## Eine kleine Geschichte des Buddhismus im deutschen Sprachraum im Überflug

## **Wolfgang Herbert**

"Der Buddha braucht einmal ein Gleichnis von einem Manne, der steht an einem Ufer voll Schrecknis und Gefahr. Drüben ist das Gestade der Unangefochtenheit. Es gelingt ihm unter Mühen, aus Holz und Schilf ein Fahrzeug zu richten, das ihn glücklich hinüberträgt. Da fragt der Buddha die Mönche: 'wäre der Mann gescheit, wenn er das Floß, weil's ihn gerettet hat, behielte? es auf den Rücken nähme und landeinwärts trüge?' – 'Nein, Erhabener', antworten die Mönche, 'er soll es dem Strom überlassen, der hinter ihm liegt.' – 'So ist es auch mit der Lehre', schließt der Buddha, 'sie ist zum Entrinnen tauglich, nicht zum Festhalten'. – ... Alles Sagbare an ihr ist Therapie, ein Genesener bedarf ihrer nicht. Wer den Weg wandelt, erfährt die Lehre selbst als ein sich Wandelndes." (Zimmer 1973:268)

## 1. Facetten des Buddhismus heute: Professionalisierung und Lebensstilisierung

Am Beginn des 21. Jahrhunderts hat der Buddhismus im deutschen Sprachraum bleibend Fuß gefasst und ist Teil einer pluralisierten Religionslandschaft geworden. In einer Art Bestandsaufnahme zum 50-jährigen Jubiläum der Deutschen Buddhistischen Union (DBU) wird von

einer "Professionalisierung" bis in alle Ecken gesprochen: "Die Professionalisierung ist etwa am Erscheinungsbild buddhistischer Aktivitäten ablesbar: Bescheiden gestaltete Buddhismusblättchen entwickelten sich zu anspruchsvollen Magazinen; einstige heimelige Treffen von DBU- und Mitgliedervertretern, mit Küchendienst für Teilnehmer und Unterbringung im 10-Bettenschlafsaal, veränderten sich in den 1990er Jahren zu professionell organisierten Großveranstaltungen mit mehreren hunderten bezahlenden Teilnehmern/innen. Eine Vielzahl buddhistischer Verlage wurde ins Leben gerufen. In die Ausstattung der Zentren wurde investiert, eigene Webseiten aufgeschaltet." (Baumann 2005:45-6).

Der Buddhismus hat ein gutes Image, das tüchtig bis inflationär vermarktet wird. Buddhistische Devotionalien bergen einen symbolischen Mehrwert als (imaginierte) (Zu)Träger von Frieden und Glück. Buddha-Darstellungen haben bis in die Werbung Eingang gefunden und sind zu Wohlfühldekor und Nippes verkommen. Sie finden sich z.B. in Möbelkatalogen, Restaurantsnischen ebenso wie auf Teeverpackungen. Die Kommerzialisierung nimmt alles in ihren Griff: "Nicht nur Informationen zum Thema Buddhismus sind im Angebot; entwickelt hat sich auch ein Markt für Ritual-Gegenstände, Meditationszubehör und buddhistischem Flair. Beim mit Freizeitgestaltung Rainbow-Spirit-Versandhaus und in den Läden der Geschäftskette Himalaya sind Buddha-Statuen, Räucherwerk, Klangschalen sowie als buddhistisch deklarierte Glücksbringer erhältlich. ... Deutlich wird, daß Bildnisse des Buddha, Klangschalen und dergleichen mehr zu Gegenständen des Lifestyles werden. Sie sind positiv besetzt; mit ihrer Hilfe kann man sich selbst der eigenen positiven Gesinnung vergewissern und diese Gesinnung zugleich seiner Umwelt demonstrieren."<sup>1</sup> (Prohl 2002:195). Bis dorthin war ein weiter Weg:

### 2. Prolegomena zur deutsch(sprachig)en Rezeptionsgeschichte

Interessant ist, dass die Rezeption des Buddhismus im deutschen Sprachraum die historischen Entwicklungen nachzeichnet: waren im 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts der Pâli-Kanon und Theravâda, somit die ältesten Traditionen, im Brennpunkt des Interesses, so wurden ab Mitte des 20. Jahrhunderts dann Richtungen des Mahâyâna eingeführt. Schließlich wurde ab den 1970er Jahren der tibetische Vajrayâna, das historisch jüngste "dritte" Fahrzeug, populär. Mit der steigenden Praxis-Orientierung lag rezent vipassanâ, eine Meditationsform des Theravâda, im Trend, womit der Kreis wieder geschlossen ist: heute sind (fast) alle Schulen des Buddhismus in den deutschsprachigen Ländern präsent und aktiv.

Im Falle des deutschen Sprachraumes läßt sich konstatieren, dass es sich "um "eine relativ geschlossene Interpretations-Tradition"

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Anmerkung zur Rechtschreibung: der Haupttext folgt weitgehend den neuen Orthographieregeln. Bei Zitaten wird die Schreibweise des jeweiligen Originals übernommen.

handelt, deren Exegeten des Buddhismus "in der Tradition der deutschen Philosophie und Kultur [standen], was ihrem Werk eine spezifische Note verleiht." (Zotz 1986:5). Hier kann man von den frühen Begegnungen mit indischem Geistesgut im Gefolge des militärischen Vordringens Alexanders des Großen in das nordwestliche Indien (327-325 v. Chr.) und vereinzelten kleinen Meldungen wie bei Marco Polo im 13. Jh. absehen. Mit der massiven Ausbreitung des Islam im 7. und 8. Jh. war der Kontakt nach Indien weitgehend unterbrochen, der Buddhismus selbst verflüchtigt sich nach Zerstörung von Nalanda 1197 in seinem Mutterland. Die Fühlungsnahme mit dem Buddhismus begann in Deutschland in der Neuzeit. Um 1500 war der Seeweg nach Indien für die Europäer durch Vasco da Gama wieder erschlossen und Gewürzhandel und die angestrebte Christianisierung Asiens waren alsbald treibende Kräfte eines intensivierten Kontaktes. Von den Jesuitenmissionaren werden ab dem 16. Jh. Reportagen aus Indien, China und Japan geliefert, die zu den ersten Quellen des Buddhismusbildes in Deutschland zählen.

Martin Baumann (1995a) gliedert die Geschichte des Buddhismus in Deutschland in sechs idealtypisierte Phasen:

- 1.) 17. bis 19. Jh.: Kontaktaufnahme und Kenntnisnahme
- 2.) 1888-1916: Erste Sammelbewegungen
- 3.) 1918-1942: Deutsche Buddhologie
- 4.) 1946-1964: Wiederaufbau und Neuanfänge

- 5.) 1964-1977: Meditations-Buddhismus
- 6.) 1977-1991: Aufschwung des Tibetischen Buddhismus

chronologischen Schnitten entlang möchte ich synoptisch und schlaglichtartig die Entwicklungen und Marksteine der Einführung des Buddhismus in Deutschland, Osterreich und in der Schweiz nachzeichnen. Dabei gehe ich zunächst von der Repräsentation des Buddhismus durch ausgewählte Dichter und Denker aus, stelle dann erste Repräsentanten vor, die sich zum Buddhismus bekennen und muss mich mit zunehmender Nähe zur Gegenwart und der damit einhergehenden Ausbreitung auf die Erwähnung repräsentativer Organisationen beschränken.

#### 3. 17. bis 19. Jahrhundert: Kontaktaufnahme und erste Nachrichten

## 3.1. Die Philosophen

"Die Aussagen der Philosophen spiegeln nicht nur die Geschichte der Buddhismus-Rezeption, sie prägen deren weiteren Gang, indem sie von Philologen, Übersetzern und Historikern übernommen wurden, deren Arbeit ihrerseits auf Philosophen wirkte. Der Prozeß gegenseitiger Beeinflussung brachte Urteile hervor, die bis heute Textübertragungen und Darstellungen beeinflussen. Damit besitzt der Blick in die Rezeptionsgeschichte Relevanz für jeden mit Buddhismus Befaßten. Zwar dient er keinem unmittelbaren Faktengewinn, ergänzt aber die Quellenarbeit,

indem er Schlüsse auf Ursachen möglicher Fehler erlaubt, die auf stillschweigenden Voraussetzungen eigenen Wahrnehmens beruhen." (Zotz 1996:266-7)

Phase setzt ein mit den Anfängen Beschäftigung mit dem Buddhismus, wie sie bei Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) gesehen werden können, der ihn in seiner Theodizee als eine Lehre vorstellt, in der alles "auf das Nichts als das erste Prinzip aller Dinge zurückzuführen" sei (zitiert in: Baumann 1995a:44), was bei Immanuel Kant (1724-1804) bei der Beschreibung der "Sekte des Fo" (= Buddha) dann paraphrasiert wiederkehrt: "Es ist eine Meinung unter ihnen, daß das Nichts der Ursprung und das Ende aller Dinge sei ..." (in: Lütkehaus 2004:77; gleicherweise auch bei Hegel [1961:250]: "... Grunddogma, daß das Nichts das Prinzip aller Dinge sei"). Erste Berichte stammten von Asien-Missionaren und diese wurden von ihren Nachfolgern und Reisenden laufend ergänzt. Der Pionier der China-Mission, der hochgebildete und von Renaissance und Humanismus geprägte Jesuit Matteo Ricci (1552-1610) hatte den Buddhismus, nachdem er von den Doktrinen des Nicht-Selbst und der universalen Unbeständigkeit vernommen hatte, als nihilistisch und bar jeglichen positiven Wertes eingeschätzt (Batchelor 1994:171).

Leibniz hat auch auf diese Quelle zurückgegriffen und damit eine lange nachwirkende Fehlinterpretation (Buddhismus = Nihilismus) eingeleitet. Mit dem querverbindenden Verweis auf eine Strömung der Mystik des 17. und 18. Jahrhunderts hat Leibniz noch eine andere später

mehrfach verfolgte Fährte gelegt, die Beachtung verdiene, "weil die Gleichung Buddhismus = Quietismus für die gesamte folgende Rezeption wegweisend ist." (Lütkehaus 2004:16). Eine weitere folgenreiche Denkfigur ist auch bei Leibniz schon angelegt und wird immer wieder aufgegriffen: Buddhismus als Pantheismus (mal nach Art des Spinoza, mal mit Verweis auf die Mystik).

Friedrich Schlegel (1772-1829), der quellensanskritkundig war, findet sich nach seiner "indomanen Phase" und mit seiner Konversion zum Christentum eine wohl der Selbstvergewisserung dienlich sein sollende – Distanznahme zum indischen Denken, insbesonders in seiner Lehre des "Alles ist Eins". Diese münde bei den Buddhisten zu einem "Alles ist Nichts". Und, "wo der 'bloß abstrakte und negative Begriff des Unendlichen' alles Endliche, Begrenzte, Individuelle vernichtet hat, der Schritt vom leeren inhaltslosen 'Einen' zum 'Nichts' die 'natürliche' Konzequenz ist. Nihilismus ist für Schlegel die Wahrheit des Pantheismus. Und buddhistischer Nihilismus ist negativ vollendeter Pantheismus." (Lütkehaus 2004:32).

Von Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) wird das positiv gewendet (womit er ausnahmsweise mit seinem "Widersacher" Schopenhauer übereinstimmt), indem er die christliche Mystik als Analogon heranzieht und die Vereinigung mit dem Nichts in der Meditation als Vereinigung der Seele mit Gott interpretiert: "Insofern die Stille des Insichseins das Vernichtetsein alles Besonderen, das Nichts ist, so ist für den Menschen ebenso dieser Zustand der Vernichtung der

höchste und seine Bestimmung ist, sich zu vertiefen in dieses Níchts, die ewige Ruhe, das Nichts überhaupt, in das Substantielle, ... die Heiligkeit des Menschen ist, daß er in dieser Vernichtung, in diesem Schweigen sich vereint mit Gott, dem Nichts, dem Absoluten." (Hegel 1969:385-6). Hegel charakterisiert den Buddhismus als die "Religion des Insichseins" und richtet ihn sich anhand einer beschränkten Zahl von Quellen nach seinem eigenen Schema und ihm geläufiger Begrifflichkeit zurecht: "Freilich bleibt auch diese Deutung im eurozentrischen Horizont, insofern Hegel mit 'Seele' und 'Selbst', mit dem 'Wesenhaften', 'Substantiellen' und 'Unveränderlichen' eben jene Kategorien geltend macht, die im Buddhismus verabschiedet sind. Vor allem deutet er das von ihm nun positivierte Nichts nach dem Muster der europäischen Mystik wieder in den Gott um, der Ein und Alles ist, indem er Nichts zu sein scheint. Die 'unio mystica' als eigentlicher Gehalt des 'Nirwana' und froheste Botschaft des Buddhaismus!" (Lütkehaus 2004:43).

