

Morgenlicht über dem Abendland

Hans-Günter Wagner

Morgenlicht über dem Abendland

Der Buddhismus im Westen
zwischen Vernunftreligion
und Guru-Kult



Matthes & Seitz Berlin

Inhalt

I. Einführung 9

II. Vielfalt und Wandlungen der buddhistischen Lehre 19

Buddhismus im Westen: die ambivalente
Rezeption einer vielgestaltigen Tradition 19

Der Buddhismus: *eine* Religion (und wenn ja,
wie viele) oder eher eine Philosophie, Lebenskunst
oder praktische Ethik? 44

III. Wege in den Westen 61

Geholt und gerufen: Der Dharma kam nicht aus
eigenem Antrieb in den Westen 61

»The Light of Asia« mit großem Schattenwurf:
Buddhismus in den USA und Europa 80

Ausbreitungsgeschichte des Buddhismus
im deutschsprachigen Raum 89

IV. Begegnung mit Wissenschaft und westlichem Denken 117

Nicht-Dualität und Widerspruch – Wahrheitssuche und
Erlösung: Buddhismus und westliches Denken 117

Religion im Gewand einer Wissenschaft? – Buddhismus und die Erkenntnismethoden moderner Wissenschaften 129

Buddhismus und die »letzten Fragen« der westlichen Philosophie und Religion 158

»Vom Geist gehen die Dinge aus« – Buddhismus, Psychologie und Neurowissenschaften 199

V. Der Buddhismus, das Weibliche und der Sex 231

Maya-Gebärerin und fürsorgliche Mutter, keusche Nonne und tantrische Lustgefährtin: die Frau im Buddhismus 231

Tantra und die »geheimen Lehren« 236

Warum ist gerade der tantrische Buddhismus im Westen so populär? 245

Der Ursprung der Welt – Buddhismus und Sexualität 250

Ein lange unterdrücktes Thema: sexueller Missbrauch in buddhistischen Gemeinschaften im Westen 256

VI. Divergierende Akkulturationsstrategien 275

Die Macht der Thaumaturgen 275

Säkularer Buddhismus: die angemessene Form des Dharma für den Westen? 290

Ist der »rebellische Zen« der wahre Buddhismus für den Westen? 300

Pharmakologisch induzierte Erleuchtung: der psychedelische Buddhismus 308

Buddhismus und Neoschamanismus 332

»Ein Selbstbedienungsladen für Sinnsucher« –

Buddhismus als reine Wellnesslehre 337

VII. Perspektiven eines westlichen Buddhismus 347

Status quo und Prognosen für die Zukunft

des Buddhismus im Westen 347

Auf dem Weg zu einem postguruistischen Buddhismus? 360

Anhang 377

Anmerkungen 379

Chronik wichtiger Ereignisse in der Verbreitungsgeschichte
des Buddhismus im Westen 447

Glossar buddhistischer Namen und Begriffe 453

Übersicht über die »Fahrzeuge« des asiatischen Buddhismus 465

Literatur 466

Weitere Quellenhinweise 490

Dank 493

I.

Einführung

Der Buddhismus scheint heute überall präsent zu sein: Buddhistische Meditationslehrer locken mit »wahrer Freiheit«¹ und Terrakotta-Buddhas konkurrieren mit rotzipfelmützigen Zwergen um die Hegemonie in den Vorgärten. Abgelegene Häuser der Stille warten auf die ernsthaft Praktizierenden, religiöse Massenveranstaltungen in großen Stadien locken Tausende an, während kleine Meditationsgrüppchen in gemütlichen Wohnzimmern üben. Es finden sich weise und gütige Meister ebenso wie gestrauchelte Gurus, buddhistische Motive als Tätowierungen genauso wie kostbare Kunstobjekte in Museen und Galerien – die Erscheinungsformen dieser alten asiatischen Religion im Westen sind vielfältig. Wer etwas tiefer bohrt, entdeckt Facetten eines nuancenreichen Innenlebens: Mystische Ritualpraktiken stehen neben einem rationalen Diskurs, wunderbare Buddha-Paradiese haben ihren Platz neben einem form- und sprachlosen Nirvana, eine wortreiche und überbordende Scholastik bildet den Gegenpol zu einer eher schlichten Poesie der Stille. Auch das buddhistische Schrifttum scheint für jeden etwas bereitzuhalten: hier die oft bunten Traktate der vielen Zentren und Grüppchen mit lächelnden Gesichtern glücklicher Menschen wie aus der Zahnpasta-Werbung, begleitet von heilsverheißenden Texten, dort die wissenschaftlich ausgerichteten Arbeiten, verfasst von kritischen Vertretern der Lehre, die als säku-

lare oder traditionsübergreifende Buddhisten nach Kompatibilität mit dem westlichen Denken suchen und den Buddhismus in einer Weise präsentieren, dass er auch Europäern und Amerikanern verständlich ist und von ihnen akzeptiert werden kann. Und dazwischen liegen Dutzende von Stufen und Schattierungen eines breitgefächerten Panoramas.

