisierung im oben definierten Sinne weitergeführt wird. Vor allem geschieht die Verinnerlichung jedoch durch eine psychologisierende Demythologisierung. Das wird nicht nur darin deutlich, dass in der Achtsamkeitsströmung weitestgehend auf kosmologische Lehren, wie sie noch bei den südostasiatischen Reformern zentral war, verzichtet wird;⁴⁰ insbesondere wird das daran deutlich, dass die Meditationspraktiken zunehmend um den Begriff der Achtsamkeit zentriert werden: Nyanaponika nennt Achtsamkeit »the heart of Buddhist meditation« (Nyanaponika 1992: 7) und bestimmt diese vorrangig als eine spezifische Aufmerksamkeitsform. Zugleich wurde im vorigen Teil II deutlich, dass die kritisierten und affirmierten Selbst-Welt-Modelle der Achtsamkeitsströmung universell verstanden werden. Das zeigt sich auch im Kontext der Achtsamkeit in Medizin und Psychotherapie: Indem sich die akademische Psychologie und Medizin analog zu den Naturwissenschaften als Wissenschaft *des* Menschen verstehen, wird dabei ein universalistischer Anspruch vertreten. Dieser Universalismus tritt etwa bei Kabat-Zinn in dem Vorwort zum Manual der *Mindfulness-Based Cognitive Therapy* (MBCT) deutlich hervor: »Mindfulness lies at the core of Buddhist

39 | Auf die zwei weiten Fluchtlinien – die Rationalisierung und Romantisierung – werde ich in den zwei folgenden Kapiteln 12 und 13 separat eingehen, wenn nach der Aktualisierung des Selbst-Welt-Modells der Entzauberung und der Wiederverzauberung innerhalb der Achtsamkeitsströmung gefragt wird.

40 | So erwähnt etwa Joseph Goldstein Lehren der buddhistischen Kosmologie, bestimmt diese dann jedoch ganz im Modus des »core-versus-accretions model« als sekundär oder residual: »You may or may not choose to believe this aspect of Buddhist cosmology. Our freedom does not depend on external things.« (Goldstein 2003: 30)

meditative practices, yet its essence is universal.« (Kabat-Zinn 2002: viii; ähnlich dazu auch Kabat-Zinn 2013a: lxii)

Diese grundlegende Einordnung der Achtsamkeitsströmung im Kontext des buddhistischen Modernismus, dessen Transformationsprozesse sie aufnimmt, fortführt und – wie in der Identifizierung des Buddhismus mit Meditation – radikalisiert, darf jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass sich die Heterogenität der Achtsamkeitsströmung auch auf die Verarbeitung ihrer buddhistischen Quellen bezieht. Die Rezeption und Verarbeitung ›des‹ Buddhismus variiert mit den in Teil II herausgearbeiteten Achtsamkeitsmodellen:

Zunächst werden in der Achtsamkeit I die Meditationspraktiken explizit in der buddhistischen Lehre verortet. Gleichzeitig wird aber analog zu der rationalistischen Modellierung des Buddhismus bei Rahula betont, dass die buddhistische Lehre nicht dogmatisch, sondern ein Weg sei, den jede*r Einzelne durch meditative Übung ›empirisch‹ verifizieren könne. Bei Gunaratana wird dieses Moment klar benannt:⁴¹

»Buddhism is 2,500 years old, and any thought system of that vintage has time to develop layers and layers of doctrine and rituals. Nevertheless, the fundamental attitude of Buddhism is intensely empirical and anti-authoritarian. Gotama the Buddha was a highly unorthodox individual and real anti-traditionalist. He did not offer his teaching as a set of dogma, but rather as a set of propositions for each individual to investigate for himself. His invitation to on and all was ›Come and see‹. One of the things he said to his followers was, ›Place no head above your own‹. By this he meant, don't accept somebody else's word. See for yourself.« (Gunaratana 1993: 38)