Lütkehaus hat mit seiner Anthologie für diese erste Rezeptionsund Kontaktaufnahmephase ein feines kleines Lesebuch vorgelegt, das einer geistesgeschichtlichen ein spannendes Kapitel Begegnung dokumentiert und zeigt, wie deutsche Denker, so scharfsichtig sie sonst auch gewesen sein mochten, den Buddhismus, den sie gewissermaßen nur vom Hörensagen kennen, in ihren Horizont hereinholen und kühn bis aberwitzig mit ihren eigenen Spekulationen und Phantasien ausschmücken. Als Beispiel sei hier nur auf Hegel (1770-1831) verwiesen: "Sinnfällig und nicht ohne eine Prise Komik stellt sich für ihn

das 'Versenktsein in die Innerlichkeit' im Bilde des meditierenden Buddha dar: 'denkende Stellung, Füße und Arme übereinandergelegt, so daß eine Zehe in den Mund geht, - dies Zurückgehen in sich, dies an sich selbst Saugen.' Verständlich, daß sich ein ordentlicher preußischer Staatsphilosoph von solch virtuoser Heilsgymnastik überfordert sieht. Der Buddha hat sein Repertoire sozusagen um das Lutschen am Schnuller der Erleuchtung erweitert." (Lütkehaus 2004:42). Glasenapp vermutet, dass sich da Hegel "ein Bild des Knaben Krishna mit dem des meditierenden Vollendeten vermischt" habe (Glasenapp 1960:56) – der maßlosen Phantasie und Träumerei also, der die Inder laut Hegel verfallen seien, hat er hier wohl selbst ihren Lauf gelassen. Für die negative Einstellung Hegels gegenüber Indien macht Glasenapp geltend, dass er stark von englischen Quellen abhängig war, die die unerquicklichen Seiten der indischen Realität drastisch (über)zeichneten und Korruption, Sittenlosigkeit, Kastenschranken, Aberglauben, die notorisch kolportierte Witwenverbrennung etc. im Sinne einer politischen Propaganda präsentierten, um ihre Kolonialherrschaft zu rechtfertigen (cf. Glasenapp 1960:47 u. 57). Hegel selbst war der Auffassung: "Die Engländer ... sind die Herren des Landes, denn es ist das notwendige Schicksal der asiatischen Reiche, den Europäern unterworfen zu sein ..." Und: "Die Weltgeschichte geht von Osten nach Westen, denn Europa ist schlechthin das Ende der Weltgeschichte, Asien der Anfang." (Hegel 1961:216 u. 168). Hier findet sich in nuce, was aus heutiger Sicht eindeutig als "kolonialistisch" und "eurozentrisch" denunziert würde: und doch findet sich dieses Denken als (unbewusste) Matrix bei Gegenwartsphilosophen, die sich mit nach Europa transportiertem "asiatischem" Gedankenfrachtgut befassen: und das ist dann mit der Markierung "hegelianisch" gemeint (siehe Abschnitt 9. dieses Aufsatzes).

Als Illustration historischer Ironie sei angeführt, dass der tibetische Buddhismus als degenerierte Zerrform eines Parallel-Vatikans vorgestellt wurde, bei Kant entpuppe er sich "als ein in das blindeste Heidenthum ausgeartetes katholisches Christentum" und Johann Gottfried Herder (1744-1803) schließt sich hier an. Es seien "die rituellen und hierarchischen Ähnlichkeiten des Lamaismus mit der 'papstlichen Religion', die Herders Allergien motivieren. Lamaismus ist die buddhistische Form des Katholizismus." (Lütkehaus 2004:20 u. 24). Gerade diese Form des Buddhismus gehört aber heute im deutschen Sprachraum zu den beliebtesten und am besten gedeihenden Richtungen. Herder hat indessen auch einen positiven Aspekt gesehen: "Auch daß diese Religion des Shaka (d.h. Buddha) eine Art Gelehrsamkeit und Schriftensprache unter das Bergvolk ... gebracht hat, ist ein Verdienst für die Menschheit ..." (zitiert in Glasenapp 1960:21). Außerdem hat sich Herder mit geradezu "liebevollem Verständnis ... in die indische Kunst versenkt ..., und dies zu einer Zeit, in der anderen Vertretern des deutschen Geisteslebens ... der Sinn für ihr Wesen noch nicht aufgegangen war." (Glasenapp 1960: 23-24).

Im 18. Jh. kam es zu den ersten direkten Kontakten mit Buddhisten: Wolgadeutsche Missionare verbrachten längere Zeit in der

Kalmükensteppe und lernten dort einen tibetisch geprägten Buddhismus kennen. Konvertiten gab es wenige, aber einen bedeutenden Wissenschaftler brachte die Kalmükenmission hervor: Isaak Jakob Schmidt (1779-1847). Er lernte Kalmükisch, Mongolisch und Tibetisch, letztere zwei Sprachen konnte man schon ab 1882 an der Universität Leipzig erlernen – auch eine späte Nebenwirkung der Verbindung der Herrnhuter Mönche mit den mongolischen Völkern Russlands. Schmidt hatte zwischen 1832 und 1837 in kalmükischen Gemeinschaften gelebt und gilt als Vater der russischen tibetischen und mongolischen Studien. Er wurde 1829 Mitglied der Russischen Akademie der Wissenschaften und seine Schriften wurden auch von Schopenhauer eifrig gelesen (Batchelor 1994:292).

## 3.2. Arthur Schopenhauer

Die für die Kenntnisnahme des Buddhismus wohl einflußreichste Einzelperson dürfte im deutschen Sprachraum Arthur Schopenhauer (1788-1860) gewesen sein. Er hat sich "wie kein anderer ... die größten Verdienste um die Verbreitung der Kenntnis indischer Weisheit im Abendlande erworben. Niemand hat mit so edler Begeisterung wie er immer wieder auf die geistigen Schätze des Gangeslandes hingewiesen, niemand hat ihnen durch seine Schriften so viele Freunde im Westen erworben wie er." (Glasenapp 1960:99). Schopenhauer wirkte auf Friedrich Nietzsche und Richard Wagner ein

und war für viele spätere deutsche Buddhisten die Eingangslektüre und der erste Wegweiser in Richtung Buddhismus.

Pessimismus, asketische Weltabkehr und Mitleidsethik sind Grundakkorde Schopenhauer'schen Denkens, die für ihn mit den Lehren des Erwachten resonieren und lange in der Buddhismus-Rezeption nachklingen. Er hatte den Buddhismus als die indische Tradition bedeutendste erkannt, wenngleich zur Vedânta-Philosophie "hauptsächlich nur Formulierungsunterschiede" sah, für ihn ist "das buddhistische Nirvâna lediglich eine andere Formulierung einer Idee des Vedânta" (Zotz 1986:57 und 58), da in letzterer die Erlösung im Sinne eines vollständigen Eingehens der Einzelseele in den göttlichen Urgrund allen Seins, das Brahm(an) im Grunde mit dem Verlöschen ins Nirvâna übereinstimme, nur dass dieses im Buddhismus vornehmlich im Sinne einer via negativa beschrieben werde. Die beiden liegende nicht-duale Philosophie läßt eine derartige zugrunde Interpretation nicht als zu abwegig erscheinen und ist in der Folge auch immer wieder unternommen worden. Die Verwandtschaft mag so auf den Punkt gebracht werden: "Die Upanischaden und der Buddhismus gehören zum gleichen spirituellen Genus; sie unterscheiden sich als Spezies; und die differentia bildet die Akzeptanz oder Ablehnung des âtman (permanenter Substanz)." (Murti 2006:20).

Die Quellenlage war für Schopenhauer noch eher dürftig und er hat z.B. im Falle der Upanischaden trotz direkter neuerer Übersetzungen aus dem Sanskrit bis an sein Lebensende auf eine

lateinische Sekundärübersetzung zurückgegriffen. Diese von Anquetil Duperron erstellte Übertragung (Oupnek'hat 1801-2) ging auf eine persische Übersetzung von fünfzig Upanischaden des Dârâ Shukôh zurück. Letztere ist 1657 unter dem Titel Sirr-i Akbar ("Das große Geheimnis") fertiggestellt worden. Vom "Oupnek'hat" kursierten wiederum deutsche Tertiärübersetzungen. Detail am Rande: Rezeption des Sirr-i Akbar bzw. des lateinischen Oupnek'hat repräsentiert ... die Kulmination und zugleich das Ende islamischer Vermittlung indischen Denkens an das Abendland." (Halbfass 1981:51). Beim Buddhismus hat Schopenhauer die Heilslehre des frühen "kleinen Fahrzeuges" privilegiert. Die philosophisch tiefgründigen Spekulationen des Mahâyâna waren ihm noch nicht zugänglich, daher konnte er "von seinem Standpunkt aus annehmen, die Lehre des 'Siegreich-Vollendeten' sei aus der der Upanishaden durch Ausscheidung mythologischer Fiktionen hervorgegangen und er selbst habe ihr gewissermaßen erst das wahre philosophische Fundament gegeben." (Glasenapp 1960:97).

Schopenhauer sah ein beliebtes romantisches Motiv wiedergebend, Indien als "Land ältester und ursprünglichster Weisheit, von dem die Europäer ihre Abstammung herzuleiten haben, von dem sie in maßgeblicher Weise beeinflußt worden sind, hinter das sie aber auch zurückgefallen sind. Das Christentum hat nach Schopenhauers Meinung 'indisches Blut im Leibe', insbesondere insofern es sich gegenüber dem Judentum abhebt, d.h. in seinen weltverneinenden, asketischen und pessimistischen Tendenzen. ... Auch in der ägyptischen Religion, im

Neuplatonismus usw. meint er indische Elemente zu finden." (Halbfass 1981:130). In seiner eigenen Philosophie erkennt er altindische Denkmotive wieder im Sinne einer überzeitlichen und nicht an historische und geographische Situationen gebundenen Wahrheit. So kann er selbstbewusst konstatieren: "Buddha, Eckhart und ich lehren im wesentlichen dasselbe. ... Eckhart in den Fesseln seiner christlichen Mythologie. Im Buddhismus liegen dieselben Gedanken unverkümmmert durch solche Mythologie, daher einfach und klar, soweit eine Religion klar sein kann. Bei mir ist die volle Klarheit." (zitiert in: Halbfass 1981:132). Das altindische Denken ist aber für ihn nichts Überholtes und Hinter-uns-Liegendes oder "Aufgehobenes" im Hegel'schen Sinne, sondern aktuell und wirkmächtig. "Es bietet sich als ein in mancher Hinsicht überlegenes Korrektiv und als Alternative zu den nach Schopenhauers Meinung durch das Vorherrschen des christlich-judischen, d.h. theistisch-personalistischen Geistes herbeigeführten Einseitigkeiten und Irrgängen der abendländischen Tradition." (Halbfass 1981:133).

