

Vorwort

Wenn sich Religionswissenschaftler oder Soziologen mit buddhistischer Praxis beschäftigen, kommt es allzu oft vor, dass alles Mögliche entdeckt und erforscht wird, nur nicht das, worum es den Praktizierenden in der Praxis eigentlich geht. Man entdeckt beispielsweise Macht- und Geschlechterverhältnisse,¹ politische und ökonomische Verwicklungen, Hierarchien, institutionelle Eigenarten in Scholastik und Überlieferung, synkretistische Vermischung von Weltanschauungen unterschiedlichen Ursprungs sowie nicht zuletzt Ritualformen in der einen oder anderen kulturspezifischen Brechung. Üblicherweise rückt dabei die Tatsache aus dem Blickfeld, dass die buddhistischen Lehren – wie auch andere spirituelle Traditionen – soteriologische Systeme sind. Der griechische Begriff *σωτηρία* (*sotería*) bedeutet Rettung, Erlösung und Heil.

Der Buddhismus stellt dabei eine besondere Form der Heilslehre dar. Aus einer westlichen Perspektive erscheint sie als eine Soteriologie ohne Gott und findet ihren Ausdruck gleichsam in einer Praxis, die auf die Leere ausgerichtet ist, sofern wir die buddhistische Lehranweisung wörtlich nehmen, alle Phänomene wesensmäßig als leer und essenzlos zu betrachten.

Zudem ist es ein weiterer Fakt, dass die unterschiedlichen buddhistischen Schulen im Westen Zulauf haben und sich in den letzten 30 Jahren mehr oder weniger erfolgreich in Form von Schulungszentren, Meditationshäusern und teilweise auch klosterähnlichen Gemeinschaften institutionalisieren konnten. Ebenso ist feststellbar, dass viele der westlichen Schüler teilweise bereits seit Jahrzehnten mit hohem Engagement und persönlichem Einsatz ihre spirituelle Praxis aufrechterhalten. Ihr Ausgangspunkt, den buddhistischen Lehren Gehör zu schenken, war oftmals eine existenzielle Krise und in den Berichten unserer Gesprächspartner wird deutlich, dass viele von ihnen in der einen oder anderen Form Heilung gefunden haben. Dass die buddhistischen Gemeinschaften im Westen überwiegend durch Laien getragen werden, bestärkt nochmals die soteriologische Motivlage. Denn in der Regel gibt es nur wenige Personen, die als Mönche von den weltlichen Verpflichtungen entlastet sind und es sind keine größeren monetären Verdienstmöglichkeiten innerhalb der buddhistischen Institutionen erwartbar. Die Mehrzahl der Helfer, wie auch die buddhistischen Lehrer arbeiten auf ehrenamtlicher Basis. Durch die engagierte Praxis lässt sich kaum auf unmittelbare Weise weltlicher Gewinn erzielen. Folglich geht es den Ausübenden wohl um ihr Seelenheil.

¹ Der Einfachheit halber nutzen wir in diesem Buch das generische Maskulinum zur Bezeichnung von Akteuren und Gruppen beider Geschlechter, denn die Geschlechterfrage ist nicht Thema dieser Untersuchung.

Worin aber besteht dieses Seelenheil und in welcher Beziehung steht es zu einer Praxis, die beansprucht alle sinnlichen Phänomene als wesensmäßig leer zu betrachten? Findet sich hier lediglich eine Praxis, oder je nach buddhistischem Schulungsweg gar mehrere, unterschiedliche, divergierende Praxen, die möglicherweise auch mit verschiedenen Heilszielen verbunden sind?

Um diesen Fragen nachgehen zu können, haben wir sechs im deutschsprachigen Raum vertretene Schulungswege und die hiermit einhergehenden spezifischen Formen ihrer Praxis auf Basis einer rekonstruktiven Studie untersucht. Im Sinne einer mehrfachen komparativen Analyse wurden dabei sowohl unterschiedliche Phasen und Grade des Engagements betrachtet (so wurden Novizen, mäßig wie auch existenziell engagierte Schüler sowie Langzeitpraktizierende und Lehrer befragt) als auch unterschiedliche Traditionen berücksichtigt. Im Bereich des *Theravāda*-Buddhismus haben wir uns mit den Schülern des *Vipassanā*-Vereinigung e.V. (in der Tradition S. N. Goenkas) beschäftigt sowie mit den Gruppen, die mit Ayya Khema und dem Buddha-Haus Meditations- und Studienzentrum e.V. verbunden sind. Den tibetischen Buddhismus treffend wurden insbesondere der Diamantweg e.V. (Ole Nydahl) und Rigpa Deutschland (Sogyal Rinpoche) berücksichtigt. Um ein Bild von der Landschaft der Zen-Schulen zu erhalten, befragten wir für den *Sōtō*-Zen Schüler der Zen-Vereinigung Deutschland e.V. (Ludger Tenbreul) sowie Praktizierende der *Rinzai*-Tradition in der Dharma-Nachfolge von Rei Shin Bigan Roshi.