Der Buddhismus wird als Quelle akzeptiert, aber zugleich als eine Lehre verstanden, die sich bereits kritisch gegenüber Lehren verhält und der direkten Erfahrung durch Meditation Vorrang gibt. Nun muss jedoch angemerkt werden, dass die Achtsamkeit I trotzdem ein Weltbild voraussetzt, das explizit der buddhistischen Lehre entstammt. Das wird daran deutlich, dass die Achtsamkeit I noch als *vipassanā*- oder Einsichtspraktiken konzeptualisiert wird. Einsicht bezieht sich dabei auf die buddhistisch informierte Erkenntnis von der ›Natur der Dinge‹, die durch Leidhaftigkeit, Unbeständigkeit und Nicht-Selbst ausgezeichnet wird. Darüber hinaus steht dieser Natur

41 | Vgl. dazu auch Goenka (2008: 20 und 64f.). Goenka spricht sich hier u. a. gegen Dogmen und Rituale aus, die von der ›wahren Lehre‹ ablenken würden. Die Beispiele sind zahlreich auch bei anderen Autoren. So schreibt z. B. Kornfield: »Investigation of the dharma [hier: die Gesetze der Realität, Anm. J.S.] means not settling for secondhand knowledge or adopting someone else's opinion. It says, ›I must see for myself what is true.« (Goldstein/Kornfield 1987: 67)

eine Verheißung des Erlöschens des Leidens (Pāli: *nibbāna*; Sanskrit: *nirvāṇa*) gegenüber.

Auch in der Achtsamkeit II bildet sodann der Buddhismus eine und bei Nhat Hanh die entscheidende Quelle. Bei Kabat-Zinn und Kornfield finden sich darüber hinaus starke Züge eines Eklektizismus.⁴² Beide Autoren verweisen häufig auf verschiedene religiöse Traditionen. So schreibt etwa Kabat-Zinn: »Mindfulness [...] lies at the root of Buddhism, Taoism, and yoga, and [...] in the works of people like Emerson, Thoreau, and Whitman, and in Native American wisdom[.]« (Kabat-Zinn 1994: 5) Die vermeintliche Einheit in der Vielfalt der Gestalten wird dabei als eine in der subjektiven Erfahrung zu erfassende gedacht, in der sich das Universelle dem Einzelnen zeigt.⁴³ Der Buddhismus dient als kulturelle Quelle, dessen Kern zugleich als ein universeller Kern gedacht wird. Aber auch hier muss angemerkt werden, dass in der Achtsamkeit II Einsicht in die ›Natur der Dinge‹ konstitutiv ist. Das Weltbild der Achtsamkeit II bestimmt die ›Natur der Dinge‹ etwa als interdependent oder nimmt ein ›wahres Selbst‹ an. Darüber hinaus wird zwar die Verheißung verweltlicht und veralltäglicht, aber nur in dem Sinne einer koexistenten, das Profane und Immanente kreuzenden transzendenten Wirklichkeit. Die Achtsamkeitsströmung enthält also in den ersten beiden Modellen eine transzendente Ordnung: Der Fluchtpunkt dieser beiden Modelle liegt in der Vorstellung einer erreichbaren (Achtsamkeit I) oder bereits vorhandenen (Achtsamkeit II) verzauberten Welt, in die das Selbst eingehen bzw. die es aufdecken kann.

Schließlich werden auch in der Achtsamkeit III von den Autoren Puddicombe und Tan buddhistische Quellen expliziert. Puddicombe erklärt dabei aber das Ziel seines Programms *headspace* wie folgt: »The idea was simple: to demystify meditation[.]« (Puddicombe 2012: 10) Hierin kann der radikalste Versuch gesehen werden, den Buddhismus nur insofern aufzugreifen, als er etwas nützt, d. h. insofern er als effektiv erachtete Meditationspraktiken für die Zwecke der Einzelnen bereitstellt. Bei Tan (2012: 46f.) hingegen wird der Buddhismus als eine Tradition verstanden, die sich der wissenschaftlichen Erforschung nicht nur aussetzt, sondern auch, wie er unter Verweis auf den Dalai Lama angibt, sich von dieser widerlegen lässt. Dass aber

42 | Damit soll gesagt werden, dass der Eklektizismus oder Synkretismus bei Kornfield und Kabat-Zinn im Zentrum stehen, während sich so gut wie in allen anderen Kontexten auch vereinzelte eklektizistische Züge finden lassen, so etwa wenn Nyanaponika (1992: 23, 58, 82) die analytische Psychologie C. G. Jungs anführt.