#### 3.2.1 Exkurs: Orientalismus und Anti-Semitismus

Schopenhauer hat die zeitgenössische Literatur zur indischen Geisteswelt eifrig studiert und nennt neben Spencer Hardy (*A Manual of Buddhism*, 1853) namentlich zwei Gelehrte: Burnouf und de Körös. Das Vordringen des Buddhismus in die Kultur Europas des 19. Jahrhunderts

ist unverbrüchlich mit Brian Hodgson, einem Angestellten der East Indian Company in Nepal, verbunden. Er kam in den Besitz von etwa 400 bisher unbekannten buddhistischen Manuskripten in Sanskrit und Tibetisch. Er schickte sie nach Calcutta, London und Paris. Auf diese Weise kam Eugène Burnouf (1801-52) in den Besitz einer Reihe von Originalschriften, deren Übersetzung ins Französische unter seiner Leitung bewerkstelligt wurde. Diese Arbeit wie auch sein Buch Introduction a l'histoire du bouddhisme indien (1844) waren enorm einflussreich. Burnouf war der erste, der eine klare Unterscheidung zwischen nördlichem und südlichem Buddhismus traf. Den letzteren sah er als die reinere und ursprünglichere Form an, eine Ansicht, die dazu führen sollte, dass im Europa des 19. Jahrhunderts das Interesse am Theravâda-Buddhismus überwog. Mahâyâna-Schulen blieben unbeachtet bis ins nächste Jahrhundert, da sie als korrumpierte Spätentwicklungen angesehen worden waren (Clarke 1997:74).

Dies obwohl ein weiterer einsamer Pionier ein Tibetisch-Englisches Wörterbuch und eine Grammatik des Tibetischen herausbrachte, was ihn zum "Vater der Tibetologie" machte. Csoma de Körös wurde am 4. April 1784 in Transilvanien geboren und zeigte schon in jungen Jahren ein intensives Interesse an der Herkunft seines Volkes, der Ungarn, womit er eine "nationalistische und philologische Agenda" verfolgte, die "die Obsession des 19. Jahrhunderts in Bezug auf Ursprünge (von Nationen, Kulturen, Sprachen, Religionen)" vorwegnahm (Oldmeadow 2004:128). De Körös bereiste die Mongolei, Afghanistan,

den Punjab, Kashmir und wurde schließlich von William Moorcroft, einem Agenten der East India Company davon überzeugt, dass er in den Bibliotheken von Lhasa wohl an die Quellen für seine Suche nach dem Ursprung der Magyaren herankäme. Er verbrachte in der Folge neun Jahre in Klöstern in Ladakh und Zanskar und führte ein äußerst frugales Leben, das ganz seinen minutiösen Studien gewidmet war. 1831 ging er nach Calcutta, wo er elf Jahre lang als Bibliothekar der Asiatic Society arbeiten sollte, die Herausgabe seiner tibetischen Grammatik und des Wörterbuches betreuen sowie die Katalogisierung der von Hodgson geschickten Texte vornehmen konnte. 1842 erlag de Körös am Fuße des Himalaya in Darjeeling einem Fieber auf einer Reise, die ihn endlich nach Lhasa bringen hätte sollen. In einer Zeit, als die meisten am Buddhismus interessierten Gelehrten sich nur um Pâli-Texte kümmerten, hatte de Körös auf die Wichtigkeit eines Studiums des Tibetischen hingewiesen, das er als "die orthodoxe Sprache des Buddhismus" bezeichnete und er erklarte gar: "Der Hauptsitz des Buddhismus ist in Tibet." (Fields 1992:284-5).

Obgleich de Körös ohne Eigeninteresse sein Leben der Wissenschaft gewidmet, wenn nicht geopfert hatte, war er in die Mikrophysik der Macht verstrickt: Zwanzig Jahre hatte de Körös für ein bescheidenes Gehalt für die Britische Verwaltung gearbeitet und hat damit wohl ungewollt dem kolonialen Machtzugriff wertvolle Instrumente in die Hände gespielt. Seine Arbeiten "dienten als philologische Äquivalente von Landkarten." (Batchelor 1994:237). Der

prominenterweise Edward Said von unter dem (Buch)Titel "Orientalismus" (1978) erhobene Generalverdacht, dass jedes Streben "Orient" mit Überlegenheitsansprüchen, nach Wissen um den Unterwerfungsgesten und Machtausübung verbunden sei, stößt mit Deutschland bzw. dem deutschen Sprachraum auf eine bemerkenswerte Ausnahme. Das seit dem 18. Jh. wache Interesse deutsch(sprachig)er Gelehrter an vorerst China und dann konzentriert an Indien hat auch auf dessen Höhepunkt nie mit irgendwelchen kolonialen Interessen an den beiden Ländern korreliert (cf. Clarke 1997:27). Dessen ist sich Said bewusst, allerdings unterstellt er den deutschen Forschern dieselbe Haltung wie den "Kolonialisten", nämlich intellektuelle "Autorität" im Sprechen über den Orient innehaben zu wollen (Said 1979:19) – aber wird die nicht auch in anderen Wissensgebieten qua Berufsstellung erhoben?

Zudem waren die Urteile unter deutschen Gelehrten über jene Länder und deren Geisteswelt nie monolithisch: sie reichten von uneingeschränkter Bewunderung ("Wiege aller Weisheit" u.ä) bis zu indes herablassender Abwertung – die wohl mehrheitliche Mittellinie dürfte aber sicher mit "Respekt" umschrieben werden. Respekt, der dem Eindruck ebenbürtigen Kultur- und Gedankenwelten begegnet zu sein, gezollt wurde. Auch die spezifisch deutsch-romantische Suche nach Verwandtschaften und genealogischen Gemeinsamkeiten hat mit einem eingleisigen Machtdiskurs im (Said'schen) Sinne einer Schaffung eines

gegenpoligen Anderen zu Herrschaftszwecken vorerst nichts zu tun.<sup>2</sup> Das deutsche romantische Projekt zielte u.a. auf die Herstellung einer (nationalen) Identität ab und diente der Suche nach einer "authentischen" volksverwurzelten Kultur – dies geschah wie bei Selbstvergewisserungen dieser Façon üblich in Kontrastbildern: leider können solche allzu leicht in Feindbilder umkippen.

Die Vereinnahmung eines "arischen" Indiens und damit sowohl rassischer wie sprachlicher und kultureller Gemeinsamkeiten Selbsterkundung und Abgrenzung seitens der "indomanen" deutschen Gelehrten ist ein Spezifikum, das schon bei Schopenhauer deutlich wird: er hoffte, dass eine Zeit heranrücke, in der Europa von der jüdischen Mythologie gereinigt sein werde, da es wieder für die indische Geistigkeit, namentlich den Buddhismus reif werden würde. Er vertrat somit "ein religionsund kulturpolitisches Reformprogramm mit klarest antisemitischer Zielrichtung. ... Der neue arische Antisemitismus konnte auf dem jahrhundertealten christlichen Antijudaismus aufbauen und sich schon bei Schopenhauer mit diesem verbinden. Was ihm am Christentum als gut gilt, stammt für den Philosophen aus Indien, was er ablehnt,

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Dass die Konstruktion von indo-europäischen oder gar indo-arischen Verwandtschaften in Sprache, Kultur, Mythen und religiösen Anschauungen etc. in der Folge an einen mörderischen Anti-Semitismus-Diskurs angekoppelt wurde, ist freilich ein anderes, für eine weitere Analyse hier viel zu komplexes dunkles Kapitel (siehe z.B. Pollock 1993). Nur bei einer gewalt(tät)igen Streckung des Begriffes kann jedoch bei der "Konsumation" der respektiven Spekulationen der deutschen Indologie des 19. Jahrhunderts in der NS-Zeit in Form einer (Indogermanen-)Rassenideologie noch von "Orientalismus" gesprochen werden.

kommt aus dem Judentum. ... Das in der Lehre des ersten Deutschen, der sich ausdrücklich als Buddhist bekannte, angelegte rassistische Programm, wurde eines der konstituierenden Elemente deutscher Buddhismus-Rezeption." (Zotz 2000:80-1). Bei Schopenhauer ist jedoch kaum eine "rassische", gegen das jüdische Volk gerichtete ausgearbeitete Ideologie zu finden – die Idee eines gemeinsamen "arischen Erbes" wurde erst nach ihm in diesem (Un)Sinne umgeschrieben. Schopenhauers Stoßrichtung ging gegen den Monotheismus und den mit ihm auftretenden Legalismus und Heilsoptimismus (Clarke 1997:78).

# 3.2.2 Weltanschaulicher Pessimismus und Nihilismus: Mainländer und Nietzsche

In der akademischen Philosophie ist Schopenhauer ein Kuriosum und ein Außenseiter, aber nicht ohne beträchtliche Wirkungen geblieben. Den Ende des 19. Jahrhunderts modischen weltanschaulichen Pessimismus hat er - oder ihre Vertreter darein – initiiert. Philipp Mainländer (alias Ph. Batz, 1841-76) "findet im Buddhismus eine willkommene Illustration seiner Lehre vom 'Willen zum Tode'. Auch Eduard von Hartmann (1842-1906), konservativer, wenig radikal und literarisch attraktiver als Mainländer, widmet dem Buddhismus, wie auch dem Hinduismus große Aufmerksamkeit." Sie werden "als 'abstrakter Monismus' oder 'idealistische Erlösungsreligion', dem jüdisch-christlichen Theismus unter dem Titel 'Supranaturalismus'

nebengeordnet und dem Primitiven 'Naturalismus', der auch die Religionen der Griechen und Römer umfaßt, übergeordnet." (Halbfass 1981:138). hier wird die Auch indische Denkwelt als Abspiegelungsinstrument und Selbstdefinitionshilfe herangezogen, aber in einer Weise - wie Halbfass im weiteren auch vermerkt -, dass diese Anerkennung verdiene und als prinzipiell ebenbürtig angesehen wird. tritt übrigen Hartmann im einen düsteren gegen "Entrüstungs-Pessimismus", den er auch "Miserabilismus" nennt, an und verkündet einen "aktionsfreudigen, kraftvoll energischen" Pessimismus. "Der alte quietistisch-asketische Pessimismus erschien in neuer Form als ein heroischer." (Slepčević 1920:10). Damit wurde er freilich auch als Weltgefühl verträglich und breitenwirksamer.

An Schopenhauer und der Lehre des Buddha arbeitet sich Friedrich Nietzsche (1844-1900) auf seine Weise ab. Beide hatten für ihn noch nicht die Höhe seines eigenen und ihm einzig zukunftsträchtigen Nihilismus erreicht. In der Überwindung Schopenhauers fand Nietzsche zu sich selbst. Das indische Denken schätzte er als Vorstufe zu seinem heraufdämmernden Pessimismus der Zukunft, den er einen "dionysischen" nennt und der in die blinde Weltliebe umkippe. Im

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup>Nietzsche 2000:282 (§ 370), für das Folgende cf. 240 (§ 346). Übrigens war Nietzsche durch seine lebenslange Freundschaft mit Paul Deussen (1845-1919) indologisch informiert und auf dem aktuellen Stand. Deussen hinwieder kommt das Verdienst zugute, die indische Philosophie als ein zur westlichen paralleles, eigenständiges und gleichberechtigtes Wahrheitsstreben erkannt zu haben. Er war der "große Bahnbrecher, der wie kein anderer zu seiner Zeit dazu beigetragen hat, der

Buddhismus sieht er eine Weltverweigerung und einen Pessimismus, welche reifer, stärker, aristokratischer und kultivierter erscheinen als im Christentum. Aber die "vollendete Süßlichkeit und Milde" eines schönen Abends genügen ihm nicht:

"Wer, gleich mir, mit irgendeiner rätselhaften Begierde sich lange darum bemüht hat, den Pessimismus in die Tiefe zu denken und aus der halb christlichen, halb deutschen Enge und Einfalt zu erlösen, mit der er sich diesem Jahrhundert zuletzt dargestellt hat, nämlich in Gestalt der Schopenhauerischen Philosophie; wer wirklich einmal mit einem asiatischen und überasiatischen Auge in die weltverneinendste aller möglichen Denkweisen hinein und hinunter geblickt hat - jenseits von Gut und Böse, und nicht mehr, wie Buddha und Schopenhauer, im Bann und Wahne der Moral -, der hat vielleicht ebendamit, ohne daß er es eigentlich wollte, sich die Augen für das umgekehrte Ideal aufgemacht: für das Ideal des übermütigsten, lebendigsten, weltbejahendsten Menschen, der sich nicht mit dem, was war und ist, abgefunden und vertragen gelernt hat, sondern es, so wie es war und ist, wieder haben will, in alle Ewigkeit hinaus, unersättlich da capo rufend, nicht nur zu sich, sondern zum ganzen Stücke und Schauspiele ..." (Nietzsche 1984:54/§ 56).

