

Buddhismus im deutschsprachigen Raum

Es besteht kein Zweifel: Der Buddhismus boomt. Egal ob es sich um den Dalai Lama, Zen-Buddhismus praktizierende Benediktinermönche oder den Vietnamesen Thich Nhat Hanh handelt – längst sind auch viele Christinnen und Christen von der angeblich so sanften Religion Asiens ergriffen worden. Zu fragen ist deshalb, wie es so weit kommen konnte, daß der Buddhismus für getaufte Mitteleuropäerinnen und Mitteleuropäer eine solch attraktive Zweit-, Neben- und in vielen Fällen offenbar sogar Alternativreligion werden konnte. Anscheinend füllt der Buddhismus ein spirituelles Vakuum, für das nicht nur, aber auch die christlichen Kirchen zur Verantwortung zu ziehen sind.

Pikanterweise steht der Dalai Lama der Begeisterung, mit der sich westlich geprägte Menschen auf den Buddhismus stürzen, sehr skeptisch gegenüber und rät dazu, erst einmal in der eigenen Religion nach spiritueller Erfüllung zu suchen. Buddhismus-Begeisterten schrieb er ins Stammbuch:

„Lassen Sie Vorsicht walten. Vermeiden Sie es um jeden Preis, Buddhist zu werden, ohne darüber wirklich nachgedacht zu haben, ohne über ein Grundwissen zu verfügen, nur weil Sie Lust dazu verspüren, denn dann werden Sie früher oder später entdecken müssen, daß Ihnen gewisse Praktiken gar nicht entsprechen oder sie Ihnen unmöglich erscheinen.“¹

Und weiter:

„Man sollte die religiöse Gemeinschaft, der man entstammt, weiterhin achten und sich nicht bewußt von ihr absondern ... Einen Übertritt zum Buddhismus sollte man sich gründlich überlegen. Ein spontaner Wechsel der Religion erweist sich fast immer als schwierig und kann auch zu schweren seelischen Störungen führen. Wer sich zum Buddhismus bekehrt, der sollte sich bescheiden und nicht mit religiösem Übereifer des Konvertiten alles von Grund auf anders machen wollen. So will es eine alte tibetische Weisheit, die uns rät: ‚Ändere dein Bewußtsein, aber lasse dein Äußeres, so wie es ist.‘“²

Die Begeisterung für den Buddhismus vermögen solche Ermahnungen kaum zu beeinträchtigen. Exotisches ist tendenziell immer faszinierender als das, was man schon kennt. Im Fall des tibetischen Buddhismus kommt hinzu, daß das Interesse am und die Faszination durch den Mythos Tibet selbstverständlich auch der Religion Tibets stets einen fruchtbaren Boden bereitet haben. Selbst für Hollywood war Tibet eine Weile lang so interessant, daß in relativ kurzen Abständen gleich drei Spielfilme zu diesem Thema gedreht wurden und sich als sehr erfolgreich erwiesen: „Sieben Jahre in Tibet“, „Little Buddha“ und „Kundun“. Da es in diesen Filmen

auch oder sogar hauptsächlich um religiöse Praktiken und Fragen ging, wirkten sie als eine Art Werbeträger für den tibetischen Buddhismus.

Das heißt aber noch lange nicht, daß die meisten Tibet- und Dalai Lama-Begeisterten jetzt zu sozusagen katechetisch gefestigten Buddhisten konvertieren. Dies dürfte sogar die Ausnahme sein. Weitaus häufiger dürften Elemente des tibetischen Buddhismus – seien es nun Rituale oder Glaubensinhalte – in den eigenen Glaubenskosmos integriert werden. Um es pointiert auszudrücken: Sonntags geht man ab und zu in die Kirche und donnerstagabends in einen Meditationskurs, ohne dabei auch nur den geringsten Widerspruch zu entdecken. Der katholische Theologe Michael Fuss hat in diesem Zusammenhang von „buddhistischen Christen“ gesprochen, womit Menschen gemeint sind, die buddhistische Elemente in ihren angestammten christlichen Glauben einfügen³. Daneben gibt es natürlich auch noch jene, die Elemente des Buddhismus, des Christentums und anderer Traditionen zu einer Art privater Hyperreligion verschmelzen lassen. Dieses Phänomen betrifft natürlich nicht nur den Buddhismus, sondern zahlreiche andere außerchristliche Glaubensströmungen.