43 | Auch Kabat-Zinn und Kornfield beziehen sich aber in der Afforderung der Selbst-Autorität wiederum auf den Buddha, den sie wie folgt zitieren: »Be a light unto yourself.« (Kabat-Zinn 1994: xvii; ähnlich Kornfield 1993: 161)

die buddhistischen Quellen explizit – so selektiv und rationalisiert sie auch bei Tan verwendet werden – rezipiert werden, kann nicht ohne den vor allem ab den 1990er-Jahren durch den Dalai Lama populär gewordenen Buddhismus erklärt werden, der gemeinhin als Inbegriff der Friedfertigkeit erscheint und als eine Religion propagiert wird, die der Wissenschaft zugewandt ist (vgl. Mitchell 2012).⁴⁴

Besonders aufschlussreich ist dabei die Position Jon Kabat-Zinns. Kabat-Zinn wird zwar in der vorliegenden Arbeit zur Achtsamkeit II gezählt, gleichwohl hat er mit der Einführung der Achtsamkeit in den psychotherapeutischen und medizinischen Kontext durch sein Programm *Mindfulness-Based Stress Reduction* (MBSR) einen entscheidenden Einfluss auf die Popularisierung der Achtsamkeit als vermeintlich säkulare Meditationspraktiken ausgeübt. Während Kabat-Zinn in der ersten Ausgabe von *Full Catastrophe Living* versucht, die buddhistischen Quellen nicht anzugeben, um, wie er später schreibt, Achtsamkeit dem amerikanischen Mainstream so zugänglich wie möglich zu machen (vgl. Kabat-Zinn 1994: xvii), betont er in seinen späteren Büchern die buddhistischen Quellen (vgl. etwa Kabat-Zinn 1994: xvii, 2005: 134ff.). Auch in der neuen Auflage des Buches wird der Bezug auf den Buddhismus nun expliziert (vgl. Kabat-Zinn 2013a: xlix, lxif.).⁴⁵ Im Nachwort schreibt er sogar:

»MBSR was meant from the beginning to be an experiment to see whether mainstream America and American medicine and health care would be receptive to this transformative and liberative dharma perspective, if framed in a universal vocabulary and within an easily accessible and commonsensical format and idiom. MBSR and its ›cousins‹ [also etwa MBCT, Anm. J.S.] are expressions, however limited they may be in some regards, of the deep wisdom stemming from practices discovered and refined long ago in India and kept alive and refined further over millennia by multiple traditions – mostly but not exclusively Buddhism – in all the civilizations of Asia.« (Ebd.: 603)

Diese Stelle ist dahingehend so zentral, da hier explizit jene Strategie formuliert wird, die buddhistische Lehre oder der in ihr vertretenen Auffassung von der Wirklichkeit

44 | Hier wäre freilich eine Studie aus der Perspektive der *cultural appropriation* anschlussfähig (vgl. ansatzweise Hsu 2016: insbesondere 372; vgl. auch, aber nicht in Bezug auf Achtsamkeit Carrette / King 2005).

45 | Explizit hat Kabat-Zinn auch zusammen mit Williams, einem der Gründer des MBCT, dieses Thema in einem Sammelband mit dem englischen Originaltitel *Mindfulness: Diverse Perspectives on its Meaning, Origins; and Multiple Applications at the Intersection of Science and Dharma* bearbeitet, worin deutlich wird, dass Achtsamkeit im Kontext der buddhistischen Lehre verstanden wird (vgl. Williams / Kabat-Zinn 2013).