Hier klingen die Motive der ewigen Wiederkehr und des amor fati an. Letztlich ging es Nietzsche um die Überwindung der Religion, wobei er den Buddhismus als eine mögliche Stufe auf dem Weg einer

Philosophie der Inder den ihr gebührenden Platz in dem Gesamtgebiet der Philosophie zu sichern." (Glasenapp 1960:126).

Neuwerdung Europas empfahl. Er sei ein Diätetikum für geistige Genesung, dem Christentum überlegen, indem er die Götter und Priester entthronte und auf Selbsterlösung setzte. Ein "europäischer" Buddhismus wird zum kulturkämpferischen (Re)Medium, um die althergebrachte Religion auszuhebeln und zu unterminieren, wonach er selbst auch entbehrlich wird. Nietzsche bleibt, die Umwertung aller Werte und einen konsequenten Nihilismus, den nur ein neuer, starker Übermensch aushalte, zu verkünden. Dieser Rezeptionsmodus, nämlich den Buddhismus als Heilmittel gegen die christliche Malaise ins Spiel zu bringen und über ihn eine allgemeine Kulturkritik zu betreiben und Diatriben gegen das jüdisch-christliche Weltbild zu führen, ist auch in einem weiteren Kontext bedeutsam: Nietzsche habe, was vielen Buddhismus-Enthusiasten entging, "diesen Mittel-Charakter der Lehre des Buddha auf dem Wege einer Veränderung Europas erkannt. Er hat das ausgesprochen, was wohl zahlreichen Mitläufern der buddhistischen Bewegung nicht klar werden durfte: Ihr Eintreten für den Buddhismus war kein Konvertieren, sondern eine Rebellion gegen das Europa ihrer Zeit." (Zotz 1986:141).4

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Diese Beobachtung hingegen dürfte bis in die Gegenwart Gültigkeit besitzen. Der nicht antithetisch aus der westlichen Tradition erwachsene Buddhismus mit seiner alternativen Ontologie, metaphysisch "hinterweltlosen" und anti-materialistischen Ethik sowie seiner atheistisch/agnostischen Stossrichtung eignet sich hervorragend zu einer radikalen Kritik an westlichen Denk- und Lebensmodellen. Er böte aber auch die echte Chance einer Relativierung und Reflektierung des Eigenen im Spiegel des Anderen.

Ferner kann die "Konversion" auch Rebellion gegen die eigene Religion sein: in England wird kritisiert, dass buddhistische Ex-Christen oft eine feindselige Haltung gegenüber dem Christentum ein- oder annehmen: somit haben sie nur eine exklusivistische Entscheidung für einen Glauben (!) mit einer anderen vertauscht (cf.

Auch die schlichte intellektuelle Liebäugelei buddhistischen Ideen, die um die Jahrhundertwende bis in die Zeit nach dem ersten Weltkrieg zu einer veritablen Mode geworden war, verdankt sich - wie Poier (1990) im Detail vorführt - kulturpessimistischen Stimmungen und einem Bündel sozialer, politischer und geistiger Faktoren: Identitätskrise auf individueller und kollektiver Ebene, Redefinition und Sezierung der "Seele", Kritik am Christentum und Glaubensverlust. Vormarsch der Wissenschaft Technik. und Industrialisierung, Erosion monarchischer Systeme, Suche nach einer neuen rational begründeten Ethik und Lebensreform etc. Darüberhinaus wurde Asien auch über seine Kunst, Weltausstellungen (1873 in Wien) und durch Reisefeuilletons erstmals einem breiteren Publikum zugänglich und erregte Faszination und Imagination. Die Abendlandmüdigkeit ging soweit, dass sich z.B. Hugo von Hofmannsthal (1874-1929) eine umfassende "Renaissance" durch den Blick auf oder aus Asien erwartete, eine Sicht, die schon früher artikuliert und als "indische Renaissance" etikettiert worden war:

"Die Kultur, die uns trägt, und an der, wie an den Planken eines alten Schiffes, der gewaltigste und anhaltendste Sturm seit einem Jahrtausend jetzt rüttelt, ist in den Grundfesten der Antike verankert. Aber auch diese Grundfesten selber sind kein Starres und Totes, sondern ein Lebendes. Wir werden nur bestehen, sofern wir

Mellor 1991:86). Mithin haben sie auch die tief in ihnen liegende christliche Matrix eines Absolutheitsanspruches nicht aufgelöst.

uns eine neue Antike schaffen: und eine neue Antike entsteht uns, indem wir die griechische Antike, auf der unser geistiges Dasein ruht, vom großen Orient aus neu anblicken." (zitiert in Poier 1990:115).

Diese pathetische Mahnung ist natürlich auch auf ihre Weise prekär. Allgemein wird – und darum handelt es sich letztendlich - zur Instrumentalisierung Asiens und des Buddhismus in dieser Epoche vermerkt: "Die Probleme der Buddhismus-Rezeption bestanden in dem übersteigerten Anspruch der den Buddhismus Propagierenden bzw. Rezipierenden, der Buddhismus müsse eine Antwort auf jedes Problem der Gesamtkultur parat haben, er müsse Europa vor der Krise retten." (Poier 1990:117).

Richard Wagner (1813-1883) war durch die Lektüre Schopenhauers auf den Buddhismus gestoßen, dem er soviel Sympathie entgegenbrachte, dass er daran dachte, buddhistische Legendenstoffe in einer Oper mit dem Titel "Die Sieger" zu verarbeiten. Sie blieb zwar in der Schublade liegen, dennoch haben Motive wie Seelenwanderung und Weltentsagung in seine Musikdramen Eingang gefunden. Der Einfluss des Wagner'schen Flirts mit dem Buddhismus ist mithin lange überschätzt worden, "dieser darf wohl aufgrund der – durch das künstlerische Verfahren bedingten – Verschlüsselung und aufgrund der Verknüpfung buddhistischer Inhalte mit anderen als relativ gering veranschlagt werden." (Poier 1990:43). Sein zeitweise euphorisches Interesse an Buddhas Lehre und seine starke Persönlichkeit dürften aber

willen kann man in der Schweiz davon sprechen, dass Wagner dort die ersten buddhistischen Spuren gelegt hatte: er war in den 1850er Jahren als politischer Flüchtling in Zürich und die bei ihm verkehrenden Intellektuellen und Exilierten dürften wenigstens in schöngeistiger Salongesprächsform mit dem Buddhismus bekannt geworden sein (Baumann 1998:255). Nachhaltigere Eindrücke hinterließ erst ein halbes Jahrhundert später der deutsche Musiker und Theravâda-Mönch Nyânatiloka, der auch über die Lektüre von Schopenhauer und theosophischen Schriften dem Buddhismus zugeneigt wurde.

### 3.3. Die Theosophische Gesellschaft

Die Rolle der Theosophischen Gesellschaft kann in der ersten Vermittlungsphase kaum überschätzt werden. 1875 gegründet von Helena Petrowna Blavatsky (1831-1891) und Henry Steel Olcott (1832-1907) und seit 1882 mit Hauptsitz in Adyar/Madras in Südindien, versuchte sie eine Synthese zwischen westlicher okkulter, "hermetischer", kabbalistischer, esoterischer, spiritualistischer und mystischer Traditionen und östlicher Spiritualität (maßgeblich hinduistischer und "esoterisch"-buddhistischer) zu schaffen, damit die latenten psychischen Menschen zu entwickeln und eine universale Fähigkeiten des Brüderschaft der Menschheit aufblühen zu lassen. Blavatsky verwendete in ihren Schriften Konzepte wie Mâyâ ("Illusion, Täuschung, Schein"), Karma, Reinkarnation und Meditation ausgiebig und hat diese Termini in vielen europäischen Sprachen heimisch gemacht. Letztlich blieb ihre Herangehensweise aber eine eklektische und in der westlichen Esoterik verwurzelte: assimilationsfähige Konzepte aus Hinduismus und unpassende **Buddhismus** wurden aufgenommen, ignoriert oder uminterpretiert (cf. Hanegraaff 1998:455). Es bleibt den Theosophen aber das Verdienst, in der Hochblüte des Kolonialismus, als auf die Religionen der Einheimischen als atavistische Kulte oder polytheistisch-primitive Idolatrie mit Verachtung herabgesehen wurde, diese ernst genommen und einer vergleichenden Sichtweise unterzogen zu haben. Diese Art komparativer Religionswissensschaft avant la lettre beruhte auf der Auffassung, dass die Religionen letztlich konvergent und konkordant seien, auf einer Ur-Weisheit beruhten, die als Wahrheitskern und sophia perennis allen zugrunde liege und die es herauszuschälen gelte.

"Die theosophische Bewegung hat sich sicherlich über ihre verschiedenen Aktivitäten und zahlreichen Publikationen als höchst wirksam in der Popularisierung asiatischer Religionen und philosophischer Ideen im Westen erwiesen und in ihrer Ermutigung eines Ost-West Dialoges. Auf ihrem Höhepunkt um die Jahrhundertwende hatte sie 400 Zweigstellen in Indien, Europa und Amerika aufzuweisen und mit dem Jahre 1920 hatte sie eine Mitgliedschaft von über 45.000." (Clarke 1997:90). Obwohl ihr Einfluß im weiteren 20. Jh. deutlich nachließ, hatte sie inspirative Wirkung in bezug auf die Gründung vieler buddhistischer Gesellschaften.

Der Glaube an Meister (Mahatmas), die in höheren "astralen" Sphären zum Wohle der Menschheit wirkten und mit denen psychischer Kontakt möglich sei und die Verkündung eines neuen "Weltlehrers", in dem der kommende Buddha Maitreya sein "Vehikel" finden würde, gehörten zentral zum Lehrgut der Theosophen. Der für die Rolle des Brahmanenjüngling Weltlehrers auserkorene Jiddu Krishnamurti (1895-1986) entsagte 1929 dieser Zumutung in spektakulärer Weise, verkündete, dass "die Wahrheit ein wegloses Land" sei und "nicht organisierbar" und zu der man nicht "über irgendeine Religion oder Sekte gelangen" könne (Lutyens 1981:317). Er löste den um ihn gegründeten Order of the Star in the East auf. Erwähnt sei dies als Kuriosum am Rande - aber nicht zuletzt war der große Zen-Propagandist D.T. Suzuki hier involviert (!), da ein Zweig dieses Ordens sich in den 1920er Jahren in seinem Hause in Osaka zu regelmäßigen Treffen eingefunden hatte (cf. Sharf 1995:144).

Im übrigen sind viele Buddhismus-Popularisierer der ersten Stunde der Theosophischen Gesellschaft nahegestanden oder waren Mitglied in ihr: dazu zählen Edward Conze, Christmas Humphreys, Alexandra David-Neel oder Walter Y. Evans-Wentz. Blavatsky und Olcott nahmen am 25. Mai 1880 in einem Tempel in Galle (damals Ceylon) formal Zuflucht zum Buddha und legten die Laiengelübde ab. Sie wurden fortan die "weißen Buddhisten" genannt und insbesondere Olcott hatte maßgeblichen Einfluß auf eine Revitalisierung der Theravâda-Tradition in Sri Lanka (Oldmeadow 2004:65). Olcott schrieb

auch einen viel gelesenen Buddhist Catechism (1881). Von Blavatsky hieß es, dass "ihr Wisssen um den Dharma minimal war", dennoch führte ein von dem Hollander A. P. Sinnett (1840-1921) verfasster Esoteric Buddhism (1883/dt. 1884: "Die esoterische Lehre") dazu, "dass viele Europäer zu glauben begannen, dass die okkulten Fantasien der Theosophie die wahren Lehren des Buddhismus darstellten." (Batchelor 1994:270). Gegen diese Verfälschung, aber nichtsdestoweniger sehr populäre Auffassung ging Karl Eugen Neumann scharfzüngig ins Gericht: "Doch die scheußliche Fratze des 'esoterischen' Buddhismus wie unerhört frech tritt diese Phorkvas<sup>5</sup>-Gestalt neuerdings bei uns auf, mit ihren Geister- und Gespenstergeschichten, mit ihrem spiritistischen Hokuspokus, hypnotischen Wunderkuren, telenergischem Zauberkram und anderem krausem Zeuge mehr, ein Stück Mittelalter in der Neuzeit, mit wissenschaftlichen Abfällen gedüngt." (Zitiert in Hecker 1993b:23, der auch anmerkt, dass uns diese Distanzierung heute eher überflüssig und schwer verständlich erscheine). Für Neumann und manche seiner seriös wissenschaftlich arbeitenden Zeitgenossen galt aber letztlich alles Buddhistische nach dem Pâli-Kanon als korrumpiert.

