

Einleitung

„Nach der Begegnung mit dem Absurden ist alles erschüttert. Diese Vorstellung ‚ich bin‘, meine Art zu handeln, als hätte alles einen Sinn (selbst wenn ich gelegentlich sage, dass nichts Sinn habe), all das wird durch die Absurdität eines möglichen Todes auf eine schwindelerregende Weise Lügen gestraft.“

Albert Camus (2013, S. 70).

„Die Lösung des Problems des Lebens merkt man am Verschwinden dieses Problems. (Ist nicht dies der Grund, warum Menschen, denen der Sinn des Lebens nach langen Zweifeln klar wurde, warum diese dann nicht sagen konnten, worin dieser Sinn bestand?)“

Ludwig Wittgenstein (1990, Proposition 6.521).

Jede tiefe Auseinandersetzung mit dem westlichen Buddhismus muss von Anfang an einen für die weiteren Überlegungen zentralen Aspekt berücksichtigen. Und zwar besteht mit den Worten Luc Ferrys die „Achillesverse“ des Buddhismus darin, den „Sinn des Lebens“ darin zu sehen, „zu einer Weltsicht zu gelangen, in der die Frage nach dem Sinn verschwindet“ (Ferry 1997, S. 32).

Nibbāna (*Pāli*; Sanskrit: *nirvāna*), die soteriologische Vision des Buddhismus, scheint auf den ersten Blick eine eher befreindliche Perspektive der Befreiung zu vertreten, die sich positivsprachlich nicht so recht fassen lässt, sondern zunächst an dieser Stelle mit „Verlöschen“³ übersetzt wird.⁴ Als ebenso kontraintuitive Konzeption erscheint die buddhistische Lehre des Nicht-Selbst, der Unpersönlichkeit (*anattā*), die besagt, dass die eigentliche Befreiung des Menschen in der Einsicht und Auflösung der Ich-Illusion liegt, sodass letztlich „niemand“ ins *nibbāna* eingeht.

³ Im *Pāli-English Dictionary* heißt es: „The meanings of *nibbāna* are: 1. the going out of a lamp or fire (popular meaning). 2. health, the sense of bodily wellbeing (probably, at first, the passing away of feverishness, restlessness). 3. The dying out in the heart of the threefold fire of *rāga*, *dosa* & *moha*: lust, illwill & stupidity (Buddhistic meaning). 4. the sense of spiritual wellbeing, of security, emancipation, victory and peace, salvation, bliss“ (Davids/Stede 1992, S. 362).

⁴ Es wundert deshalb nicht, dass die buddhistischen Lehren in der frühen europäischen Rezeption (man denke etwa an Arthur Schopenhauer) mit einer eher depressiven Konnotation verbunden werden. Eine solche Interpretation steht jedoch in starkem Widerspruch zur Auffassung nahezu aller bestehenden buddhistischen Schulen, die *nibbāna* als etwas absolut Positives ansehen (King 1964, S. 89f.).

Gerade in Kombination mit der altindischen Wiedergeburtslehre wirken solche Aussagen unsinnig, schwer verständlich oder paradox. Es hat den Anschein, dass sie auf ein „Dahinter“ verweisen, auf eine Weisheit oder Wahrheit, über die man nicht sprechen kann, bzw. die nur der verstehen kann, der sie selbst erfahren hat.⁵

Vor allem in den traditionellen buddhistischen Ländern hat sich bislang nur eine kleine Anzahl von Menschen gefunden, die an der Verwirklichung der Lehre des Nicht-Selbst, also an der mystischen Dimension des Buddhismus interessiert sind. Die große Mehrheit der Buddhisten hat in Bezug auf die Rezeption der buddhistischen Lehren einen eher religiösen Modus gewählt und sich vorrangig mit der Rezitation von segenbringenden Texten und dem Vollzug von Ritualen beschäftigt, die Erfolg und Glück in diesem und im künftigen Leben versprechen. Dementsprechend hat sich in den buddhistischen Gemeinschaften eine Aufgabenteilung ergeben. Die buddhistischen Laien widmen sich nicht der Erleuchtung, sondern folgen dem Glauben, durch gute Taten (insbesondere mittels Spenden an die Mönche) ihr Schicksal zum Besseren wenden bzw. im künftigen Leben eine bessere Wiedergeburt erlangen zu können. Zudem ist ein nicht unerheblicher Teil der Mönche mit scholastischen und rituellen Aufgaben betraut (etwa der Pflege und Kommentierung der kanonischen Texte und dem Vollzug von Segens- und Begräbnisritualen).