Anstatt essentialistisch zu fragen, *was* westlicher Buddhismus *ist* und wie sich seine Ausprägungen und Erscheinungsformen typisieren lassen, stand für uns die originär praxistheoretische Fragestellung im Vordergrund, *wie* die unterschiedlichen Formen des westlichen Buddhismus als institutionalisierte Schulungswege und individuell gelebte Praxis durch soziale und gemeinschaftliche Praktiken hergestellt werden. Dabei sind wir von einer reflexiven und sich wechselseitig konstituierenden Beziehung zwischen Lehrsystem, den in gemeinschaftlicher Praxis induzierten Erfahrungen und der jeweiligen Institutionalisierungsform der Schulungswege ausgegangen. Entgegen der üblichen Selbststilisierung als erfahrungsorientierte Spiritualität wird damit die buddhistische (Selbst-)Erkenntnis in mehrfachem Sinne als ein zugleich gemeinschaftlich wie auch gesellschaftlich eingebettetes Phänomen betrachtet. Der entscheidende Punkt ist, dass wir hierbei weiterhin darauf Wert gelegt haben, immer auch den soteriologischen Eigenanspruch der buddhistischen Lehren im Blick zu behalten.

In diesem Sinne mussten wir uns nicht zuletzt auch der Frage der Erleuchtung stellen, also dem expliziten Heilsziel der buddhistischen Lehren, ohne dieses in naiver Weise mit einem Seinszustand oder einer bestimmten phänomenalen Erfahrungsqualität zu verwechseln. Denn

VORWORT

wenngleich die buddhistischen Lehren in ihrer Selbstbeschreibung eine universelle Erfahrungsebene betonen, die unterhalb des sprachlich zu verortenden Sinns basiert ist, kann die soziologische Gegenbeobachtung entdecken, dass Erfahrung innerhalb der Schulungswege weiterhin sinnhaft interpretiert ist und daher nur retrospektiv als Erfahrung angeeignet werden kann. Die mystische Dimension der Erleuchtung ist damit immer auch als *komunikatives* Phänomen anzusehen, das kontrafaktisch zur Erlebbarkeit und Realisierbarkeit durch die westlichen Adepts eine wichtige Rolle in der soteriologischen Sinnbestimmung einnimmt.

Als Ergebnis liegt nun zum ersten Mal eine umfassende rekonstruktive Studie vor, welche den Eigenanspruch der buddhistischen Praxis berücksichtigt, ohne jedoch dabei vorschnell Theorie und Praxis zu verwechseln. Die Landkarte ist nicht das Gebiet und der Pfad nicht derjenige, der auf ihm wandert. Aber ohne Karte gibt es keinen Pfad, dessen Begehen sich lohnen würde, ebenso wäre es unmöglich zu erfahren, dass Weg und Ziel eins werden können, wenn man sich nicht auf den Weg begibt.

Daher soll mit diesem Buch der Blick zunächst mit besonderem Augenmerk auf die soteriologische Vision der buddhistischen Schulen darauf gelenkt werden, was Schüler und Lehrer hieraus konkret machen. Hierdurch entsteht zum ersten Mal ein umfassendes Bild westlicher buddhistischer Spiritualität in ihren unterschiedlichen Schattierungen. Drei weitere, kleinere Bücher sollen folgen, in denen das Augenmerk stärker auf die Besonderheiten der einzelnen Schulen, die Beziehung von Tradition und Modernität sowie die unterschiedlichen Modi der Adaption an Systeme buddhistischer Spiritualität gerichtet werden soll.

An dieser Stelle möchten wir zunächst der Deutschen Forschungsgemeinschaft für die Finanzierung des dieser Monografie zugrunde liegenden Forschungsprojektes danken. Darüber hinaus gebührt Odilia Plietker Dank, nicht zuletzt für ihre große Hilfe für den Zugang zum Feld und die eine oder andere Hilfestellung, die nötig war, um die für den Außenstehenden in Sinn und Dynamik oftmals nur schwer nachvollziehbaren Praxen des tibetischen Buddhismus besser verstehen zu können. Insbesondere möchten wir hier nachdrücklich Selma (Ulrike) Ofner danken, die erst später als wissenschaftliche Mitarbeiterin zu unserem Projekt gestoßen ist. Mit ihrer ebenso sensiblen wie erfahrenen Interviewführung sind einige der für dieses Buch zentralen Interviewgespräche zustande gekommen. Außerdem danken wir ihr für ihre kontinuierliche kulturwissenschaftliche Unterstützung und Kritik dieses Buchprojekts. Wir danken Juliane Slotta für ihre ebenso sprachsensible wie gründliche Lektoratsarbeit. Ebenfalls ist hier Tabea Rossol und Juliane Schell zu danken, die als studentische Hilfskräfte das Projekt an verschiedenen Stellen unterstützt haben.

Vor allem möchten wir jedoch den vielen Interviewpartnern danken, die uns allesamt wichtige Einblicke in ihr spirituelles Leben gegeben

haben und auch in aller Offenheit mit uns über ihre Krisen gesprochen haben. Vor den Gesprächen sagten wir zu, dass wir in allen Darstellungen sowohl ihre Anonymität wahren,² als auch in der Analyse eine wertschätzende Sprache verwenden werden. Wir danken hier nochmals ausdrücklich für das uns entgegengebrachte Vertrauen.

² Um insbesondere bei den ausführlichen Fallanalysen die Anonymisierung sicherzustellen, sind Namen, Orte und teilweise auch andere Erkennungsmerkmale verfremdet worden.