

Werner Vogd und Jonathan Harth

Die Praxis der Leere

Zur Verkörperung buddhistischer Lehren
in Erleben, Reflexion und
Lehrer-Schüler-Beziehung

476 S. · Broschiert · EUR 49,90 · ISBN 978-3-95832-079-6

© Velbrück Wissenschaft 2015

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 befremdliche Perspektive der Befreiung zu vertreten, die sich positivsprachlich nicht so recht fassen lässt, sondern zunächst an dieser Stelle mit „Verlöschen“³ übersetzt

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

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. Gerade in Kombination mit der altindischen Wiedergeburtstheorie 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 segensbringenden 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.

(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.).

5 Eward Conze schreibt entsprechend: „Für alle diejenigen aber, die noch nicht bis zum Nirwana gelangt sind, muß der Glaube an eine Individualität so nahelegend 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)

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 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 Buddhalehre 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

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).

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 (Nyantaloka), Fritz Hungerleider, Karl Seidensticker, Siegmund Feniger (Nyanaponika), Ilse Kussel (Ayya Khema), Ernst Lothar Hoffmann (Anagarika Govinda).

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 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 autoritäreren 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

11 Man denke etwa an Ledi Sayadaw als Schlüsselfigur.

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 traditionellen Stil des religiösen Engagements zu beobachten ist, der sich erheblich vom „new age style“ einer individualisierten Populärreligion unterscheidet.

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 (McMahan 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 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

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).

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.

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 jüngerer Datums betrachten kann, bleibt für die Adepten 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 unhintergebar, 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 unterschiedliche Gruppen und Schulungswege in ihren Lehren und rituellen Formen, in der Bedeutung und Stellung des Lehrers sowie den meditativen Praxen erheblich voneinander unterscheiden. Übergreifend zeichnet sich der westliche Buddhismus jedoch dadurch aus, dass er vorwiegend eine *Laienbewegung* ist, dass also buddhistische Praxen in weltliche Lebensformen eingebettet zu denken sind und dass seine Adepten eher an Meditation und buddhistischer Philosophie interessiert sind denn an den liturgischen und abergläubischen Elementen buddhistischer Traditionen. Darüber hinaus werden schulenübergreifend einige Kernelemente der Weltanschauung geteilt, z. B. dass die Anhaftung an sinnlichen Erfahrungen als die Ursache von Leiden anzusehen, die Erscheinungswelt als unbeständig zu erachten ist und dass die Grenzerfahrung der Erleuchtung angestrebt wird.

Erste Zugänge zum Verständnis des westlichen Buddhismus

Eine soziologische Untersuchung des westlichen Buddhismus kommt nicht umhin, den soteriologischen Anspruch zu berücksichtigen, den die Adepten mit ihrer Praxis verbinden. Es stellt sich jedoch die Frage, wie dies in einer dem Gegenstand angemessenen Weise konzeptualisiert werden kann.

Die religionssoziologische Annäherung an den westlichen Buddhismus ist insofern problematisch, als dass der religionswissenschaftliche Diskurs recht eurozentrisch orientiert ist (vgl. Matthes 1993). Daher stellt sich die Frage, ob und inwieweit viele der Praxis- und Theorieformen des Buddhismus unter dem Blickwinkel einer soteriologischen Philosophie (Pagis 2010a; Pickering 1997) oder einer Form der indischen

Psychologie (Petzold 1988) angemessener verstanden werden können als unter der Perspektive einer Religion ohne Gott.

Wenn man an religionssoziologische Diskurse anschließen mag, erscheint es in der Betrachtung des westlichen Buddhismus deshalb sinnvoll, mit Georg Simmel (1995) eher die *Religiosität* denn die Religion zu pointieren. Unter ersterer sind vor allem im Diesseits realisierte Formen zu verstehen, die auf Vermittlung in und zwischen Gruppen basieren. Mit Clifford Geertz (1983) wären die Ausprägungen des westlichen Buddhismus als besondere Formen kultureller Praxis anzusehen, die zugleich Modelle für und von Kultur generieren und enactieren, um auf diese Weise eine eigene, durch diese Praxen stabilisierte sinnhafte Ordnung hervorzubringen, mittels der sich Tod, Unfall, Zufall und Leid integrieren lassen. Darüber hinaus lässt sich im Sinne Oevermanns (1995) vermuten, dass eine buddhistische Praxis immer auch mit einem Bewährungsmythos verbunden ist (etwa der sogenannten Erleuchtung), der kontrafaktisch zu seiner Realisation durch die ihm Folgenden, durch die Gemeinschaft der Anhänger wie auch durch charismatische Lehrpersönlichkeiten verbürgt wird.