Auch im buddhistischen Klerus beschäftigt sich nur eine Minderheit (etwa die Waldmönche in Sri Lanka und Thailand) vorrangig mit der meditativen Schulung, die auf die Erlangung von *nibbāna* zielt.

Im Gegensatz dazu präsentiert sich der *Buddhismus im Westen* vornehmlich als eine Laienbewegung, deren Akteure eher an Meditation und individueller spiritueller Erfahrung oder Erlösung interessiert sind denn am Vollzug volkstümlicher Rituale oder am intensiven Studium altindischer Schriften.⁶ Im Kontext der *Buddhist Studies* ist viel über das Spannungsverhältnis zwischen dem traditionellen, ethnischen Buddhismus und den westlichen Konvertiten geforscht und geschrieben worden.⁷

⁵ Eward Conze schreibt entsprechend: „Für alle diejenigen aber, die noch nicht bis zum Nirwana gelangt sind, muß der Glaube an eine Individualität so naheliegend erscheinen, daß sie das Vorhandensein einer objektiven Grundlage dafür als sicher annehmen. Dies war die schwächste Stelle der buddhistischen Ausrüstung, und das Problem hat buddhistische Theoretiker zu allen Zeiten beunruhigt. Der ketzerische Glaube an ein Selbst drang sogar in die Reihen des Ordens selbst ein.“ (Conze 1983, S. 161)

⁶ Die textkritische Exegese kanonischer Schriften wird eher an universitären indologischen, tibetologischen und japanologischen Instituten kultiviert als in den von uns untersuchten Schulen des westlichen Buddhismus. Hier werden die Texte vielmehr ausschnittsweise im Kontext einer Belehrung vorgestellt und mit Blick auf die Bedeutung für die spirituelle und meditative Praxis interpretiert.

⁷ Siehe etwa Gregory (2001), Numrich (1996; 2003), Prebish (1999; Prebish/Tanaka 1998), Seager (1999), Williams (1999), McMahan (2004; 2008), Gombrich (1983) und Bechert (1984).

Dabei zeigt sich übergreifend als bemerkenswerte Pointe, dass der moderne Buddhismus zunächst vor allem von westlich ausgebildeten indigenen Eliten der asiatischen Kolonien als religiöse und philosophische Gegenbewegung zur christlichen Dominanz in Stellung gebracht wurde. Auf dem Chicagoer Weltparlament der Religionen konnte ein solchermaßen direkt an die aufgeklärte Moderne anschließender Buddhismus im Vergleich zum Christentum als die vernünftigere und mit wissenschaftlichen Werten eher zu vereinbarende Konzeption auftreten.

Die magischen und religiösen Anteile des Volksbuddhismus wurden damit gleichsam links überholt in Richtung eines „globalen Buddhismus“ (Baumann 2001). Als paralleler Zweig der Rezeption entstand mit der theosophischen Gesellschaft eine Bewegung, die im Sinne einer *philosophia perennis*⁸ die Suche nach einer religionsübergreifenden Wahrheit in den Vordergrund stellte und zunächst aus einer esoterischen Perspektive Anschluss an buddhistisches Denken suchte.⁹ Gerade dem gebildeten Publikum, das auch in kultureller Hinsicht immer mehr mit den protestantischen und katholischen Religionsangeboten haderte, erschien das Gedankengut der Buddhahre mehr als interessant.

Unter diesen Rezeptionsbedingungen verwundert es nicht, dass die ersten Europäer, die als buddhistische Mönche und Nonnen in Asien ordinierten, vor allem Kontakt zu den wenigen Klöstern suchten, in denen die meditative, auf Erleuchtung ausgerichtete Schulung im Vordergrund steht.¹⁰ Schließlich begannen in den 1970er Jahren vermehrt buddhistisch ausgebildete westliche Lehrer sowie eine Reihe asiatischer Meditationslehrer, Meditationsschulen in Westeuropa und den USA aufzubauen, die primär an ein Laienpublikum gerichtet waren.