## 3.4. Die Indologie

Schließlich wurde der Buddhismus zum Objekt ernsthafter

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> Gemeint ist sicher Phorkys (auch Phorkos), in der griechischen Mythologie Sohn der Gaia und des Pontos und Stammvater einer Legion schrecklicher Scheusale.

geistesgeschichtlicher und philologischer Forschung. Pâli und Sanskrit wurde studiert und gelehrt, 1818 wurde der erste Lehrstuhl für Indologie an der Universität Bonn eingerichtet. Er wird von August Wilhelm Schlegel (1767-1845) besetzt. 1829 gab es in Jena, Berlin und München drei weitere Professuren und fünfzig Jahre später hatte Deutschland die meisten Sanskritlehrstühle außerhalb Indiens. "Waren bis in die 70er Jahre des 19. Jahrhunderts vornehmlich tibetische und chinesische Quellen herangezogen worden, so gewann in den nachfolgenden Jahrzehnten das wissenschaftliche Interesse am südlichen Buddhismus und dessen Pâli-Texten prägende Bedeutung. 1881 gründete Thomas William Rhys Davids (1843-1922) die 'Pâli Text Society' in England; im gleichen Jahr ging Hermann Oldenburg (1854-1920) in seinem Werk Buddha. Sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde, das auf Pâli-Quellen basierte, auf die Geschichtlichkeit des Buddha ein." (Baumann 1995a:48). Oldenburgs Schrift trug wesentlich zur raschen Popularisierung des Buddhismus im deutschen Sprachraum bei. Seine Darstellung des Buddha als historisch fassbarer Person geht parallel mit dem Interesse in der zeitgenösssischen christlichen Theologie am "historischen Jesus" und dürfte von dorther instigiert gewesen sein<sup>6</sup>.

Ebenso verdankt sich das konzentrierte Interesse am Pâli-Kanon einem christlich geprägten Verständnis von Religion, nach

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> Gerade im 19. Jh. nahm die aufklärerisch motivierte "Leben-Jesu-Forschung" einen deutlichen Aufschwung. Dabei ging es u.a. um die Historizität der Person Jesu und die Authentizität seiner biblisch überlieferten Aussprüche, cf. RGG IV. Bd 1960:249f.

dem ein, wenn nicht der wesentliche(r) Fokus auf einer zentralen heiligen Schrift liegt und "Emphase auf dem Text als Lokus der Religion." ("literary bias" nennt das King 1999:43). Diese Ansicht, dass sich der Buddhismus aus der Lehre ihres vermeintlichen "Gründers" erschließe und die Konzentration auf die ältesten, mutmaßlich authentischsten Texte, die darüberhinaus in einer nur (männlichen) Elite zugänglichen klassischen Gelehrtensprache verfasst sind, schuldet sich christlichen, notabene protestantischen Vorverständnissen in bezug auf das Wesen einer Religion. Dabei wird von Praxis, rituellem Leben, Ikonographie, sozialer Funktion, "volkstümlichem" Glauben etc. völlig abgesehen. Was ausschließlich ins Visier gerät und entsprechend (re)konstruiert wird, ist eine idealisierte, doktrinzentrierte, universalisierte, abstrakte, somit stark verkürzte Form der buddhistischen Religion. Kein Wunder also, dass der Zugang zum Buddhismus lange Zeit ein intellektuell-kognitiver blieb und er als "Lehre" verstanden und vermittelt wurde und nicht als lebendige Praxis.

Die erste Ära der Wahrnehmung des Buddhismus war von einem allgemeinen Interesse an Asien, vorerst Indien und unter Aufklärungsphilosophen dann China geprägt. Man war von indischer Philosophie allgemein beeindruckt, nicht zuletzt von den Upanischaden, die unter deutschen Philosophen und auch bei Schopenhauer großes Ansehen genossen. Den meisten Rezipienten fehlte noch Primärquellenkompetenz und es kam noch zu Unschärfen in der Unterscheidung von vedântisch-monistischem und buddhistischem

Gedankengut. Vor allem Gebildete, d.h. Philosophen, Schriftsteller und Künstler ließen sich vom Buddhismus inspirieren, ihr Zugang war kognitiv-rational oder emotional; eine organisierte "Basis" existierte nicht. Der Buddhismus galt mehr als Weltanschauung, in positiver Sicht als friedliches, humanes Gegenbild zum Christentum, (kirchlich) negativ gewendet als gottlose, nihilistische Lehre.

# 4. Fin de Siècle bis zum 1. Weltkrieg: Erste Sammelbewegungen und Persönlichkeiten

Die zweite Phase der Rezeption und Ausbildung der ersten Sammelbewegungen wurde wie folgt initiiert: "Als Reaktion auf Olcotts theosophisch geprägten Katechismus verfaßte Friedrich Zimmermann (1851-1917) unter dem Pseudonym Subhadra Bikshu 1888 einen auf Pâli-Quellen fußenden Buddhistischen Katechismus. Zimmermanns Katechismus wurde in mehrere europäische und asiatische Sprachen übersetzt und erfuhr bis 1921 14 Auflagen in Deutschland. Der Beginn der deutschen buddhistischen Bewegung kann mit diesem Werk angesetzt werden." (Baumann 1995a:49). Der Titel des Buches zeigt schon, dass hier dem Verständnis des westlichen (christlich geprägten) Lesers entgegengekommen wurde, dies zeigt sich auch sonst in Diktion und Übersetzungsarbeit und bestimmte die inhaltliche Vermittlung, die auch auf Breitenwirkung abgezielt war.

Eine erste systematische Darstellung des Buddhismus in

deutscher Sprache stammt aus der Feder des Berliner Historikers Karl Friedrich Köppen (1808-1863), der auch mit Karl Marx freundschaftlichen Umgang pflegte und in punkto Religion durchaus dessen Geisteshaltung teilte. 1857 erschien Köppen's Werk unter dem Titel "Die Religion des Buddha und ihre Entstehung". Letztlich tendierte seine vehement religionskritische Interpretation der buddhistischen Lehre in Richtung eines Nihilismus (näheres bei Zotz 1986:60-66). Eine – im deutschen Sprachraum schon buchstäblich althergebrachte - Sichtweise, die jedoch auch fortan immer wieder aufgekommen ist bzw. aufgenommen wurde.

## 4.1. Österreich: Karl Eugen Neumann

Karl mit seinen Eugen Neumann sprach poetisch-schöpferischen Übertragungen des Pâli-Kanons weite Kreise von Intellektuellen, Schriftstellern, Künstlern oder Freiberuflern an, die als Multiplikatoren bis in die akademische Mittelschicht, unter Angestellten Gehör und Anklang fanden und dort auch eine und im Beamtentum breit gestreute Trägerschaft buddhistischen Gedankenguts ausbildeten. Es konstituierten sich die ersten Organisationen, beginnend mit dem "Buddhistischen Missionsverein in Deutschland", 1903 von Seidenstücker ins Leben gerufen und 1906 in "Buddhistische Gesellschaft in Deutschland" umbenannt und bis 1911 fortbestehend. Seidenstücker (1876-1936) war Indologe und Pâli-Übersetzer. Er war Sohn eines

protestantischen Oberpfarrers und als Knabe soll er visionare Erlebnisse gehabt haben. Nach Hecker war "Seidenstücker … außer Neumann der einzige Indologe, der selber Buddhist war." (Hecker 1996:160).

Hecker interessanterweise verschweigt, ist, dass Seidenstücker wie andere Buddhisten der ersten Stunde, in seinen letzten Lebensjahren dem Katholizismus zugetan war und diesen auch praktiziert hatte. Als junger Mann veröffentlichte er noch derart aggressive Kritiken am Christentum, dass er sie unter einem Pseudonym herausbrachte. Auch später war er Polemiken nicht abgneigt. Er wurde zu einem Anhänger der Grimm'schen Buddhismus-Interpretation und neigte dem Mahâyâna zu (vom Theravâda sprach er pejorativ als von "Siamesismus"). Er überwarf Walter Markgraf, mit 1909 die Deutsche dem er Pâli-Gesellschaft ins Leben gerufen hatte. Gleichfalls Gründungsmitglieder waren die Arzte Wolfgang Bohn und Carl Strünckmann, die in der Folge beide vom Buddhismus ab- und wieder auf das Christentum zugingen: "Daß ihre maßgeblichen Gründer sich wieder dem Christentum zuwandten, scheint in der buddhistischen Bewegung des deutschen Sprachraums, soweit sie überhaupt die eigene Geschichte reflektiert, bis heute ein ebensolches Tabu-Thema zu sein wie der Rassismus, der sich leitmotivisch als konstituierendes Element durch die Anfangszeit zieht." (Zotz 2000:155).

Markgraf beabsichtigte eine Gründung eines Klosters in der Theravâda-Tradition, was ihn mit Nyânatiloka zusammenbrachte. Seidenstücker trat eher für einen nicht-mönchischen Buddhismus ein. Die Pâli-Gesellschaft verließ er 1911 nicht zuletzt wegen der Frage, ob eine monastische oder laienbezogene Orientierung die rechte sei. In der ersten Phase von Organisationsformierungen war eine gewisse deutsche "Vereinsmeierei" hemmend und es kam zu Gründungen, Spaltungen, Zerwürfnissen und Versöhnungen, deren Konturen ich hier nicht im einzelnen nachzeichnen kann. "Ohne verbindende Praxis konkurrierten unterschiedliche Interpretationen der Lehre und vielerlei Entwürfe, wie die entsprechend empfundener Erfordernisse idealisierte Lehre aus dem Osten die Leiden des Abendlandes lindern sollte." (Zotz 2000:152-3).

Karl Eugen Neumann dürfte laut dem ausgesprochen genauen Chronisten Hellmuth Hecker, "der erste Österreicher, der sich zur Lehre des Buddha bekannte, ... gewesen sein" (Hecker 1993a:16), ja, er ist "soweit bekannt, der erste deutsche Buddhist im eigentlichen Wortsinne gewesen." (Hecker 1993b:23). Die Geschichtsschreibung Buddhismus in Österreich nimmt mit dieser Persönlichkeit seinen Anfang. 1884 Buddhist geworden, lebte er ab Herbst 1894 nach längeren Auslandsaufenthalten und einem Indologie-Studium in Wien, um sich seinem Lebenswerk, der Übersetzung des Pâli-Kanons, zu widmen. Hecker sieht Neumanns Arbeit in einem guten Licht: "Bis in die Gegenwart ist Neumanns Übersetzung, obwohl sie nicht vollkommen ist, bisher die einzige geblieben, die Stil und Geist des Buddha wirklich nahegekommen ist. Niemand außer Neumann hat die Mittlere und Längere Sammlung und die Lieder der Mönche und Nonnen seitdem wieder vollständig übersetzt." (Hecker 1996:129). Wie immer man auch

seine Wiedergabe des Kanons einschätzt, von enormer Strahlkraft war sie allemal: "Wenn auch seine Übertragungen heute von Buddhologen kritisiert werden, so waren sie doch vor allem eines – inspirierend. Die Zahl jener Buddhisten, Schriftsteller, Künstler usw. die von seinen Übersetzungen angeregt und begeistert wurden, ist nicht mehr faßbar. Hugo von Hofmannsthal, Maurice Maeterlink, Gerhard Hauptmann, Romain Rolland, der Nobelpreisträger Karl Gjellerup, Rilke, Meyrink, Bernard Shaw, Thomas Mann, Hermann Hesse, Hermann Bahr, Stefan Zweig setzten sich, teils zustimmend, teils ablehnend mit den Buddha-Lehren auseinander." (Ritter 1993:4). Im Österreich der Jahrhundertwende könnte man demgemäß von einem "literarischen Salon-Buddhismus" sprechen.