Um diese Vielfalt zu ordnen und nach Ursprüngen und Traditionen, nach Zielen und Praktiken oder nach Doktrinen und institutionellen Strukturen zu kategorisieren, gibt es eine Reihe von Ansätzen, und noch weit mehr als die hier umrissenen sind denkbar. Zwischen den Polen eines rationalen, eines wellness- und eines guruistisch-mystisch orientierten Buddhismus lässt sich jedoch anschaulich nicht nur die Bandbreite der buddhistischen Lehre und religiösen Praxis darstellen, sondern auch deren Entwicklungsdynamik, hat doch insbesondere die Dichotomie von Rationalität und Mythos die Entwicklung dieser Religion von Anfang an bestimmt. Der historische Buddha Shakyamuni stellte die Mystik und Metaphysik des Brahmanismus infrage, wobei er rational argumentierte und allerlei Unhaltbares verwarf, gleichzeitig akzeptierte er zahlreiche mystische Überzeugungen der Menschen seiner Zeit – eine tolerante Haltung, die viele buddhistische Schulen bis heute prägt und damals eine Reihe von Fragen aufwarf: Wo kann in der alles durchdringenden und unablässig gegenwärtigen Vergänglichkeit Platz für eine ewig wählende Seele sein, wie die Hindu-Religionen es bis heute lehren, und warum sollte gerade diese als Einziges im Universum unvergänglich sein? Wo ist die Rechtfertigung für das Kastensystem, wenn doch alle Wesen in ihrem innersten Kern gleich sind?

Verbunden mit einer Kritik an den herrschenden Tieropfern und sinnlosen Ritualpraktiken machte Shakyamuni sowohl strenge Logik als auch tiefe Empathie gegen die Macht mythologisch legitimierter Institutionen geltend. Jedoch war er nicht der idealtypische Vertreter einer kalten Vernunft gegen die nählende Wärme des Mythos. Die Götterwelten und die Wiedergeburtstheorien der Hindu-Religionen ließ er nicht nur gelten, sondern er integrierte sie zugleich in sein eigenes Lehrgebäude. Sicherlich nicht bloß, weil es sich um die

akzeptierten Glaubensvorstellungen seiner Zeit handelte, die in der Bevölkerung tief verwurzelt waren, sondern weil er sehr wohl wusste um die Begrenztheit aller Aussagen der Vernunft, wenn die Sphären der sinnlichen Wahrnehmung und des allgemeinen Konsenses erst einmal überschritten werden. So hat das Wechselspiel von Vernunftbezug und mystischer Schau die Entwicklung des Buddhismus von Beginn an maßgeblich geprägt. Es ist geradezu ein konstituierendes Element dieser Religion. Die Versprachlichung sakraler Erfahrung ist ein schwieriges Unterfangen. Wenn Menschen über ihre spirituellen Erlebnisse sprechen, dann klingt das mitunter befremdlich, nicht selten unglaublich. Wo die blumigen Berichte der Erfahrung des Wunderbaren nicht blanken Neid auslösen, da wirken sie auf Außenstehende oft unfreiwillig komisch, wenn nicht gar abstoßend. Im frühen Buddhismus – ebenso wie in den späteren Schulen des chinesischen Chan- und des aus ihm hervorgegangenen japanischen Zen-Buddhismus – war die Beschreibung tiefster innerer Erfahrung daher nicht ohne Grund verpönt. In der rein meditativen Schau höchster Wirklichkeit mussten alle Worte verstummen. Allein das vollständige Schweigen galt als Manifestation höchster Erleuchtung.

Weil der Buddhismus ursprünglich keinen Bekehrungs- oder Missionsauftrag kennt, blieb er über Tausende von Jahren auf den asiatischen Raum beschränkt. Das änderte sich erst, als vor rund zweihundert Jahren die Lehre des Buddha, zumeist über Händler und katholische Missionare, im Westen ankam. Sporadische Kontakte hatte es zwar auch in früheren Jahrhunderten immer wieder gegeben, doch erst im 19. Jahrhundert fand der Buddhismus in Europa und Amerika neue Laienanhänger und auch Ordinierte. Diesen frühen Konvertiten, die allein aufgrund des Studiums alter Texte zum Buddhismus fanden, folgten bald die Theosophen, die direkte Kontakte zu asiatischen Meistern pflegten. Das Neue und Fremde der Lehre führte zu vielen anfänglichen Missverständnissen, die bis heute das Bild des Buddhismus prägen. So erscheint eine Lehre, die von den frühen europäischen Buddhisten in ihrem innersten Kern als rational aufgefasst wurde, heute mit dem Nimbus des Mystischen und Esoterischen umhüllt.