Auf diese Weise erschien der Zen-Buddhismus, der im Kontext des japanischen *Amitābha*- und *Nichirin*-Buddhismus im eigenen Land eher ein Schattendasein führte, im Westen als zentraler Repräsentant des *Mahāyāna*-Buddhismus. Homolog zeigte sich für den *Theravāda*-Buddhismus eine recht überschaubare Gruppe burmesischer und thailändischer Mönche als das Nadelöhr der Vermittlung der *Vipassanā*-Meditation, wie sie im 20. Jahrhundert zum ersten Mal auch Laien gelehrt wurde.¹¹ Für den tibetischen Buddhismus stellt sich die Situation zwar ein wenig anders dar, doch auch hier entwickelte sich im Kontext der tibetischen Exilgemeinden in den 1960er und 1970er Jahren

⁸ Siehe hierzu später – auch im Anklang an buddhistisches Denken – Huxley (1987).

⁹ Aus dem Umkreis der theosophischen Gesellschaft wurden später viele Übersetzungsarbeiten aus dem Altindischen geleistet. Man denke hier etwa an die personellen Verbindungen zur *Pāli*-Text-Society.

¹⁰ Für den deutschsprachigen Raum sind hier zu erwähnen: Anton Guth (Nyānatiloka), Fritz Hungerleider, Karl Seidensticker, Siegmund Feniger (Nyānaponika), Ilse Kussel (Ayya Khema), Ernst Lothar Hoffmann (Anagarika Govinda).

¹¹ Man denke etwa an Ledi Sayadaw als Schlüsselfigur.

eine starke Orientierung am breiten westlichen Laienpublikum. Diesem wurden meditative Praxisanweisungen gelehrt – und zwar selbst die vermeintlich geheimen tantrischen Belehrungen^{–12} wohingegen die Laien in der traditionellen tibetischen Gesellschaft üblicherweise nicht in Meditation unterrichtet wurden.

Nach der Überwindung einiger Anfangsschwierigkeiten (man denke etwa an falsche Erwartungen gegenüber den asiatischen Heilmethoden und den kulturellen Clash zwischen einer libertären westlichen Gesellschaft und den autoritären monastischen Haltungen) konnte sich eine Reihe unterschiedlicher buddhistischer Schulen im Westen etablieren – und zwar sowohl in Hinblick auf die Doxa (d. h. in Referenz auf einen Kanon relevanter Lehren) wie auch in Bezug auf die Ausbildung von Lehrern (also der Sicherung der sogenannten Dharma-Nachfolge). Da eine Vielzahl westlicher Adepten der Meditations- und Schulungspraxis mittlerweile seit 20 bis 30 Jahren anhängt, konnte in einigen Schulen eine tragende Trias aus Anfängern, ökonomisch abgesicherten Langzeitpraktizierenden und Lehrerpersönlichkeiten entstehen.¹³ Viele Gruppen verfügen inzwischen auch über selbst finanzierte Zentren. Sowohl in Hinblick auf die ökonomische Basis als auch auf die Reproduktion der personellen Struktur scheint eine hinreichende Stabilität aufgebaut worden zu sein, sodass wir nunmehr durchaus von einer erfolgreichen Institutionalisierung des Buddhismus im Westen sprechen können.

Zusammengefasst treffen wir in Hinblick auf die Geschichte der spirituellen oder religiösen Transmission der buddhistischen Lehren auf die denkwürdige Bewegung, dass die Praxis ihres (vermeintlich) spirituellen Kerns in den buddhistischen Ursprungsländern zunächst auf wenig Resonanz stieß, woraufhin sie im 20. Jahrhundert vor allem durch westliche Laienschüler reaktualisiert wurde, was den einschlägigen Klöstern im asiatischen Kontext wieder zu Auftrieb und Bedeutung verhalf.¹⁴

Wenngleich die frühen Begegnungen des Westens mit dem Buddhismus stark durch protestantische Denkweisen geprägt zu sehen sind (McMahon 2008; Baumann 1997) und die spätere erfahrungsorientierte Rezeption insbesondere durch die Gegenkulturen der 1960er Jahre beeinflusst wurde,¹⁵ zeigt sich heute deutlich, dass der westliche Buddhismus nicht

¹² Siehe etwa Günther/Trungpa (1975) sowie Trungpa (1992).