Neben der Angemessenheit der Perspektive hat die Auseinandersetzung mit dem westlichen Buddhismus außerdem zu beachten, dass die soteriologische Lösung, welche die buddhistischen Schulungswege anbieten, außerhalb des sprachlich verfassten Sinns zu liegen scheint, wie bereits weiter oben mit Ferry angedeutet wurde.

Eine Wissenssoziologie, die Religions- und Sprachsoziologie gleichsetzt und entsprechend religiöse Phänomene als „gesellschaftliche Konstruktionen“ versteht, um in Hinblick auf „mittlere“ und „große Transzendenzen“ Deutungsangebote zu generieren (Luckmann 1985, S. 29ff.), muss an dieser Stelle passen, da hier weder eine Vergemeinschaftung denkbar ist, die außerhalb der Sprache liegt, noch überhaupt eine Erfahrungsdimension konzeptualisiert werden kann, welche außerhalb der Subjekt-Objekt-Dichotomie einer prädikativen Sprache liegt.

Der soziologisch geschulte Blick darf sich vor diesem Hintergrund jedoch nicht mit dem Verweis zufrieden geben, dass man über (mystische) Erfahrungen nicht sprechen könne. Insbesondere Peter Fuchs hat am Beispiel des Lehrer-Schüler-Verhältnisses in der Zen-Praxis herausgearbeitet, dass die „Mystik“ des Zen bei genauerem Hinsehen vor allem mit der „Kommunikation und nicht mit dem Schweigen“ beschäftigt ist (Fuchs 1997b, S. 93). Die Suspension von Sinn ist hier also wiederum in sinnhafte Arrangements eingewoben, wodurch für den Schüler Fragen des „richtigen Nichtverstehens“ virulent werden (Fuchs 1997a, S. 64f.).

All dies lässt deutlich werden, dass entgegen der Selbstbeschreibung der buddhistischen Schulungswege als primär meditations- und erfahrungsorientiert sowohl die institutionelle Einbettung dieser Praxen

als auch die Funktion der Kommunikation eine wichtige und in ihrer Dynamik bislang zu wenig verstandene Rolle spielt.

Mit Neitz und Spickart (1990) eröffnet sich darüber hinaus eine methodologische Position, welche in Anschluss an Csikszentmihalyis Studien (s. etwa Csikszentmihalyi 1985) zum *flow* zwar die Induktion außeralltäglicher Erfahrungen anerkennt, diese allerdings mit Alfred Schütz an eine vorkonzeptionelle soziale Erfahrung geteilter innerer Zeit anbindet, was in hohem Maße im Einklang mit aktuellen kognitionswissenschaftlichen und phänomenologischen Studien steht.¹⁷ Hierbei weist aber Yamane (2000) mit Recht darauf hin, dass auch im Rahmen dieser Konzeptualisierung der Erfahrungsbegriff nicht ohne ein Verständnis der Narrative zu haben ist, in die Referenzen auf Erfahrung eingebettet sind. Das unmittelbare Erfahren und die Erfahrung als linguistisch formatierte rekonstruktive Gattung sind zwei verschiedene Dinge, die nur lose miteinander gekoppelt sind, sich aber sehr wohl sich wechselseitig strukturierend aufeinander beziehen. Die untersuchten spirituellen und religiösen Phänomene erscheinen damit gleichsam als „selbstgesponnene Bedeutungsgewebe“ (Geertz 1983), in denen kosmologische und religiöse Interpretationsschemata, kollektiv induzierte Erfahrungen und Stimmungen sowie deren generalisierte Interpretation Hand in Hand gehen. Die hieran angebotenen Wissensbestände haben eine vorreflexive Dimension, die nichtsdestotrotz einen sozialen bzw. gemeinschaftlichen Charakter hat, darüber hinaus jedoch in die abstrakter typisierenden kommunikativen Zusammenhänge eingebettet ist. Karl Mannheim spricht von ersterem als „konjunktivem Wissen“, von letzterem als „kommunikativem Wissen“ (Mannheim 1980, S. 155-312). Diese Differenz kann nutzbar gemacht werden in der methodologischen Unterscheidung von dokumentarischem und immanentem Sinngehalt.¹⁸