Tatsächlich hat der Buddhismus in seiner zweieinhalbtausendjährigen Geschichte sehr viele Prägungen erfahren, und zwar so unterschiedliche und zahlreiche, dass vieles von dem, was man über ihn behauptet, unter Verweis auf andere Quellen infrage gestellt werden kann. Im Rahmen seiner Rezeption in westlichen Gesellschaften entfaltet sich heute eine sehr eigene Dynamik, die einerseits diese alte Lehre folkloristisch und romantisierend aufgreift – und dabei zahlreiche Anhänger in den Sog der tibetischen und japanischen Schulen zieht – und andererseits entsteht durch die Konfrontation mit dem westlichen Denken auch etwas gänzlich Neues. Verbindungslinien und Übereinstimmungen treten hervor, die früher kaum erkennbar waren. Gleichzeitig erweisen sich vermeintliche Ähnlichkeiten mit dem westlichen Denken bei genauerem Hinsehen und vertiefter Kenntnis der Lehren und Erscheinungsformen des Buddhismus als in Wirklichkeit grundlegende axiomatische Differenzen.

Dieses Buch analysiert verschiedene Facetten der Entwicklung des Buddhismus im Westen. Kontroverse Auffassungen sind unvermeidlich. Die Identifizierung von Widersprüchen und deren Entfaltung ist selbst eine der großen Triebkräfte von Erkenntnis. Viele der ersten europäischen Konvertiten sahen mit der Ankunft des Buddhismus das große Morgenlicht über dem Abendland aufziehen. Auf all das, was die europäische Philosophie an ungelösten Fragen hinterlassen hatte, auf alle Zweifel, die das Christentum nicht auszuräumen vermochte, und auch auf die existenzialistische Sinnkrise des 19. Jahrhunderts, die Nietzsche mit dem »Tod Gottes« eingeläutet hatte, wurden – *ex oriente lux* – Antworten erwartet. Diese Antworten blieben zwar fast alle aus, aber die tiefgründige Lehre und ebenso die meditative Praxis des Buddhismus ließen manche der Fragen verschwinden, und vielleicht liegt darin der problemlösende Beitrag.

Große Hoffnungen lasten auf dem Buddhismus im Westen. Heute tritt neben die Heilserwartung bei vielen Buddhismus-Interessierten vor allem die Frage, inwieweit diese Religion wenigstens zur Lösung der individuellen und ganz konkreten Lebensprobleme hilfreich sein könne. Andere wiederum interessieren sich dafür, ob und wenn ja welchen Beitrag der Buddhismus bei der Bewältigung der globalen

Herausforderungen der Menschheit leisten kann. Rund zweihundert Jahre nach seiner Ankunft verläuft die Rezeption des Buddhismus in westlichen Kulturen heute zwischen den Polen Säkularisierung und Sektierertum, zwischen inbrünstiger Gläubigkeit und fragendem Zweifel, zwischen Esoterik und Wissenschaftsorientierung. Obwohl heute das Säkulare immer mehr Elemente des Religiösen verdrängt, sind die Lebensprobleme noch immer ungelöst und die Menschen suchen weiterhin nach Transzendenz. So bleibt, wie Jürgen Habermas einmal feststellte, die Religion der »Pfahl im Fleisch der Moderne«.² Kann in einer Welt, in der die Vorstellung einer durch Gott oder die kosmische Ordnung verbürgten Harmonie und Gerechtigkeit erschüttert wurde, wo religiöse Überzeugungen erodieren und gleichzeitig die Moderne allein die Fallibilität diskursiver Willensbildung zu bieten hat, kann in einer solchen Welt vielleicht der Buddhismus mit seiner (in den Ursprüngen) metaphysischen Abstinenz und praktischen Übung des Mitgefühls und der Achtsamkeit eine Ergänzung oder gar ein Korrektiv zu einer »kognitivistischen Moral«³ globalisierter Gesellschaften liefern? Das wäre ein sehr hoher Anspruch. In seiner bisherigen Ausbreitungsgeschichte im Westen scheint er ihm (noch) nicht gerecht geworden zu sein, zu sehr taumelt er zwischen einem neuen Denken, einer mitfühlenden Lebenspraxis und bizarren, sektoiden Formen religiöser Kultbildung und Ritualpraxis. Noch ist nicht klar, wohin die Reise gehen wird. Während die säkularen Kräfte innerhalb des westlichen Buddhismus auf eine stärkere Orientierung an Lebenswelt und Gesellschaft drängen, fürchten die Traditionsbewahrer vor allem den Verlust der »Reinheit und Authentizität« der Überlieferungslinie, in die sie sich stellen.