¹³ Langzeitpraktizierende übernehmen üblicherweise spezifische Dogmen der buddhistischen Lehre (Phillips et al. 2009), sodass hier, wie auch Phillips/Hayden (2005) für Australien feststellen, eher eine Rückkehr zu einem traditionalen Stil des religiösen Engagements zu beobachten ist, der sich erheblich vom „new age style“ einer individualisierten Populärreligion unterscheidet.

¹⁴ Der tibetische Buddhismus stellt hier erneut einen Sonderfall dar, wobei jedoch auch hier gilt, dass die Exilklöster hoher Lamas in Sikkim, Bhutan, Indien und Nepal wohl nur mit westlicher Unterstützung überleben können.

¹⁵ Siehe als Repräsentant dieser Bewegung den Whole Earth Catalog und als gelungenes Beispiel seiner kulturhistorischen Aufarbeitung Diederichsen/Franke (2013).

einfach als eine Variante westlicher Kultur – etwa im Sinne einer individualisierten *New Age-Spiritualität* – verstanden werden kann (vgl. Knoblauch 1989). Dass man den westlichen Buddhismus mit Robert Sharf (1995) durchaus als eine spirituelle Neuerfindung (oder Wiederentdeckung) betrachten kann, die nur bedingt an die buddhistischen Traditionen der asiatischen Länder anknüpft, steht nicht im Widerspruch zu der Tatsache, dass gerade auch unter westlichen Schülern ein Zugang zur ursprünglichen soteriologischen Vision des Buddhismus im Sinne einer Rückkehr zu den Quellen gesucht wird.¹⁶

Die vorangegangenen Ausführungen zeigen auf, dass der westliche Buddhismus als zeitgenössische Bewegung komplexe kulturelle Lagerungen in sich vereint und dabei in seinen dominanten Formen weder einseitig der aufnehmenden Kultur des westlichen Individualismus zugerechnet noch naiv als die Fortführung traditioneller buddhistischer Lehren verstanden werden kann. Wie in einer Reihe empirischer Studien deutlich wird (s. etwa Finney 1991; McKenzie 2011; Scherer 2009), finden innerhalb der unterschiedlichen Schulen elaborierte Aushandlungsprozesse statt, wie eine gewissermaßen authentische Lehrtradition vor dem Hintergrund spezifischer westlicher Bedürfnislagen auszusehen hat und wie diese hergestellt werden kann. Auch wenn man mit Sharf (1995) den modernen Buddhismus gerade in Hinblick auf seine Erfahrungsorientierung per se als eine soziale Konstruktion jüngeren Datums betrachten kann, bleibt für die Adepen eines spirituellen Weges die Frage der „richtigen“ Konstruktionen trotzdem virulent, weil sich aus der emischen Perspektive ein soteriologisches System nicht nur als soziale Konstruktion darstellen kann. Für die jeweiligen Anhänger bleiben die Fragen nach den Qualitäten des Lehrers und der praktizierenden Gemeinschaft unhintergehbar, was nicht zuletzt auch anhand der jüngeren Diskussionen um die verstörenden Konsequenzen moralischen Fehlverhaltens buddhistischer Lehrer deutlich wurde (s. etwa Coleman 2002, S. 139ff.).

Insgesamt ist festzuhalten, dass es wenig Sinn macht, generell und in einem ahistorischen Sinne von *dem* Buddhismus zu sprechen, vor allem weil sich die drei hauptsächlich im Westen verbreiteten Traditionen (Zen, tibetischer Buddhismus und *Theravāda-Buddhismus*) und deren

¹⁶ Gleichzeitig dringen aber buddhistische Denkfiguren sehr wohl auch in die westliche Populärkultur ein. Sei es in Form von Hollywoodfilmen und Pop-Avantgardisten (Seager 1999, S. 33ff.), der Integration von meditativen Praktiken in therapeutische Settings (Baer 2006; Kabat-Zinn 2003; Weiss/Harrer 2010), Massenveranstaltungen mit dem Dalai Lama oder einfach nur durch die Attraktivität der Buddhafigur als Werbeträger – Buddhismus ist populär, erscheint im Vergleich zum Christentum und Islam als die sympathischere Religion (siehe Maher et al. 2008; für Deutschland siehe George et al. 1996) und gewinnt an gesellschaftlichem Einfluss. Wuthnow und Cadge (2004) schätzen auf Basis einer empirischen Untersuchung, dass jeder achte Amerikaner bereits Kontakt mit dem Buddhismus hatte oder von ihm beeinflusst wurde.