Nicht zuletzt leiden die meisten religionssoziologischen Untersuchungen unter dem Manko, dass die körperlichen Dimensionen religiöser oder spiritueller Schulung vernachlässigt werden. Dies ist insbesondere bei der Untersuchung des westlichen Buddhismus problematisch, da er in hohem Maße mit körperorientierten Meditationsübungen einhergeht. Dies kann allerdings nicht durch einen naiven Erfahrungsbegriff kompensiert werden, der Erfahrung als sozial unvermittelt begreift. In Hinblick auf Arbeiten zum westlichen Buddhismus hat bislang nur Michal Pagis (2009; 2010a; 2010b) in einer Untersuchung zur *Vipassanā*-Meditation ein methodologisches Reflexionsniveau verwirklicht, mit dem sich den oben genannten Anforderungen gerecht werden lässt.

Darin wird am Beispiel einer konkreten Schulungsinstitution deutlich, wie auf der einen Seite die hochgradig abstrakten und theoretischen

17 Siehe zur Einführung Gallagher/Zahavi (2008).

18 Siehe Bohnsack (2007) und zur methodologischen Ausarbeitung Kapitel II.8.

Lehren des *Theravāda*-Buddhismus und auf der anderen Seite die durch das besondere Setting des Meditationscenters induzierten, oftmals schmerzhaften Erfahrungen zueinander in eine reflexive Beziehung gebracht werden. In dieser Studie wird außerdem ersichtlich, dass die stille Meditationspraxis in hohem Maße in nonverbale Kommunikationssammenhänge eingebettet ist, da die Aufforderung zu schweigen die reflexive Orientierung am signifikanten Anderen (insbesondere an den älteren Schülern und den Lehrern) keineswegs aufhebt, sondern vielmehr noch pointiert. Weitere Ansätze zu dem hier geforderten Zugang finden sich in Prohls religionsästhetischem Blick auf die Zen-Praxis, die andeutet, wie sich beabsichtigte belastende körperliche Erfahrungen, das Gesamtkunstwerk der rituellen Szenerie und das soteriologische Ziel zu einem übergeordneten Arrangement verbinden (Prohl 2004).

Mit Knoblauch lässt sich zudem fragen, ob sich solchermaßen erfahrungsmäßig verkörperte und reproduzierte Spiritualität als eigenständige Form „religiöser Vergemeinschaftung“ begreifen lässt. Mit Blick auf das oben Gesagte ist allerdings darauf hinzuweisen, dass eine Transzendenz-erfahrung auch *symbolisch*, d. h. im Kontext eines jeweils spezifischen Wissenssystems religiös oder spirituell zu deuten ist und nicht allein innerweltlich, etwa im Kontext einer ekstatischen Kultur, verstanden werden kann (Knoblauch 2006).

Der westliche Buddhismus steht hier im Spannungsfeld zwischen einer hochgradig erfahrungsorientierten populären Spiritualität und der den buddhistischen Lehrsystemen inhärenten Dogmatik, welche die Anreicherung von Ego und Subjektivität durch außeralltägliche Erfahrungen eigentlich ablehnen muss. Buddhistische Lehrer stehen damit vor der paradoxen Aufgabe, diese Bedürfnisse durch die vermittelten meditativen Praxen zu reifizieren, obwohl die Lehren zugleich fordern, den hiermit verbundenen „spirituellen Materialismus“ (Trungpa 1973) zu durchschneiden bzw. den hiermit verbundenen „expressiven Individualismus“ (Taylor 2009) als der buddhistischen Idee zuwiderlaufend zurückzuweisen.¹⁹

Allein schon diese kurzen Ausführungen lassen deutlich werden, dass Buddhismus im Westen ein komplexes Phänomen darstellt, das unterschiedliche kulturelle und sozialanthropologische Dimensionen berührt und das sich nicht auf den ersten Blick erschließt.

Aufbau des Buches

Ein zentrales Anliegen dieses Projekts besteht darin, Reflexion, Empirie und Theorieentwicklung in ein rekursives Verhältnis zu bringen und dieses auf mögliche Transformationen von Selbst- und Weltverhältnissen

19 Siehe in diesem Sinne auch McMahan (2008, S. 214).

anzuwenden. Deshalb möchten wir uns der Problematik auch in der Ergebnisdarstellung auf zyklische Weise annähern.