Meine Darstellung des westlichen Buddhismus ist ein Ein-Mann-Projekt und damit unvermeidlich selektiv, ich habe mich für eine polarisierende Darstellung entschieden, um die in buddhistischen Kreisen verbreitete Tendenz zum Schönfärben, zum naiven Harmonisieren und Zukleistern von Widersprüchen aufzubrechen. Idealtypische Konstruktionen sind zwar oft hilfreich, laufen aber Gefahr, zu realitätsfernen Stereotypen zu werden. Griffige Formeln erfassen eine Sache meist nicht hinreichend, dennoch ist es sinnvoll, nach Strukturen

und wiederkehrenden Mustern zu suchen. Obwohl es manch gläubigem Anhänger der Lehre auf den ersten Blick so erscheinen mag, kritisiert dieses Buch weder wesentliche Inhalte der buddhistischen Lehre noch die religiöse Praxis der Mehrzahl der heutigen Buddhisten. Vielmehr will es zu einem neuen Nachdenken über den Buddhismus anregen und Brücken bauen zwischen Gebieten, die bisher durch tiefe Gräben getrennt erscheinen. Gleichwohl setzt es sich kritisch mit historischen Entwicklungen auseinander und beleuchtet auf ebensolche Weise bestimmte Formen bigotter und mystisch-frömmelnder Religionspraxis westlicher Konvertiten. In der Sache geht es weniger um die Entwicklung einzelner buddhistischer Gruppen oder Ereignisse wie westliche Klostergründungen oder Massenveranstaltungen mit hohen Würdenträgern, sondern vor allem um die Vielfalt der Einwirkungen des Buddhismus auf das Denken und Handeln der Menschen sowie um die daraus resultierenden gesellschaftlichen Einflüsse.

Die Auseinandersetzung der westlichen Kultur mit dem Buddhismus steht zwar nicht mehr ganz am Anfang, doch noch immer sind die Tiefen dieser asiatischen Religion nicht in allen Facetten hinreichend analysiert worden. Eine unreflektierte Rezeption des Buddhismus wird dieser vielschichtigen Lehre und Lebenspraxis nicht gerecht, hat sie doch tatsächlich mehr zu bieten als Erleuchtungsromantik, charismatische Gurus und bunt schillernde Bilderwelten. In seiner jahrtausendealten Geschichte haben Menschen vom Buddhismus erprobte Techniken und Methoden der Innenschau gelernt, die ihnen zu einer neuen Sicht auf sich selbst, der Welt und ihres Platzes darin verhelfen. Das hat Spuren hinterlassen. In den unterschiedlichsten Bereichen der westlichen Kultur sind heute Einflüsse buddhistischen Gedankenguts zu erkennen, positive wie negative.

Ein problematischer Themenbereich sind Fehlentwicklungen und sektenhafte Verirrungen innerhalb der buddhistischen Gemeinschaften. Ihre Kritik ist ein wichtiger Teil dieser Arbeit. Vom elitären Dünkel »religiös-ethisch Qualifizierter«⁴ über die streng verordnete Gruppensolidarität anstelle individueller Autonomie bis zur Abschottung vom Rest der Gesellschaft und dem Einfordern von Hingabe und Vertrauen an die religiösen Führer zeigen sich in den Gemeinschaften

des westlichen Buddhismus mehr oder weniger ausgeprägte sektioide Strukturen. Die mystische Faszination und fernöstliche Exotik, die viele mit dem Buddhismus assoziieren, haben den Nährboden für bizarre Phänomene geliefert. Zwar weist der Buddhismus, insbesondere der tibetische, durchaus mystische Elemente auf, aber innerhalb des Weltbuddhismus handelt es sich bei den tibetischen Schulen um eine zahlenmäßig kleine und minoritäre Strömung. Dennoch ist es dem Vajrayana-Buddhismus im Westen mittlerweile gelungen, zur stärksten der hier repräsentierten Traditionen zu werden. Oftmals bildet ein nur oberflächliches Verständnis der Geschichte dieser Richtung, verbunden mit einer naiven Faszination für charismatische Führungsfiguren, die eigentliche Ursache seiner Popularität. Nicht ohne Grund sind viele der Fälle von sexuellem Missbrauch, Veruntreuung von Spendengeldern und ein Scientology-ähnlicher Umgang mit den eigenen Anhängern in erschreckend hoher Zahl gerade bei Gurus aus den Reihen der tibetischen Meister zu finden. Unvermeidlich müssen auch sehr kritische Fragen gestellt werden: Warum geben westliche, in einer Kultur der Aufklärung sozialisierte Menschen bei der Begegnung mit bestimmten buddhistischen »Meistern« ihren gesunden Menschenverstand völlig auf? Wo verlaufen die Grenzlinien zwischen subkulturellen Lebensentwürfen und geistiger Abschottung, zwischen »verrückten Heiligen« und »spirituellen Scharlatanen«, zwischen buddhistischer Vielfalt und sektiererischer Degeneration? Gerade aufgrund des schlechten Images, das der Buddhismus im Westen zunehmend erhält, ist es notwendig, gegen sektiererische Verkrustungen und Deformationen die Breite und Tiefe der buddhistischen Lehre herauszuarbeiten.