Auf der Suche nach Erleuchtung

Auf den ersten Blick mag es widersprüchlich erscheinen, daß ausgerechnet eine so individualisierte und emanzipierte Gesellschaft wie die der postindustriellen Staaten des Westens sich von Religionsformen, seien sie nun buddhistischer oder hinduistischer Provenienz, angezogen fühlt, in denen der Person des Lehrers eine sehr große, im Fall des tibetischen Buddhismus sogar nahezu absolute Autorität zugesprochen wird. Um es zugespitzt zu formulieren: Nicht selten weisen jene, die am Autoritätsanspruch eines Papstes kein gutes Haar lassen, Meistern und Gurus gegenüber eine völlig kritiklose und fast schon devot zu nennende Unterwürfigkeit auf. Vielleicht sehnen sich gerade die autoritätslosen Menschen des Westens – ein Stichwort wäre hier die „vaterlose Gesellschaft“ – nach Autoritäten, die ein tibetischer Lama, ein Zen-Meister oder Guru als eine Art Vaterersatz darstellen kann. Daß dies Mißbrauch, sei er finanziell oder sexuell, begünstigen kann, liegt auf der Hand. Der Dalai Lama warnt daher zurecht: „Probiert den Guru zwölf Jahre lang aus, bevor ihr euer ganzes Leben für ihn oder sie aufgebt. Zwölf Jahre, nicht nur eine Stunde.“⁴

Allerdings ist zu berücksichtigen, daß der Buddhismus im Grund oft gar nicht mehr als eine Religion, sondern eher als praktische Lebensphilosophie und damit als eine der heutzutage so heiß begehrten Anleitungen zum Glücklichein wahrgenommen wird: als „eine Religion ohne Schöpfergott und ohne Seele im Sinne eines unveränderlichen Wesenskerns. Aber mit Toleranz, Ruhe und Mitgefühl ... Ist der Buddhismus also fast so etwas wie eine Idealreligion? Folgt man westlichen

Anhängern und Medien, könnte man ab und an zu diesem Schluß kommen. Buddhismus als das bessere Christentum mit mindestens gleich guter Ethik und vernünftigeren Grundlagen“ und noch dazu als eine Lehre, „die nicht aufs Jenseits vertröstet“, so der evangelisch-reformierte Schweizer Theologe Joachim Finger⁵. Ist es überhaupt legitim, von *dem* Buddhismus zu sprechen? Gilt es nicht zu differenzieren und die einzelnen buddhistischen Richtungen näher und damit gesondert zu betrachten? Dies soll im folgenden geschehen.

Zunächst einmal ist festzuhalten, daß europäische Buddhistinnen und Buddhisten ungeachtet ihrer Ausprägung in Dachverbänden zusammengeschlossen sind: Auf europäischer Ebene verbindet die „Europäische Buddhistische Union“ (EBU) mit Sitz im französischen Arvillard die unterschiedlichen nationalen Organisationen sowie die verschiedenen Richtungen des Buddhismus. Im Jahr 1998 ging die EBU von schätzungsweise ein bis drei Millionen europäischen Anhängern des Buddhismus aus⁶.

Auf nationaler Ebene existieren im deutschsprachigen Raum: die „Deutsche Buddhistische Union“ (DBU), die 1955 gegründet wurde und zur Jahrtausendwende 470 verschiedene buddhistische Gemeinden bzw. Organisationen, Zentren oder Tempel umfaßt hat⁷; die 1978 gegründete „Schweizerische Buddhistische Union“ (SBU) mit 88 Mitgliedsorganisationen (Stand 2000)⁸; sowie die „Österreichische Buddhistische Religionsgesellschaft“ (ÖBR), die 1983 ins Leben gerufen wurde und der acht Zentren und 13 Gruppen angehören⁹. Die Gründung der ÖBR stand übrigens in Zusammenhang mit der staatlichen Anerkennung des Buddhismus als offizielle Religion.