– darauf verweist der Begriff *dharma* – in die amerikanische Kultur einzuführen. Dieser Import funktioniert dabei mit der Unterscheidung zwischen einem Buddhismus und seiner vermeintlich im Kern enthaltenden wahren Beschreibung der Wirklichkeit, dem *dharma*, die nicht exklusiv auf den Buddhismus begrenzt sei (vgl. Kabat-Zinn 2005: 136).⁴⁶ So säkular Kabat-Zinns Achtsamkeitsmodellierung zunächst erscheinen mag, Kabat-Zinn lässt nicht den Buddhismus hinter sich, sondern schreibt in verschärfter Form das Programm des buddhistischen Modernismus fort. Der medizinische Kontext ist für Kabat-Zinn ein »dharma gate«, also eine Kultur bzw. ein Kontext, in dem sich der »wahre Kern« des Buddhismus ausdrücken kann (vgl. dazu Braun 2017: 184).⁴⁷ Deutlich wird dies auch in der Umdeutung von Begriffen: So wird bei Kabat-Zinn das Ziel der Achtsamkeitspraktiken mit Heilung (»healing«) oder Akzeptanz angegeben, diese Begriffe werden aber wiederum so spezifiziert, dass sie auf den buddhistischen Einsichtsbegriff verweisen.⁴⁸

Zusammenfassend lässt sich also feststellen, dass das Verhältnis der Achtsamkeitsströmung zu ihren buddhistischen Quellen, die sich ihrerseits bereits als eine historisch spezifische Form des buddhistischen Modernismus erweisen, divergiert. Idealtypisch lassen sich drei verschiedene Verhältnisse bestimmen: zunächst tritt Achtsamkeit prädominant als ein buddhistisches Konzept und ihre Übungsformen als buddhistische Meditationspraktiken hervor, aber der Buddhismus wird lediglich als ein Zugang für die subjektive Validierung aufgefasst (vor allem Achtsamkeit I); dann wird Achtsamkeit als essenzialisierter Buddhismus in neue Kontexte transformiert und dabei durch einen universalisierenden Synkretismus gestützt (vor allem Achtsamkeit II); schließlich tritt Achtsamkeit als ein prädominant psychologisches Konzept auf, das durch selektive Verweise auf einen vermeintlich rationalen Buddhismus flankiert wird (vor allem bei Tan der Achtsamkeit III). Gerade aber in der Achtsamkeit I und II sind zahlreiche buddhistische Lehren konstitutiv, so dass sie das Modell der buddhistischen Verzauberung aktualisieren.

In den nächsten Kapiteln wird nun das Verhältnis der Achtsamkeitsströmung im Hinblick auf zwei der bisher nur schemenhaft behandelten Transformationsprozesse

46 | Eine ähnliche Strategie findet sich auch bei Goenka, wenn er von dem *dharma* als »the universal law of nature« (Goenka 2008: 20) spricht.

47 | Vgl. zu diesem Aspekt auch Brown (2016), der hervorhebt, dass trotz der Rhetorik einer säkularen Achtsamkeit bei Kabat-Zinn buddhistische Konzepte und Praktiken auf das engste verflochten sind.

48 | Vgl. dazu oben, Fußnote 20, S. 110. Für die entsprechende Definition von Heilung vgl. Kabat-Zinn (2013a: 27). Auf diese Umdeutungsprozesse wird weiter unten, S. 199, genauer eingegangen.

präzisiert: ihr Flirt mit den Wissenschaften, ja gar in Teilen ihr Selbstverständnis *als* Wissenschaft, und zum anderen die Aktualisierung des Romantischen in der Achtsamkeitsströmung. Gerade in der Aufdeckung der romantischen Quelle wird auch verständlich werden, weshalb trotz der vorangetriebenen Detraditionalisierung eine Rezeption der buddhistischen Tradition auch in den sich als säkular verstehenden Achtsamkeitsmodellen betrieben wird.