Wie Edward Said einmal feststellte, ist es das grundlegende Problem jeder wissenschaftlichen Arbeit, einen »Ausgangspunkt« zu finden, denn in der Wirklichkeit gibt es nirgendwo einen wirklichen Anfang!⁵ Alles was geschieht, hat ein Vorgeschehen und ist an bereits gegebene Voraussetzungen gebunden. Der Schwierigkeit des Beginns entspricht die, einen sinnvollen Abschluss zu finden. Wichtig sind mir vor allem Fragen des Prozesses und der Entdeckungen auf dem Weg. Bei aller intellektuellen Auseinandersetzung mit dem Bud-

dhismus und seinen Schulen darf nicht übersehen werden, dass er in seinem Kern und Ursprung eine Religion ist und dass Wissen und Information somit nur Bestandteile unter vielen sind. Sein tieferer Gehalt liegt nach Auffassung der meisten, die ihm folgen, darin, Orientierung zu geben für den eigenen Lebenspfad, gestützt durch den Gewinn tieferer Einsichten in die Wahrheiten dieser Lehre. Als gelebte religiöse Praxis lässt Buddhismus sich wie jeder Glaube nicht allein aus den Schriften verstehen. Das Wesentliche, so erklären es insbesondere die Chan- und Zen-Meister mit großem Nachdruck, sei gar nicht in den Büchern zu finden, sondern liege im ethischen Handeln sowie in den durch Meditation gewonnenen Einsichten und damit in der Praxis des Buddhismus. Die Texte der Lehre seien bloß der berühmte Finger, der auf den Mond weist, aber nicht der Mond selbst. Eine solche Rhetorik der Unmittelbarkeit ist jedoch nicht unproblematisch, nicht nur, weil Unmittelbarkeit und Direktheit selbst begriffliche Konstruktionen sind, sondern weil sie schnell als Totschlagargument gegen jedes kritische Reflektieren gebraucht werden.

Die Rezeption des Buddhismus im Westen ist sehr vielfältig. Um die verschiedenen Pfade besser zu verstehen, scheint eine multiperspektivische Annäherung angemessen. Eine Arbeit über den Buddhismus im Westen sollte mehr liefern als lehrimmanente Darstellungen und Berichte über individuelle Heilerfahrungen von Konvertiten. Zum Gesamtbild gehört auch die Analyse des Wechselgeflechts von intendierten und tatsächlich eingetretenen Wirkungen. Es ist kaum möglich, die Entwicklung des Buddhismus im Westen in allen seinen Implikationen im Rahmen eines einzigen Buches darzustellen, daher war eine Beschränkung auf ausgewählte Aspekte erforderlich. Im Mittelpunkt stehen Fragen der Integration in westliche Kulturen, die Begegnung mit westlicher Philosophie und Wissenschaft, das Bild der Frau und die Zukunftsperspektiven dieser Religion außerhalb Asiens. Viele weitere Bereiche bleiben ausgeblendet. So wird hier keine systematische Einführung in die buddhistischen Lehren gegeben und auch nicht der Versuch unternommen, eine irgendwie geartete »Essenz des Buddhismus« zu definieren, allerdings wird auf die Probleme eines solchen Unterfangens hingewiesen. Verzichtet wurde auch auf eine

Kontrastierung buddhistischer mit westlichen Ethiklehren sowie auf die heute so populären Vergleiche von mahayana-buddhistischer Philosophie mit den Erkenntnissen der Quantenphysik oder der ökologischen Forschung. All das soll Gegenstand einer weiteren Arbeit sein.

II.

Vielfalt und Wandlungen der buddhistischen Lehre

Buddhismus im Westen: die ambivalente Rezeption einer vielgestaltigen Tradition

Der Buddhismus ist vieles zugleich: eine Lehre und eine Lebenspraxis, eine Philosophie und eine religiöse Institution, manche halten ihn für ein scholastisches Dogmengebäude, und andere bedienen sich seiner, als wäre er nichts weiter als eine aphoristische Schatzkammer. Wir finden seine Weisheiten in kanonischen Schriften und in den Überlieferungen der alten Meister mit ihren beeindruckenden Hagiografien, in Legenden und Anekdoten ebenso wie in Mantren und Kōans, den paradoxen Meditationsaufgaben für die Chan- und Zen-Praktizierenden. Für seine Anhänger ist er ein religiöser Glaube mit Erlösungshoffnung, der Fels und die Zuflucht im »Meer des Leidens«. Buddhistische Schulen und Gruppen vermitteln die Lehre in sehr unterschiedlichen Manifestationen, in einigen Ländern wirkt der Buddhismus bis heute als politischer Machtfaktor und ist die vorherrschende moralische Autorität. Außerdem ist er akademisches Studienobjekt der buddhologischen, religionswissenschaftlichen und philologischen Forschung. Soziologen, Historiker und andere untersuchen die Vielfalt seiner Erscheinungsformen und auch seine gesellschaftlichen Wirkungen.