Betrachtet man die Mitgliedsstruktur der DBU näher, so fällt auf, daß im Jahr 2000 von den 470 Mitgliedsgruppen und -zentren 147 zum tibetischen Buddhismus und 138 zum Zen zu zählen waren, also beide Richtungen über die Hälfte der Mitgliedsverbände stellten; nur 40 Mitglieder waren beispielsweise der Theravada-Tradition zuzurechnen. Auf den tibetischen Buddhismus sowie die Tradition des Zen soll deshalb kurz etwas näher eingegangen werden.

Tibetischer Buddhismus

Der Westen hätte wohl viel langsamer und damit vielleicht auch für beide Seiten behutsamer mit dem tibetischen Buddhismus¹⁰ Bekanntschaft gemacht, wäre 1949/50 nicht die sogenannte „Volksbefreiungsarmee“ der kurz zuvor gegründeten Volksrepublik China in das bis dahin faktisch unabhängige Tibet einmarschiert. Am 10. März 1959 kam es zu einem tibetischen Volksaufstand, der von den Chinesen brutal niedergeschlagen wurde und schätzungsweise 87000 Tibetern das Leben kostete. Unmittelbar darauf flüchtete der Dalai Lama und mit ihm ein großer Teil der politischen und religiösen Elite ins Exil nach Indien. Dadurch war die schon

topographisch bedingte Abschottung und Isolation des tibetischen Kulturraums schlagartig zu Ende, so daß das größte Hindernis für die Entdeckung der tibetischen Kultur und Religion durch den Westen und umgekehrt des Westens durch die Tibeter beseitigt war. Vor der Flucht des Dalai Lama ins Exil hatte es kaum Kontakt zwischen dem tibetischen Buddhismus und dem Westen gegeben.

Jugendliche, die in den 60er Jahren auf ihrem spirituellen Trip nach Asien reisten, und junge tibetische Mönche, die zur Ausbildung in den Westen geschickt wurden, dürften wohl die Pioniere der Begegnung zwischen Tibetern und dem Abendland gewesen sein. Ihnen folgten tibetische Lamas, die von ihren damals noch wenigen westlichen Anhängern zu Vorträgen und zur Abhaltung von Ritualen eingeladen wurden. 1973 kam es zur ersten Europareise des Dalai Lama, der sich seither – und besonders seit der Verleihung des Friedensnobelpreises 1989 – zum wichtigsten Medium und Werbeträger des tibetischen Buddhismus entwickelt hat. Im Rahmen dieser Reise von 1973 erfolgte auch der erste Empfang des Dalai Lama beim Papst (Paul VI.), was so etwas wie den offiziellen Beginn des Dialogs zwischen Katholizismus und tibetischem Buddhismus markiert. Dabei darf nicht übersehen werden, daß der Dalai Lama bereits 1968 durch seinen Kontakt mit dem amerikanischen Trappistenmönch Thomas Merton einen Zugang zur christlichen Spiritualität gefunden hatte.

Eine wichtige Ausgangsbasis für die Etablierung des tibetischen Buddhismus in Europa stellte das tibetische Kloster in Rikon bei Zürich dar, das 1968 gegründet wurde. Die Schweiz hatte Anfang der 60er Jahre verhältnismäßig viele tibetische Flüchtlinge aufgenommen und stellt neben den USA die größte exiltibetische Gemeinschaft im Westen. In Deutschland (womit natürlich nur die alte Bundesrepublik gemeint ist), setzten die Besuche und Vorträge tibetischer Lamas ungefähr Mitte der 70er Jahre ein.

Doch wurden mit den in den Westen entsandten Lamas nicht nur das Wissen und die Rituale des tibetischen Buddhismus in den Westen exportiert, sondern auch dessen Konflikte und Probleme. Denn auch wenn der tibetische Buddhismus noch so sehr als die vollkommen friedfertige Religion eines ebenso friedfertigen Volkes gelten mag, so gab und gibt es auch hier, wie in jeder Religionsgemeinschaft, Streitigkeiten, Machtkämpfe und Abspaltungen. Dies wurde besonders deutlich, als in den 90er Jahren innerhalb der Gelug-Schule des Dalai Lama der Konflikt um den Schutzgeist Dorje Shugden und in der Kagyü-Schule die heftigen Auseinandersetzungen um die Rechtmäßigkeit des 17. Karmapas ausbrachen und auch westliche Anhänger des tibetischen Buddhismus davon in Mitleidenschaft gezogen wurden¹¹. Schwerwiegender sind jedoch die Probleme, die sich aus dem Aufeinanderprallen der tibetischen Tradition und der westlichen Sozialisation ergeben: Viele Lamas, die in den Westen gekommen sind, waren auf die Begegnung mit den westlichen Erleuchtungshungrigen ebensowenig vorbereitet wie diese auf sie. Als besonders problematisch erweist sich dabei immer wieder, daß einige Lamas die Bewunderung