Die "buddhisierende Dichtung", die ab den 1880er Jahren bis über das Fin de Siècle hinaus aufblüht, "erscheint als Teil der modernen neuromantischen Strömung in der ganzen europäischen Literatur. ... In der deutschen Literatur erinnert diese moderne buddhisierende Romantik ... an die alte aus der Zeit vor hundert Jahren. Sie erscheint sogar als Weiterführung derselben. Die Träume der alten Dichter sind in der Poesie der neuen zu einer Weltanschauung geworden. ... Die neuen Buddhisten sind ... ebensoviel Aufklärer als sie Romantiker sind. Sie schreiben, um ihre Leser auf den 'Wahrheitspfad' zu bringen; sie wollen erziehen, sie verkünden hauptsächlich eine souveräne Herrschaft des menschlichen Verstandes." (Slepčević 1920:113). Damit setzen sie sich aber auch gegen die antithetisch gegen die Aufklärung stehenden "alten" Romantiker ab

und liegen im Trend, den Buddhismus als rational und "wissenschaftlich" darzubieten. Die "aufklärerische" Schreibabsicht verweist gleichzeitig darauf, dass das faktische Wissen um den Buddhismus gestiegen und absorbiert worden ist. Das verdankt sich nicht zuletzt den intensivierten Pâli-Studien und Werk und Wirkung Neumann's.

Hermann Hesse lobte Neumann's Übersetzung und fand deren Wörtlichkeit und die "endlosen Wiederholungen" 7 angemessen, da Buddha's Reden als Beispiele für Meditationen aufzufassen seien, und "das meditiernde Denken eben ist es, was wir bei ihnen lernen können." (Hesse 1980:232). Im Vergleich zu den Übertragungen von Oldenburg seien Neumanns "im Ton ihm überlegen, in der Musik und Rhythmik, im stillen eindringlichen Gleichfluß der Sätze. ... Neumann [ist] in die Stimmung, in die Atmosphäre dieser Reden tiefer, frömmer, inniger eingedrungen." (Hesse 1980:234). Hesse war sich außerdem der zwei Extreme seiner Zeitgenossen in ihren Haltungen gegenüber dem Buddhismus voll bewusst: die einen erwarteten sich eine geistige "Auffrischung vom Gegenpole" her, eine Korrektur ihrer hochgetriebenen Einseitigkeit in bezug auf wissenschaftliches Spezialistentum und Intellektualismus. "Wir haben erfahren, daß der Mensch seinen Intellekt bis zu erstaunlichen Leistungen kultivieren kann, ohne dadurch der eigenen Seele Herr zu werden. ..." Die anderen hingegen schürten eine

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> Die Repetitionen sind freilich auch als mnemotechnische Mittel bei der oralen Weitergabe zu verstehen. Sie sind dann einfach bei der schriftlichen Fixierung beibehalten worden.

Angst vor einer Überschwemmung durch asiatische Religionslehren und dem Untergang des geistigen Abendlandes und Schaden, den man davon nehmen könne und demonstrierten eine entsprechende Ablehnung. Dazu meint Hesse lapidar: "Die Warnungen vor dem gefährlichen 'Osten', die wir zur Zeit so häufig vernehmen, stammen alle von Lagern, die Partei sind, die ein Dogma, eine Sekte, ein Rezept zu hüten haben." (Hesse 1980:232 u. 237).

"Der 'Neumann' war für Jahrzehnte das buddhistische Standardwerk, auf das sich viele immer wieder bezogen." (Ritter 1993:4). Zu seinen Lebzeiten – und er starb tragisch früh an Lungenentzündung 1915 an seinem 50. Geburtstag – hatte Neumann in Österreich nur zwei Buddhisten gekannt: Heinrich Hugo Karny (1886-1937) und Ernst Hirsch aka Reinhold. Karny war promovierter Mediziner und Philosoph, wirkte als Arzt und Gymnasiallehrer, und war ab 1920 viele Jahre in Batavia/Indonesien. Zeitweise war er auch protokollarischer Sekretär, der "Mahabodhigesellschft" (Deutscher Zweig), nach deren Gründung 1911 in Leipzig. Reinhold war Schauspieler und hatte Neumann 1911 kennengelernt, den er fortan etwa wöchtenlich traf, um über die Lehre des Buddha zu sprechen. Aus der Zeit der k.u.k Monarchie gibt es sonst nur vereinzelte Namen von Leuten, die mit dem Buddhismus in Verbindung gebracht werden oder die sich zu ihm bekannten. Erwähnt sei Arthur Fritz aus Graz, der 1913 in Ceylon in einen Orden eintrat und den Mönchsnamen Sono erhielt. Im ersten Weltkrieg wurde er interniert, 1916 verscholl er in Java. "Er dürfte vor dem 1. Weltkrieg der erste und einzige

Österreicher gewesen sein, der Bikkhu wurde." (Hecker 1993a:17). Von ersten Sammelbewegungen kann in Österreich in dieser Phase also keine Rede sein. Vielmehr müßte man von einem ersten Auftritt von Einzelpersönlichkeiten sprechen. Allen voran ist Neumann zu nennen, dessen Übersetzungen im Wien der Jahrhundertwende große Ausstrahlungskraft hatten und Denkanregungen für Intellektuelle und Künstler boten.

International hatte der Buddhismus vermehrt Aufmerksamkeit auf sich gezogen durch das Auftreten Anagârika Dharmapala's auf dem "Weltparlament der Religionen" (1893) in Chicago. Dharmapala verschrieb sich der Theosophie und dem Buddhismus, dem er sowohl eine universale Gestalt geben wollte wie auch neue Kraft und revitalisierte Form in Indien und Ceylon. Zu diesem Behufe gründete er 1891 die erste internationale buddhistische Organisation, die Maha Bodhi Society in Colombo mit Zweigstellen in den USA und mehreren europäischen Ländern, u.a. auch in Deutschland.

## 4.2. Morgenlandfahrer

Mit Pioniergeist begabte Europäer gingen nach Asien, um vor Ort den Buddhismus zu studieren und zu praktizieren, unter ihnen der Musiker Anton W. F. Gueth (1878-1957), der als erster Deutscher 1904 in Burma die volle Ordination als buddhistischer Mönch und den Namen Nyâna-ti-loka ("Kenner der drei Welten") erhielt. Nach Ceylon

zurückgekehrt, begann er eine ausgedehnte Tätigkeit als Übersetzer aus dem Pâli-Kanon und Verfasser buddhistischer "Lebensanleitungen". 1911 gründete er die auf einer Insel gelegene Mönchs-Einsiedelei Polgasduwa, die Rückzugs- und Ausbildungsort für viele europäische Aspiranten auf einen monastischen Buddhismus wurde. Der Einfluss deutscher Mönche aus Asien in ihrem Mutterland war zu jener Zeit unüberschätzbar, auch in der Übergewichtung der Theravâda-Tradition, die als die reine Lehre galt im Gegensatz zum "degenerierten" Mahâyâna-Buddhismus. Der Versuch analog lebensreformerischen Kommunen ein buddhistisches zu Mönchskloster, ein Vihâro, in Deutschland zu errichten, scheiterte. Mit dem Ausbruch des Ersten Weltkrieges begann für Nyânatiloka eine zwölfjährige Odyssee bevor er wieder nach Ceylon zurückkehren konnte. Er war bis 1916 in Australien interniert, konnte dann in die USA (Hawaii) reisen. Es verschlug ihn im weiteren über China nach Japan, wo er von 1921 1926 eine vielfältige Lehrtätigkeit an verschiedenen Universitäten entfaltete. Er (üb)erlebte das große Kantô-Erdbeben im Jahre 1923. Im Zweiten Weltkrieg landete er in einem Lager, in dem er u.a. Govinda und Heinrich Harrer "traf". 1952 siedelte er in das klimatisch gut erträgliche Kandy um, wo er eine "Forest Hermitage" genannte Einsiedelei gründete und bewohnte (siehe Hecker 1996:61-5). Neben seiner umfangreichen Übersetzertätigkeit war Nyânatiloka vor allem als Lehrer und Spiritus Rector eines bis nach Europa personell und ideell einflussreichen Sangha von nachhaltiger Wirkung: "Mehr als vierzig Mönchschüler nahm Nyanatiloka im Laufe seines Wirkens als

Novizen an. Dazu kamen weitere Mönche, denen nicht er die Weihe erteilte, sowie Laienschüler, die nicht die vollen Gelübde ablegten, aber unter seiner Weisung asketisch lebten." (Zotz 2000:2173).

Obgleich Nyânatiloka während dem Gutteil seines Wirkens in Asien gelebt hatte, hatte er auch in der Schweiz pionierhaft gewirkt: er lebte im Winter 1909-10 bei Lugano und 1910/11 mehrere Monate in Lausanne in der Einsiedelei "Caritas Viharo", die der vermögende Gönner R. A. Bergier gestiftet hatte. Dort weihte er den aus München stammenden Bartel Bauer (1887-1940) zum Novizen. Dies sollte die erste Ordination auf europäischem Boden sein. Nach seiner Abreise nach Polgasduwa kehrte Nyânatiloka nicht mehr in die Schweiz zurück, wohl aber seine Schüler, darunter Nyânaponika (Siegmund Feniger 1901-1994), der auch ein meisterlicher Pâli-Übersetzer war. Bis in die 1940er Jahre gab es in der Schweiz dann keine nennenswerten buddhistischen Aktivitäten mehr (Baumann 1998:256-8).

Buddhismus in dieser Epoche in Der war Kreisen eine intellektuelle Mode, bildungsbürgerlichen mit lebensreformerischem Gedankengut, Vegetarismus, Tierschutz Friedensbewegungen Überschneidungen aufwies. Der Buddhismus wurde als Religion der Vernunft präsentiert, die sich mit den Erkenntnissen der Naturwissenschaften und Psychologie in Übereinstimmung befand und eine edle ethische Lehre darstellte. Es kam zu Konversionen und Lesezirkel, Vereine und Gemeinschaften hatten sich etabliert. "Der erste Weltkrieg 1914-1918 unterbrach die zahlenmäßig noch kleine Bewegung,

auch die buddhistischen Zeitschriften stellten ihr Erscheinen ein. Dieses markiert das Ende der zweiten Rezeptionsphase." (Baumann 1995a:59).

### 5. Zwischenkriegszeit: Buddhologie und Privatzirkel

Die **dritte** Periode der Vermittlung und Aufnahme des Buddhismus begann nach dem ersten Weltkrieg 1918. Sie ist gekennzeichnet durch eine stärkere Ausrichtung auf den buddhistischen Laien und eine Anpassung der Lehre an europäische bzw. deutsche geistesgeschichtliche Verhältnisse und wurde somit auch als "deutsche Buddhologie" bezeichnet. Der "Bund für Buddhistisches Leben" hatte zwischen 1920 und 1928 (Auflösung) starke Ortsgruppen in München, Hamburg, Berlin und Breslau. Die Entwicklung war maßgeblich von Einzelpersönlichkeiten geprägt, allen voran Paul Dahlke und Georg Grimm.

## 5.1. Paul Dahlke und Georg Grimm

Der Berliner Arzt Paul Dahlke (1865-1928) hatte den Buddhismus schon 1900 vor Ort in Ceylon kennengelernt und vor allem in seinen letzten zehn Lebensjahren eine rege Tätigkeit als Pâli-Übersetzer und Publizist entfaltet. 1924 erbaute er das "Buddhistische Haus" in Berlin-Frohnau, das in der Folge auch einen Tempel enthielt, in dem buddhistische Andachtsfeiern abgehalten wurden.

Dahlke war stark naturwissenschaftlich orientiert und sah im Buddhismus eine nüchterne Wirklichkeitslehre, die mit der Illusion eines substantiellen "Ich" aufräumt. Er betonte die Kompatibilität des Buddhismus mit der modernen (Natur)Wissenschaft und seine Rationalität – Argumente für diese Religion, die von westlichen Intellektuellen immer wieder ins Treffen geführt werden sollten. Seine Intepretation nannte Dahlke "Neubuddhismus" und stand damit im Gegensatz zur "Altbuddhismus" genannten Gruppe um Georg Grimm. Grund des "Schismas" war die Diskussion um die anattâ-Doktrin.