Nicht zuletzt haben wir heute so etwas wie einen »säkularen Buddhismus« als eine Form der Ent-Traditionalisierung und Ent-Transzendentalisierung dieser Lehre, die jene kritischen Geister anspricht, deren rationalistische Grundhaltung sie sonst von allen anderen Religionen fernhält. Daneben existieren aber auch mehr oder weniger sektiererische Guru-Kulte, ein urgewaltiger re-mystifizierender psychedelischer Buddhismus und ein weit verbreiteter hedonistischer Wellness-Buddhismus, basierend auf einem eudämonischen Verständnis einer Glück und Wohlbefinden verheißenden Religion.

Das Interesse am Buddhismus hat viele und unterschiedliche Gründe. Manchen erscheint er als interessantes exotisches Faszinosum, mit dem sich zu beschäftigen lohnt, andere interessieren sich aus wissenschaftlichen oder philosophischen Gründen für ihn, aber die eigentliche Zielgruppe sind diejenigen, die in ihm eine Quelle religiöser Tröstung suchen und auf ihn als ein sicheres »Gefährt« durch alle Untiefen des Lebens setzen. Die meisten der hierzulande praktizierenden Buddhisten werden darin übereinstimmen, dass ihre Religion eigentlich weder auf Welterklärung noch auf das Erreichen glücklicher Seelenzustände nach dem Tode zielt (vielleicht mit Ausnahme einiger Ausprägungen der Schule des Reinen Landes), sondern auf das gegenwärtige Alltagsleben: Wie muss ich mein Leben gestalten, um jeden Augenblick erfüllt und frei von Leid zu erfahren? Was kann ich tun, um auch anderen zu helfen, auf diese Weise zu leben, sodass ich am Ende diese Welt ohne Anhaftung und Reue verlassen kann? Einem solchen (oder ähnlichen) pragmatischen Verständnis wird heute der Großteil der westlichen Anhänger sicherlich zustimmen. Das Heilsziel des Nirvana scheint für die meisten in weiter Ferne zu liegen.

Das Bild des Buddhismus im Westen hat sich in den letzten Jahrzehnten stark gewandelt. Verbreiteten die frühen westlichen Konvertiten und Förderer des Buddhismus das Image einer Lehre zur rationalen Analyse der Wirklichkeit und des menschlichen Lebens, so dominieren heute Momente des mystischen Glaubens verbunden mit praktischer Lebenshilfe. Stand der Buddha in der öffentlichen Wahrnehmung in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts noch für den Anti-Christ, für Weltflucht und zerstörerischen Nihilismus, so wird der Buddhismus

heute vor allem mit Sanftheit, Meditation und Achtsamkeit assoziiert und als »friedliche Religion« wahrgenommen, als eine sympathische Glaubenslehre ohne jedes Dogma.¹ Menschen, die sonst nichts mit Religionen am Hut haben, kaufen sich Buddha-Statuen und stellen sie in ihren Wohnungen oder Hausgärten auf. Buddhisten im Westen bemühen sich heute darum, als Religionsgemeinschaft staatlich anerkannt zu werden, und drängen darauf, an öffentlichen Schulen Religionsunterricht geben zu können. Die soziale Trägerschicht des westlichen Buddhismus sind zumeist in Städten lebende Personen mit überdurchschnittlicher Bildung, humanistischer Gesinnung und überdurchschnittlichem Wohlstand.² Erschüttert erst durch die Missbrauchsskandale einer Reihe buddhistischer Gurus war bis vor wenigen Jahren die mediale Präsenz des Dharma³ durchweg positiv. Mittlerweile werden neben der Respekt evozierenden sakralen Aura zunehmend die Niederungen des Alltäglichen sichtbar, wie man es auch von anderen Religionen gewohnt ist. Das Heilige und das Obszöne, das Erhabene und das Lächerliche trennt oft nur ein schmaler Grat.