ihrer weiblichen Anhängerinnen ausnutzen, um auf der Basis des absoluten Gehorsams, den Schülerinnen und Schüler ihrem Lama gemäß der Tradition des tibetischen Buddhismus entgegenzubringen haben, diese Anhängerinnen sexuell auszubuten¹².

Ein weiteres Problem ist die Vermittelbarkeit des tibetischen Buddhismus, denn ein Bemühen um Authentizität kann das westliche Publikum schnell überfordern. Der tibetische Buddhismus besteht eben nicht nur aus den mehr oder weniger allgemein gehaltenen Weisheiten des Dalai Lama, sondern weist eine extrem komplexe Theologie auf. Zum einen ist er, ganz im Gegensatz zu den buddhistischen Traditionen Südasiens, eine ausgesprochen polytheistische Religion: voller Götter, Schutzgeister und Dämonen, was darauf zurückzuführen ist, daß der Buddhismus, als er sich in Tibet durchzusetzen begann, zahlreiche Elemente der dort praktizierten schamanistischen Bön-Religion integrierte¹³. Zum andern ist der tibetische Buddhismus bis heute stark von einem magischen bis okkulten Denken beeinflusst, das selbst auf die Politik des Dalai Lama Einfluß hat. Nach wie vor werden vor wichtigen Entscheidungen der tibetischen Exilregierung Orakel und Trancemedien befragt. Wer sich auf einen authentischen tibetischen Buddhismus einlassen möchte, wird also mit einer beinahe archaisch anmutenden religiösen Praxis konfrontiert, die mit einem aufgeklärten, westlichen Denken nicht unbedingt kompatibel ist, um es einmal vorsichtig zu formulieren.

Hinzu kommt, daß das, was der westliche Konsument heute an buddhistischer Theologie und religiöser Praxis erlernen kann, in Tibet selbst kaum für Laien bestimmt, sondern ordinierten Mönchen und Nonnen vorbehalten war. Tibetische Laien hatten so gut wie keine Möglichkeit, so etwas wie einen spirituellen Einwegweg zu beschreiten. Dies ist bis heute bemerkbar, denn die Exil-Tibeter verfügen in der Regel nur über äußerst rudimentäre religiöse Kenntnisse, was zu der paradoxen Situation führen kann, daß westliche Interessenten, die sich ernsthaft mit dem tibetischen Buddhismus beschäftigen, schnell weitaus mehr über diese Religion wissen als die Tibeter selbst.

Zen-Buddhismus

Im Gegensatz zur verwirrenden Götter-, Geister- und Bilderflut des tibetischen Buddhismus kommt der Zen-Buddhismus ausgesprochen nüchtern daher. Dies mag dazu beigetragen haben, daß es zu einer eigentlich christlich-buddhistischen Synthese in Gestalt des „christlichen Zen“ gekommen ist, der sich vor allem im Katholizismus breiten Raum schaffen konnte – eine Entwicklung, die jedoch sowohl auf katholischer wie auf buddhistischer Seite nicht nur Zustimmung gefunden hat. Auf katholischer Seite zeigt das dem Zen-Meister und Benediktinermönch Willigis Jäger seitens des Vatikans im Jahr 2002 auferlegte Bußschweigen – an das

sich Jäger aber offensichtlich nicht zu halten gedenkt –, daß der Vereinbarkeit von christlichem und buddhistischem Gedankengut zumindest aus römischer Perspektive Grenzen gesetzt sind. Aber auch auf buddhistischer Seite wurden kritische Stimmen laut: Die Zen-Organisation „Mumonkai“ sah Mitte der 90er Jahre im „christlichen Zen“ eine Vereinnahmung durch den Katholizismus, ja sogar einen Betrug, da buddhistische und christliche Lehren schlichtweg nicht zu vereinbaren seien¹⁴.