(1868-1945) katholisches Georg Grimm hatte ein Priesterseminar besucht und schon die niederen Weihen empfangen, als er dort austrat und ein Jurastudium in München aufnahm (1889) und abschloß (Hecker 1996:38). Möglicherweise hat diese katholische Episode sein Buddhismusbild mitgeprägt. Später bezeichnete er indes Schopenhauer als seinen Lehrmeister, dessen Konterfei zeitlebens über seinem Schreibtisch hing. Die Übersetzungen Neumanns, die ihn tief ergriffen hatten, waren der entscheidende Impetus für eine intensive und später ausgiebige publizistische Auseinandersetzung mit der Lehre Buddha's, die so weit ging, dass Grimm auch Pâi lernte. Er war allerdings am frühen Buddhismus vor der Abfassung des Pâli-Kanons interessiert und sah in der Lehre vom Nicht-Ich/Nicht-Selbst (anattâ) eine spätere Fehlauslegung. Er war der Auffassung, dass es einen transzendentalen Kern jenseits der allen Wandlungen unterworfenen Daseinsaggregate gab, was einem "Seelenkonzept" verdächtig nahekommt und bei dem jeder

Mystik abgeneigten Dahlke auf Widerspruch stieß. 1921 hatte Grimm mit Karl Seidenstücker die "Buddhistische Gemeinde für Deutschland" gegründet, die er 1924 ungeschickterweise zur "Buddhistischen Loge zu den drei Juwelen" umbenannte, womit sie 1934 konsequenterweise unter das Freimaurerverbot geriet und als illegal erklärt wurde, fortan jedoch als "Altbuddhistische Gemeinde" (1935) weitermachte.

"Unter inhaltlichem Gesichtspunkt begegnen uns mit Grimm und Dahlke zwei extreme Ansichten, die der Buddhismus als 'mittlerer Weg' seit seinen Anfängen vermeiden wollte, der Eternalismus (nityavåda, såsvatadrsti), der von der Unzerstörbarkeit des Wesens ausgeht, und der Nihilismus (ucchedadrsti), der die vollkommene Hinfälligkeit und Vernichtung lehrt ... Anhaltend bleiben westliche Ansätze in Philosophie, Wissenschaft und Bestrebungen, Buddhismus als Religion oder Weltanschauung zu propagieren, von Suggestivfragen und Projektionen bekannter Muster geprägt." (Zotz 1996:290).

Die Zwischenkriegszeit war gesamtperspektivisch gesehen wohl eine Periode der Stagnation in der Weiterverbreitung des Buddhismus in Deutschland. Dazu bemerkt Zotz, dass "Dahlke und Grimm eine große persönliche Faszination auf ihre Anhängerschaft aus[übten], die zum großen Teile sektiererisch und unbeweglich an den Standpunkten ihrer Meister festhielten. Dieser Umstand, das Fehlen neuer derart dominierender Persönlichkeiten, vielleicht auch Unsicherheiten bezüglich der unversöhnlich scheinenden Interpretationsmodelle ließen die buddhistische Bewegung in der Folge stagnieren." (Zotz 1986:106).

Dass sich die Alt- bzw. Neubuddhisten überdies "heftig bekämpften", Dahlke auf Keyserling den Eindruck eines "fanatischen Sektierers" (Glasenapp 1960:227 u. 225) gemacht hatte, dürfte nicht zu einem attraktiven Bild in der Öffentlichkeit beigetragen haben. Keyserling selbst hat hingegen in seinem zu jener Zeit vielgelesenen "Reisetagebuch eines Philosophen" ein durchaus einfühlsames und sympathisches, Licht und Schatten ebenmäßig verteilendes Bild des Buddhismus entworfen. Als religiöses "Genie" sah er den Buddha, "der seine Lehre so meisterhaft formuliert [hat], daß sie von den Seelen ihrer Bekenner wirklich Besitz ergriffen hat. Auf dem Wege einfacher, jedermann faßlicher Sätze und Vorschriften hat er tiefste Weisheit in das Gemüt des kleinen Mannes hineingesenkt …" Und: "Im Buddhismus hat das allgemein indische Ideal des Détachements seine äußerste historische Verwirklichung erfahren." (Keyserling 1922:52 u. 61).

Dass im Buddhismus keine *amor militans* herrsche, unterscheide ihn wesentlich von Christentum (das Keyserling in diesem Punkt – nicht unähnlich Žižek - allerdings höher schätzt), doch kommt er zu einer abwägenden Conclusio, die mit jener von Glasenapp in einer kritischen Passage zu Albert Schweitzers negativer Pauschalabwertung der indischen Religionen als "welt- und lebensverneinend", in Gleichstimmung liegt: "Die abendländische Art, den Mitmenschen gegen ihren Willen Wohltaten aufzudrängen, hat oft unendlichen Schaden angerichtet. Wieviel mehr Nutzen haben da die scheinbar untätigen Heiligen gestiftet, die ungewollt durch ihr friedliches Dasein und ihr

Beispiel viele getröstet und zu einem sittlichen Leben angehalten haben. Wer je in Indien oder in Ostasien Gelegenheit gehabt hat, Asketen von tiefem Ernst und hoher Gesinnung kennenzulernen, der begreift, warum der Osten dem weltentsagenden Klausner zu allen Zeiten einen so hohen Rang in der Geschichte der sittlichen Erziehung des Menschengeschlechts zuerkannt hat." (Glasenapp 1960:151).

Neben Grimm und Dahlke trat der unter dem Namen Tao Chün 1933 in China ordinierte Martin Steinke (1882-1966) hervor, der 1922 in Berlin die "Gemeinde um Buddha e.V." gegründet hatte und ab 1934 wieder in Berlin/Lichterfelde ansässig und buddhistisch (auch international) aktiv war. Er machte Vorträge, erklärte ein Holzhaus zum Vihâro und war daran interessiert, die buddhistische Lehre praktisch vorzuleben und umzusetzen. 1941 wurde er kurzfristig von der Gestapo verhaftet, buddhistisches Wirken wurde ihm verboten. Nach dem Zweiten Weltkrieg nahm er seine Tätigkeiten umgehend und publikumswirksam wieder auf. Er hatte keine "Schule" gegründet wie Grimm oder Dahlke, dürfte aber eine gewinnende, eindrucksvolle Ausstrahlung gehabt haben und zählte Prominente wie Sergiu Celibidache und Carl Friedrich v. Weizsäcker zu seinen Freunden (Hecker 1996:186f.).

# 5.2. Nazi-Umnachtung

Mit der Machtübernahme der Nationalsozialisten 1933

wurden buddhistische Aktivitäten zunehmend erschwert und auf private Zirkel beschränkt, bis sie schließlich zum Erliegen kamen. Die Verfolgung deutscher Buddhisten verlief insgesamt "glimpflich", außer bei jenen judischer Herkunft, die inhaftiert, deportiert oder zur waren. Buddhisten Emigration gezwungen worden galten "Sonderlinge" und "Pazifisten". "An irgendwelchen Widerstand gegen das herrschende Regime oder gar an einen organisierten Widerstand war nicht zu denken. Die Buddhisten waren ja selber nicht organisiert. Hauptträger der buddhistischen Idee waren ... kleine und kleinste Gruppen. So ist es auch bis in die 60er Jahre in Deutschland und Österreich geblieben. Selbst heute ist die Lehre des Buddha im strengen Sinne eine Lehre für Einzelgänger." (Helmut Klar in Baumann 1995b:31-32).

Die dritte Phase war immer noch von einer Konzentration auf den Pâli-Kanon und einem kognitiv-rationalen Zugang dominiert. Daneben gab es in "Gemeinden" und ersten "Kultstätten" Ansätze eines religiösen Lebens mit Exerzitien, Feiern und damit devotional-emotionalen Elementen. Die Nazi-Herrschaft überschattete diese Periode allerdings in düsterer und existenzbedrohlicher Weise.

Aus Österreich heißt es aus der Zwischenkriegszeit: "Zwischen den beiden Weltkriegen gab es in Wien (von anderen hat man keine Nachricht) kleine buddhistische Zirkel, die sich nicht weiter organisierten, sondern in lockerer Abfolge trafen. Ein Mann ragt in dieser Zeit als Lehrer hervor – Dr. Anton Kropatsch, ein Schüler von Paul

Dahlke. Er gab die Lehre insbesondere in der Zeit von 1935 bis 1945 weiter; die nachfolgende Generation Dr. Oprchal und Fritz Hungerleider berief sich auf ihn." (Ritter 1993:5).

Reinhold war bis zu seiner aufgrund seiner jüdischen Herkunft erzwungenen Emigration 1939 nach London buddhistisch aktiv. Daneben bestand ein "Bund für buddhistisches Leben" (1912-1928) und 1923 wurde von Axel Grasel, einem Mitglied dieser Gruppe, Buddhistische Gesellschaft in Wien gegründet. 1926 bildete sich ein Kommittee zur Gründung einer "Österreichischen Paligesellschaft". Sonst gab es Vortragstätigkeit, vereinzelte Publikationen und noch vereinzeltere Versuche bei internationalen Organisationen oder Kongressen aufzuscheinen (Näheres bei Hecker 1993a:18). Immer noch blieb das buddhistische Leben auf Privatniveau - Einzelpersonen und kleine Gruppen. Erich Skrleta spricht bei der Zwischenkriegszeit trefflich von "Wohnzimmer-Buddhisten" – die Auseinandersetzung philosophisch-intellektueller Ebene und ohne religiöser Praxis statt.

#### 5.3. Schweizer Interludium

Die Schweiz blieb von den Weltkriegen weitgehend verschont und 1942 kam es zum mutmaßlich ersten organisatorischen Zusammenschluß von Buddhisten in der Schweiz mit der Gründung der "Buddhistischen Gemeinschaft Zürich". Der eingebürgerte gebürtige Südtiroler Max Ladner (1889-1963) war eine der treibenden Kräfte und

der Zirkel traf sich auch zumeist bei ihm zu Hause. Die Gemeinschaft orientierte sich am Pâli-Kanon und gab zwischen 1943-47 Mitteilungen heraus und 1948-1961 die buddhistische Zeitschrift "Einsicht". Im Verleger Paul Christiani (1901-1974) hatte die Gemeinschaft einen tatkräftigen Multiplikator: ab 1952 erschien im Christiani-Verlag die "Buddhistische Handbibliothek". Angeführt sei noch der Maler Peter Voltz (1910-1978), dessen entlegene Residenz im Tessin zu einem Treffpunkt von (deutschsprachigen) Buddhisten wurde: Hellmuth Hecker verbrachte regelmäßig seinen Sommerurlaub bei Voltz und vermittelte viele Kontakte (Baumann 1998:260). Die nächsten bedeutsamen buddhistischen Entwicklungen entfalteten sich in den 1960er Jahren, als die Schweiz rasch nach der Massenexilierung ca. tausend tibetische Flüchtlinge aufnahm – ihnen sollten in den nächsten zehn Jahren weitere tausend Tibeter folgen.

# 6. 1946 bis Anfang der 1960er Jahre: Wiederaufbau und Organisationsbildung

Die vierte Phase der Buddhismusrezeption ist mit "Wiederaufbau und Neuanfänge" gut umschrieben. Neue Kreise und Gemeinden wurden gegründet, alte reaktiviert und in der Nazi-Zeit verbotene Gruppen, so z. B. die "Altbuddhistische Gemeinde" (ABG), wurden wieder ins Leben gerufen. Eine erste organisatorische Diversifizierung zeichnet sich ab, unter den vielen Neugründungen sei

das "Buddhistische Seminar für Seinskunde" erwähnt, das von Paul Debes (1906-2004) errichtet worden war. Debes entfaltete umfangreiche Tätigkeiten von Vorträgen, Seminaren bis zu "Forschungs- und Besinnungswochen". In der Folge wurden buddhistische Kreise in zahlreichen deutschen Großstädten etabliert, die von Akademikern und engagierten Laien getragen wurden und ein gestreutes Publikum unter Angestellten, Lehrern, Ärzten, Kaufleuten und dem bürgerlich-liberalen Milieu fanden. Bis weit in die 70er Jahre blieb das "Buddhistische Seminar" die größte buddhistische Gruppe in Deutschland.