Während der Buddhismus für die einen der Prototyp einer Vernunftreligion⁴ und rationalen Welterklärung ist, betonen andere vornehmlich seine lebenspraktischen Aspekte, etwa seine realistische und pragmatische Daseinsphilosophie, seine Toleranz, die große Rolle von Gleichmut und Mitgefühl oder seinen therapeutischen Nutzen. Auch hat sich seit nun schon einigen Jahren so etwas wie ein nur diffus identifizierbarer Wellness-Buddhismus etabliert. Dessen Anhänger verstehen die buddhistische Lehre vor allem als eine Anleitung zum gefälligen Ruhen in sich, zur Selbstzufriedenheit, verbunden mit dem Gefühl, unbeschwert genießen und sich seines Lebens erfreuen zu dürfen. Buddhismus sei keine Religion des Leidens, sondern eine Lehre, um glücklich zu leben, ist das Credo dieser Kreise. Daneben gibt es den Chor der Kritiker, der alle diese Eigenschaften infrage stellt und vor allem die negativen Gemeinsamkeiten mit dem Christentum und den anderen Weltreligionen betont. Denn der Buddhismus sei in Wirklichkeit gar nicht so friedlich, wie er auf den ersten Blick erscheine. Buddhisten seien in der Vergangenheit genauso wie heute nicht

mehr oder weniger kriegerisch als ihre christlichen Gegenüber, auch sei ihre Kosmologie bizarr und alles andere als rational, seien abergläubische Praktiken bis heute ein unabtrennbarer Bestandteil dieser Religion.⁵ Während die Dalai-Lama-Verehrer überall nur Sanftmut erblicken und das alte Tibet zu einem Ort göttlicher Glückseligkeit verklären, bevölkert von lauter liebenswürdigen und ewig heiteren Menschen, sprechen kritische Gegenstimmen von der Realität einer autoritären Feudalgesellschaft, geprägt durch brutale Ausbeutung und drastische Körperstrafen, alles ausgerichtet auf das Ziel, die parasitäre Existenz einer korrupten Mönchselite zu sichern.⁶ Wie so oft wird man die Realität eher in der Mitte und jenseits der Extreme von glühender Idealisierung und radikaler Verdammnis finden.

Was die meisten Menschen im Westen am Buddhismus viel mehr als dessen politische Implikationen interessiert, ist sein Erleuchtungsversprechen. Aber das Verstehensspektrum desselben ist sehr breit und reicht vom Erleben wunderbarer, lichter Götterwelten und Buddha-Paradiese bis zur schlichten, stillen Erlösung des Ichs durch Aufhebung der Ursachen seiner Entstehung. Zu dieser Breite tragen nicht zuletzt zentrale Begriffe bei, die sich mit der Ausnahme von Nirvana oder Samsara auch im Vokabular westlicher Sprachen finden, so wenn von Erleuchtung, Befreiung oder Erlösung die Rede ist. Bei der Übertragung solcher Begriffe auf den Buddhismus gehen jedoch Differenzen, mindestens aber wichtige Nuancen verloren. Der Begriff »Erleuchtung« (althochdt.: *arliuthan*) wird im deutschen Sprachraum verstärkt ab dem 16. Jahrhundert verwendet, als das Deutsche allmählich als Literatur- und Liturgiesprache das Lateinische und damit den Begriff »*illuminatio*« verdrängte. Beiden Ausdrücken ist die Lichtmetaphorik gemein, die auf eine lange Tradition zurückblicken kann. Sie findet sich sowohl bei Plato in Verbindung mit der rationalen Erhellung des wahren Wesens der Wirklichkeit als auch in der christlichen Bibel und in gnostischen Texten, wo sie im Sinne der Erfahrung göttlicher Erleuchtung gebraucht wird. Der Begriff hat also keinen ausschließlich religiösen Ursprung. In den frühen Übersetzungen buddhistischer Texte in europäische Sprachen wird das Erwachen des Buddha überwiegend als »Erleuchtung« übersetzt und dieses Ver-

ständnis hat sich bis heute gehalten.⁷ Almut-Barbara Renger hält die Verwendung des Erleuchtungsbegriffs jedoch für problematisch, da er es erschwere, das zugehörige Kultur- und Wertesystem zu verstehen. Geht es um Gleiches oder sind die jeweiligen Erfahrungen durch kulturelle Prägungen bestimmt? Die einen verbrennen das Harz des Weihrauchbaumes, die anderen Sandelholz-Räucherstäbchen. Die Materialien duften verschieden, doch wie unterschiedlich sind die Zwecke? Sind Christentum und Buddhismus verschiedene Wege zum gleichen Gipfel (wie die Vertreter der *perennial philosophy* lehren) oder haben die Konstruktivisten recht, die auf dem jeweils Neuen und situativ Bedingten insistieren und die Existenz einer »reinen unvermittelten Erfahrung« generell infrage stellen?⁸