Weder solche Einwände buddhistischer Organisationen noch des römisch-katholischen Lehramts vermochten indes zu verhindern, daß es heute eine Vielzahl christlicher bzw. katholischer Bildungseinrichtungen gibt, für die der Zen-Buddhismus, seine Lehren und Meditationsformen zum festen Bestandteil ihres Programms zählen und die den Zen als durchaus vereinbar mit christlicher Theologie ansehen. Wie war es dazu gekommen?

Der Zen-Buddhismus als Resultat einer Verschmelzung des Mahayana-Buddhismus und Taoismus entstand im siebten nachchristlichen Jahrhundert in China und breitete sich von dort nach Vietnam, Korea und Japan aus. Wichtig für den Westen wurde vor allem die japanische Ausprägung des Zen. 1929 kam der Jesuit Hugo Mabiki Enomiya-Lasalle (1898–1990) nach Japan und lernte dort den Zen kennen. Ende der 60er Jahre begann er, diese Tradition auf Vortragsreisen im Westen bekannt zu machen und 1978 wurde an das Franziskanerkloster in Dietfurt ein zen-buddhistisches Meditationszentrum angeschlossen. Weitere bekannte Lehrende des „christlichen Zen“ sind unter anderem der Schweizer Jesuit Niklaus Brantschen, der bereits erwähnte Benediktiner Willigis Jäger oder Schwester Ana María Schlüter Rodés.

Die Problematik am Begriff des „christlichen Zen“ besteht insbesondere darin, daß der Buddhismus und das Christentum große und im Grund kaum überbrückbare Differenzen aufweisen: Das Christentum glaubt an einen Schöpfergott, geht von einem personalen Gottesbegriff aus und sieht den Menschen grundsätzlich unter einen „eschatologischen Vorbehalt“ gestellt, nämlich daß der Mensch ein Wesen ist, das einerseits erlösungsbedürftig, aber andererseits nicht zur Selbsterlösung fähig ist. Der Buddhismus kennt weder einen Schöpfer- noch einen personalen Gott und geht grundsätzlich davon aus, daß der Mensch aus eigener Kraft ins Nirwana eingehen kann, d. h. daß er zur Selbsterlösung befähigt ist.

Die von Rom beanstandeten Äußerungen Willigis Jägers zeigen recht deutlich, daß auch er diesem Widerspruch nicht entgeht, daraus aber offensichtlich die Konsequenz gezogen hat, sich auf die Seite eines buddhistischen oder doch zumindest nichtpersonalen Gottesverständnisses zu schlagen:

„Gott offenbart sich im Baum als Baum, im Tier als Tier und im Menschen als Mensch. Er ist die Symphonie, die erklingt. Der Komponist steht nicht außerhalb und dirigiert. Er erklingt als diese Symphonie. Er ist ihre Musik, und alle Formen sind nur Noten. Was wir Gott nennen, erschafft sich Augenblick für Augenblick neu.“

Dieses Verständnis hat zur Konsequenz, daß sich Jäger auch von einer genuin christlichen Soteriologie im Sinn einer Erlösung durch Jesus Christus verabschiedet hat:

„Erlösung ... ist die Erkenntnis, daß alles Eins ist. Erlösung ist gleich Erwachen zu unserem wahren Wesen, zu unserer wahren Identität. Es ist ein Prozeß der Enthüllung und Befreiung. Was wir wirklich sind, beginnt nicht mit der Geburt und endet nicht mit dem Tod. Die vorpersonale Wirklichkeit entfaltet sich auf einem zeitlosen Hintergrund. Das Personale und Individuelle entsteht, wenn diese erste Wirklichkeit heraustritt und sich in die unzähligen Formen ergießt.“¹⁵

Der evangelische Theologe Harald Lamprecht kommentierte diese Sichtweise sehr zutreffend:

„Daß Jesus Christus vor 2000 Jahren am Kreuz in Golgatha gestorben ist, hat für Willigis Jäger keine einmalige Bedeutung mehr. Erlösung geschehe nach seiner Meinung nicht durch einen stellvertretenden Sühnetod Jesu, sondern durch Erkenntnis der inneren Einheit des Menschen mit Gott. Diese letzte Einheit schließe alle Religionen ein. Zwar auf verschiedenen Wegen würden sie doch letztlich alle zum gleichen Ziel führen. Im äußeren Bereich der Kulte und Riten sei dies zwar nicht zu sehen, die esoterischen Wege der Religionen würden sich aber entsprechen und von verschiedenen Seiten auf den einen Gipfel des Berges führen – eben der Erkenntnis der wesenhaften Einheit mit Gott oder Brahman oder Allah oder dem Nichts des Buddhismus. Dies meint er, wenn er davon spricht, daß die Mystik ‚transkonfessionell‘ sei, daß sie sich über die traditionellen Grenzen der Konfessionen (bei ihm auch: der Religionen) hinwegsetzt. Wieviel eine solche Interpretation der mystischen Erfahrung allerdings noch mit dem Wesen der jeweiligen Religionen gemein hat, darf und muß gefragt werden.“¹⁶

Genau hier liegt die Problematik des „christlichen Zen“: daß er den jeweiligen charakteristischen Merkmalen des Christentums, aber eben auch des Buddhismus nicht gerecht wird und so – im Interesse beider Religionen – notwendige Grenzen verwischt und negiert werden. Ein mystagogischer Einheitsbrei, der im Grund die religiösen Traditionen austauschbar werden läßt, ist allerdings noch keine Errungenschaft.

Um Mißverständnisse zu vermeiden: Selbstverständlich geht es nicht um den Aufbau apologetischer Wagenburg-Positionen, wie sie bisweilen im evangelikal-fundamentalistischen Lager anzutreffen sind. Christinnen und Christen sollten den diversen Traditionen des Buddhismus in Fairneß und mit Respekt für ein äußerst reiches Erbe begegnen und im Dialog mit ihm die Gemeinsamkeiten pflegen, ohne das Eigene und auch das Trennende zu verleugnen. Carl Gustav Jung hat wohl die richtige Richtung vorgegeben, als er davon abriet, daß „wir unsere eigenen Fundamente wie überlebte Irrtümer verlassen und uns wie heimatlose Seeräuber an fremden Küsten diebisch niederlassen“¹⁷. So kann gerade die faszinierende Fremdheit des Buddhismus helfen, eigene Defizite, aber auch den eigenen Reichtum neu zu entdecken.

ANMERKUNGEN

- ¹ Dalai Lama, Ratschläge des Herzens (Zürich 2003) 195.
- ² Dalai Lama, Das kleine Buch vom rechten Leben (Freiburg 1998) 127.
- ³ M. Fuss, The emerging Euroyâna, in: The Way 41 (2001) 136–147.
- ⁴ Zit. nach Buddhismus. Faszination u. Grenzen einer Spiritualität, hg. v. J. Finger (Fribourg 2001) 31.
- ⁵ Ebd. 7.
- ⁶ Vgl. G. Schmid u. G. O. Schmid, Kirchen, Sekten, Religionen. Religiöse Gemeinschaften, weltanschauliche Gruppierungen u. Psycho-Organisationen im deutschen Sprachraum (Zürich 2003) 376.
- ⁷ Ebd. 377.
- ⁸ Ebd.
- ⁹ Ebd.
- ¹⁰ Vgl. V. Dehm u. Ch. Ruch, „Wenn Eisenvögel fliegen ...“. Der tibetische Buddhismus u. der Westen (Berlin 2006).
- ¹¹ Vgl. ebd. 37–41.
- ¹² Vgl. ebd. 42–49.
- ¹³ Vgl. ebd. 5–16.
- ¹⁴ Vgl. U. Dehn, Das Klatschen mit der einen Hand. Was fasziniert uns am Buddhismus? (Hannover 1999) 99ff.
- ¹⁵ W. Jäger, Symphonie des Einen u. Ganzen. Zur Diskussion: Erlösungstheologie – Evolutionstheologie, in: CiG 52 (2000) 149–150, 149.
- ¹⁶ Zit. nach www.confessio.de/cf/042/Conf042-2.html
- ¹⁷ Zit. nach Buddhismus (A. 4) 97.