Im *ersten Zyklus* geben wir eine Einführung in die zentralen Figuren der buddhistischen Lehren. Buddhismus erscheint hier zunächst als eine recht abstrakte theoretische Konzeption, innerhalb der aus dem indischen Denken heraus eine soteriologische Vision entwickelt wird (I.1).

Am Beispiel des Interviewausschnitts einer Meditationsschülerin wird anschließend das Augenmerk unmittelbar auf die Umsetzung der Lehren in eine konkrete Lebenspraxis gelenkt (I.2). In einer ersten ausführlicheren Interpretation, in der schon vorab auf Kontextwissen zurückgegriffen werden muss, das erst später erarbeitet wird, kann damit bereits ein grobes Bild von der komplexen Charakteristik der Beziehung von individueller Erfahrung, buddhistischer Lehre, meditativem Schulungssystem und den übergreifenden kulturellen Institutionen entstehen. Anschließend werden die Entwicklungsmodelle der buddhistischen Schulung anhand ausgewählter Quellenliteratur aufgezeigt (I.3). Auf diese Weise entsteht ein Bild der Selbstbeschreibung des soteriologischen Eigenanspruchs der hier untersuchten buddhistischen Traditionen.

Um das Reflexionsniveau auf den derzeitigen Stand sozialanthropologischer, kognitionswissenschaftlicher und religionswissenschaftlicher Forschung anzupassen, steht im *zweiten Zyklus* die Beziehung von Anthropologie, Soziologie und Soteriologie von einer primär theoriegeleiteten Perspektive aus gesehen im Vordergrund. Im letzten Kapitel dieses Zyklus wird im Rekurs auf die Phänomenologie von Maurice Merleau-Ponty und die Reflexionslogik von Gotthard Günther ein integrativer Zugang entwickelt, über den sich Erfahrung, Leiblichkeit, Ich-Du-Perspektivität und divergierende kulturelle Lagerungen als körperlich verankerte polykontexturale Arrangements verstehen lassen (II.7). Die ihrer Natur nach eher allgemein formulierten Darstellungen der einzelnen Kapitel werden durch gezielte Einwürfe aus selbst erhobenem oder teilweise auch aus anderen Quellen stammendem empirischem Material ergänzt. Diese jeweils in einem Rahmen präsentierten Zitate dienen nicht nur der Illustration, etwa um die empirische Relevanz der Ausführungen zu unterstreichen, sondern auch als Irritation, um gegebenenfalls in inkongruenter Perspektive Spannungslagen und Widersprüche deutlicher hervortreten zu lassen.

Im *dritten Zyklus* wird zum ersten Mal in dieser Veröffentlichung das Augenmerk auf die rekonstruktive Arbeit auf Basis vergleichender Fallrekonstruktionen gelegt. Dies geschieht zunächst anhand der Analyse von drei Fallbeschreibungen, die einen umfassenden Einblick in individuelle Lebens- und Leidenswege Praktizierender geben sollen und damit wichtiges Vorwissen für die anschließenden komparativen Analysen bereitstellen. Im Anschluss an die Fallbeschreibungen werden in drei gesonderten Kapiteln das Verhältnis von Reflexion, Erleben und Praxis,

die Bedeutung der Lehrer-Schüler-Beziehung sowie das Verhältnis von Frucht und Pfad, also die Frage der sogenannten Erleuchtung, am Beispiel ausgewählten Materials deutlich gemacht.

Im *letzten Zyklus* widmen wir uns abschließenden Fragen und Vergleichen und diskutieren, inwiefern die Moderne, das Absurde und die Spiritualität als sich wechselseitig bedingende Sinnformen die Bestandteile eines zeitgenössischen Arrangements des Lebens ausmachen könnten. Hier wird sich auch nochmals die Frage nach der Beziehung von Dogmatik und Praxis bzw. von Erleben und Reflexion stellen. Ebenso wird hier die Lehrer-Schüler-Beziehung, die Frage nach der Bedeutung des soteriologischen Ziels der Erleuchtung sowie die Frage der Übersetzung bzw. Übertragung des Buddhismus in eine hochgradig individualisierte Gesellschaft aufzugreifen sein.