Die Frage der kulturellen Bedingtheit war bereits vor längerer Zeit Gegenstand einer Kontroverse zwischen dem japanischen Zen-Gelehrten D. T. Suzuki und dem bekannten chinesischen Historiker und Philosophen Hu Shih. Suzuki sieht in der Erleuchtung eine entrückte, alles Paradoxe übersteigende Erfahrung, die überall und jederzeit erlebt werden könne und die jenseits aller historischen Kontexte liege. Dagegen erklärt Hu Shih das Phänomen, beispielsweise in Form der Chan- oder Zen-Erleuchtung, zum integralen Bestandteil der Geistesgeschichte Chinas beziehungsweise Japans, daher könne es allein in diesem Rahmen studiert und verstanden werden.⁹ Während Suzuki also vor allem das Zeitlose der Erleuchtung sieht, stets vergegenwärtigt durch die Übertragung von Herz zu Herz, meint Hu Shih, ein angemessenes Verständnis dieser Lehre sei nur möglich, wenn sie vorrangig im Lichte ihrer historisch-politischen Entstehungsbedingungen betrachtet werde.¹⁰ Zur Frage Zeitlosigkeit versus kulturelle Bestimmtheit der Erleuchtung kommt ein zweiter Aspekt hinzu, auf den Renger aufmerksam macht: die Proklamation erleuchteter Superiorität. Mit dem Erleuchtungsbegriff wird oft ein Geltungsanspruch beziehungsweise ein Heilsmonopol der eigenen Gruppe und deren Weltsicht reklamiert. Wer über sich behauptet oder behaupten lässt, erleuchtet zu sein, kann aufgrund seines Status spiritueller Macht und die für den Lebensunterhalt nötigen Spendenmittel einfordern.¹¹

Im 19. Jahrhundert interessierte die östliche Lehre als Philosophie und Lebenskunst. Auch beeindruckte die Schlichtheit des Heilsziels eines einfachen Erlöschens des Ichs anstelle der jenseitigen Heilsmetaphorik der christlichen Eschatologie. In dieser Zeit lernte man den Buddhismus vor allem anhand seiner Texte und aus indologischen Kommentaren kennen. An den lebenden Meistern der existierenden Tradition bestand zunächst gar kein Interesse. Insbesondere die frühen deutschen Buddhisten wollten keinen solchen Kontakt; ihnen widerstrebt zutiefst die Idee, von »braunen Brüdern«, wie sie die asiatischen Mönche nannten, zu lernen. Spätestens in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts hatte sich dieses Bild vollständig gewandelt. Bekannte Buddhisten wie der Dalai Lama und andere hohe tibetische Würdenträger, aber auch Persönlichkeiten des Theravada wie die vor einigen Jahren verstorbenen Mönche Maha Ghosananda oder Rewata Dhamma, galten nun im Westen als anerkannte Lehrautoritäten. Mit dem Wirken authentischer Repräsentanten und der verstärkten Präsenz der spätbuddhistischen Schulen ging ein Wandel im Rezeptionsverhalten einher.¹² Die alten Pali-Texte,¹³ die überlieferten Lehrreden des historischen Buddha, traten nun immer mehr in den Hintergrund zugunsten von mündlichen »Belehrungen«, popularisierenden Darlegungen und den speziellen Schriften der jeweiligen Traditionen (so die tantrischen Ritualtexte bei den Tibetern oder die Kōan-Sammlungen, Anekdoten und Aphorismen bei den Chan- und Zen-Schulen). Viele Menschen erklärten sich auf einmal zu Buddhisten, ohne sich mit den Originaltexten der Lehre je gründlicher befasst zu haben. Die Bewunderung eines bekannten buddhistischen Repräsentanten, eine gefühlte emotionale Nähe oder ein bestimmtes Bild, das man sich von dieser bislang unbekannten Religion machte, waren und sind neben einer mystischen Faszination oft die primären Auslöser von Konversionen.

In westlichen Gesellschaften geht Buddhist sein zumeist einher mit der Entscheidung gegen eine andere Religion. Man ist entweder Christ oder Buddhist oder Moslem, aber wird sich nicht gleichzeitig als Anhänger von zwei oder mehreren Religionen definieren. Das muss in Asien aber überhaupt nicht so sein. So weist zum Beispiel der offizielle Jahresreport des Amtes für religiöse Angelegenheiten in Japan

Erste Auflage Berlin 2026
Copyright © 2026
MSB Matthes & Seitz Berlin
Verlagsgesellschaft mbH
Großbeerenstraße 57A | 10965 Berlin,
Deutschland
info@matthes-seitz-berlin.de

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere die
Nutzung des Werks für Text- und
Data-Mining im Sinne von §44b UrhG.

Satz: Monika Grucza-Nápoles, Cartagena
Druck und Bindung: GGP Media GmbH, Pößneck,
Deutschland
Umschlaggestaltung: Jennifer Kroftova
Umschlagabbildung: Tsherin Sherpa
ISBN 978-3-7518-0368-7
www.matthes-seitz-berlin.de