Mehrere Anläufe die buddhistischen Organisationen unter eine Pagodenkuppel zu bringen, führten schließlich 1958 zum Dachverband "Deutsche Buddhistische Union" (DBU; www.buddhismus-deutschland.de), der fortan als Interessengemeinschaft die buddhistischen Gruppen vertritt.

1954 wurde neben München und Berlin in Hamburg eine Großstadt-Gemeinde, die "Buddhistische Gesellschaft Hamburg" konstituiert. 1962 wurde in Roseburg bei Hamburg das "Haus der Stille e.V." eingeweiht, das für alle Traditionen offen steht, vielfältige Veranstaltungen ermöglicht und Mönche beherbergt.

In der Wiederaufbauphase fanden erstmals mahâyâna-buddhistische Richtungen nach Deutschland: der 1933 von Lama Anagârika Govinda (1898-1985; eig. Ernst Hoffmann) in Indien gestiftete Orden "Ârya Maitreya Mandala" (AMM) kam 1952 durch Hans-Ulrich Rieker (1920-1979) in die Bundesrepublik. Die deutsche

Zweigstelle in Berlin war das erste Zentrum, das sich vornehmlich dem Studium und der Verbreitung des tibetischen Buddhismus widmete (cf. Oldmeadow 2004:141). Der Zen-Buddhismus bekam durch das Büchlein Zen in der Kunst des Bogenschießens (1948) von Eugen Herrigel hohe und bleibende Bekanntheit. 1956 wurde von Harry Pieper (1907-1978) die erste japanische shin-buddhistische Gemeinde Europas in Berlin eingerichtet. Sie gehörte der Jôdô-Shinshû, Nishi-Honganji an und hielt sich bis 1967, als sie wegen Personenmangel aus der DBU ausschied.

Erwähnenswert ist die Zunahme von Besuchen und Langzeitresidenzen von asiatischen Lehrern und "Missionaren". Im Gegenzug reisten deutsche Buddhisten vermehrt in asiatische Länder um an Ort und Stelle buddhistische Lehre und Meditation zu studieren.

"... 1964 leitete Fritz Hungerleider (geb. 1920) den ersten mehrtägigen Zen-Kurs in der Bundesrepublik. Dieses *Sesshin* bildete symbolisch den Auftakt zum einsetzenden Interesse an der meditativen Praxis des Buddhismus. Es soll daher das Ende der Phase 'Wiederaufbau' und den Beginn der fünften Phase, des 'Meditations-Buddhismus', markieren." (Baumann 1995a:76).

In dieser Phase hatte sich die Heterogenität und Pluralität des Buddhismus in Deutschland beträchtlich vergrößert:

"Die Strukturen der Organisationen waren ebenso vielfältig wie unterschiedlich: neben Arbeitsgemeinschaften, Seminaren, Gesellschaften und Vereinen existierten religiös orientierte Gemeinschaften, Gemeinden und Orden.

Die fünf größten ouddhistischen Gemeinden Bundesrepublik (ABG, AMM, BG Hamburg, BG Berlin, BG München) umfaßten 1962 etwa 620 eingetragene Mitglieder, ca. 2.000 Personen (Mitglieder Freunde) und waren durch der **DBU** zusammengeschlossene vertreten. Gruppen Der allgemeine Interessentenkreis an buddhistischer Lehre und Praxis dürfte weit über der Zahl von 5.000 bis 6.000 Personen gelegen haben, dieses zeigten schon die Auflagenzahlen zen-buddhistischer Literatur." (Baumann 1995a:77).

#### 6.1. Österreich

In Österreich nimmt der "Wiederaufbau" mit der Gründung der Buddhistischen Gesellschaft Wien (1947) schon kurz nach dem Krieg seinen sichtbaren Anfang. <sup>8</sup> Periodisierungen haben immer etwas Arbiträres an sich. Signifikante Eckdaten bieten sich als Abschnittsmarkierungen an, wenngleich die realen Übergänge und Entwicklungen als fließend und über mehrere Jahre Schwung holend anzusehen sind. Für Österreich würde ich die Periode des Neubeginns als

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> Bei einzelnen Daten konsultiere ich (z.T. ohne entsprechenden Einzelnachweis) die Zeittafeln in *Bodhi Baum* 18/2 (1993), 8-9 und in *Ursache & Wirkung, Sondernummer: Buddhismus in Österreich* (Herbst 1998), 8 und eine von Erich Skrleta in Arbeit befindliche Chronik, die er mir dankenswerterweise zur Verfügung stellte, wie er mir überhaupt als unerschöpfliche Auskunftsquelle mehrfach und quasi auf Abruf zu Diensten war und mich mit wichtigem Material versorgt hat. Ihm sei hier für seine Hilfestellungen meine besondere Wertschätzung und Dank ausgesprochen.

bis zu den 70er Jahren ansetzen und vielleicht mit 1972 (Gründung der buddhistischen Buchhandlung Octopus) ein Datum als Fanal einer neuen Phase nennen, die in den nächsten zehn Jahren (bis zur Anerkennung des Buddhismus als Religion 1982) von Generationswechsel, Neu-Orientierung (vermehrte Praxis) und wesentlichen Neugründungen von buddhistischen Gemeinschaften und Zentren geprägt war. Mit der von Erich Skrleta ins Leben gerufenen Buchhandlung Octopus wurde zugleich eine Adressenkartei von buddhistisch Interessierten im deutschsprachigen Raum angelegt.

Gesellschaft, sein Nachfolger wird Fritz Hungerleider, der dieses Amt über zwanzig Jahre ausüben sollte. Die Gesellschaft war für alle buddhistischen Richtungen offen, schwerpunktmäßig aber immer noch auf den Theravâda-Buddhismus konzentriert. 1954 war der Patriarch der Jôdô-shinshû (Nishi Honganji), einer mahayanistischen japanischen Richtung des Reine-Land-Buddhismus, Kosho Ôtani, auf Besuch in Wien. 1973 kam dann der Dalai Lama nach Österreich und wurde auch von Kardinal König empfangen. 1975 wird das Buddhistische Zentrum Scheibbs errichtet, schon im folgenden Jahr findet dort die zweite Tagung der Buddhistischen Union Europas statt. 1976 wird auch ein Zentrum am Dannebergplatz in Wien eröffnet und Fritz Hungerleider tritt als Präsident der seit 1974 Buddhistische Gemeinschaft Österreichs (BGÖ) geheißenen Dachorganisation zurück. Im selben Jahr erscheint die erste Nummer der buddhistischen Zeitschrift Bodhi Baum. Die Doktoren Ernst Schönwiese

und Walter Karwath waren maßgebliche Promotoren und auch regelmäßige Beitragsschreiber des Magazins. Dr. Karwath ist seit 1977 bis zu seinem Ableben 1986 Präsident der BGÖ. Er entfaltet eine rege Publikations- und Vortragstätigkeit und ist die treibende Kraft hinter der mit dem Advokaten und Poeten Dr. Albert Drach eingeleiteten und Ende 1982 erfolgreich durchgebrachten Anerkennung des Buddhismus als Religionsgemeinschaft<sup>9</sup>.

### 7. 1960er und 1970er Jahre: Buddhismus in Gegenkultur und Praxis

Die fünfte Epoche des Buddhismus in Deutschland steht unter dem Zeichen und Zauberwort "Meditation". Von 1964-1977 setzt Baumann diese Phase an, die damit in eine Zeit gesellschaftlicher Umbrüche fällt, die sich auf das Interesse am Buddhismus insofern auswirkten, als alternativkulturelle, antibürgerliche, von Beat-Poesie und Hippietum inspirierte Kreise in der Suche nach Bewußtseinserweiterung und religiös-spirituellem Erleben aus erster Hand sich neben Yoga vor allem von der buddhistischen Meditationspraxis angezogen fühlten. Die Zunahme an Lehrangeboten und Publikationen insbesondere Zen betreffend strahlte darüberhinaus weit und breit in die gebildete Mittelschicht hinein. Wenngleich die Zahl der bekennenden Buddhisten

<sup>&</sup>lt;sup>9</sup> Österreich ist das erste westliche Land, in dem eine Anerkennung als Religionsgemeinschaft erfolgte. Dies ermöglicht u.a. nicht nur die Abhaltung buddhistischen Religionsunterrichts an öffentlichen Schulen und die Errichtung von religiösen Bauten, sondern half auch, den Sekten-Verdacht zu entkräften.

im Vergleich zur vorhergehenden Phase nicht auffallend gestiegen ist, sollen Anfang der 70er Jahre schätzungsweise mindestens 20.000 Deutsche täglich im Stile des Zen meditieren (genaue Angaben in Baumann 1995a:85).

Die Schriften von Daisetz Teitaro Suzuki (1870-1966) trugen wie keine anderen zur Popularisierung des Zen bei. Seine Interpretation des Zen in psychologischen Begriffen und als universeller Mystik, in deren Zentrum die Erfahrung der "Erleuchtung" (satori) oder des Erwachens zu einer neuen Wirklichkeit und personalen Ganzheit stehe, fand Anklang und Sanktion bei Psychoanalytikern wie Carl Gustav Jung und Erich Fromm. Die Herauslösung des Zen aus seinem buddhistischen Rahmen ermöglichte zugleich die Übernahme seiner meditativen Methode in einen christlichen Kontext. Wegweisend waren im deutschen Sprachraum hier die Jesuitenpatres Heinrich Dumoulin (1905-1995) und Makibi Enomiya-Lassalle (1898-1990) sowie der mehr therapeutisch orientierte Karlfried Graf von Dürckheim (1896-1989). Alle drei hatten Zen in Japan (kennen)gelernt, in Deutschland Kurse und Seminare gehalten und eine ausgedehnte Publikationstätigkeit entfaltet. Die Verkleidung des Zen in ein christliches Gewand stieß aber auch auf heftige Kritik (cf. Baumann 1995a:80).

Bedeutende Zen-Meister wie Tetsuo Nagaya Kiichi Rôshi (1895-1993) und Taisen Deshimaru Rôshi (1914-1982) aus der Sôtô-Linie hielten schon in den ausgehenden 60er Jahren Kurse in Zen-Meditation ab. In den 70er Jahren kommt es dann aber zu einem

geradezu explosionsartig angestiegenen Angebot und Interesse an Zen-Seminaren und in vielen Städten wurden Zen-Zentren verschiedener Richtungen gegründet. Genannt seien exemplarisch die Initiativen von Klaus Zernikow, der 1971 in Berlin eine von Nagaya-Rôshi mitbetreute Rinzai-Zen-Gemeinschaft gründete, das Zendô aus dem Umfeld Deshimaru-Rôshi's, das François A. Viallet 1975 in Frankfurt errichtete und ein von Schülern des durch sein Buch *The Three Pillars of Zen* berühmt gewordenen Philip Kapleau 1974 etabliertes "Zen Center" in Hamburg.

Ab den 1960er Jahren änderte sich auch "die bis dahin betuliche und vornehmlich von Einzelpersonen getragene buddhistische Präsenz in der Schweiz." (Baumann 1998:262). Meditation im Stile des Zen stieß auf zunehmendes Interesse. Auch hier sind Zen-Übungswochen (Sesshin's) und Besuche von japanischen Rôshi's, die zur Gründung von Zentren und Übungsstätten (Dôjô's) führen: Nagaya Rôshi hielt 1970 in Brissago und 1971 in Caviano die ersten Sesshin ab. 1972 eröffnete ein Dôjô in der Übungstradition von Deshimaru Rôshi in Genf - seine Gruppe "Zen-Vereinigung Schweiz" dürfte bis heute die zentren- und zahlenmäßig Bedeutendste sein.

1959 marschierte die Volksbefreiungsarmee in dem seit zehn Jahren von der Volksrepublik China besetzten Tibet ein, um einen Aufstand niederzuschlagen. Damit setzte eine tragische und in die Zehntausende gehende Flüchtlingswelle ein, die auch viele buddhistische Würdenträger nach Indien und in den Westen trieb. In den 60er Jahren

hatte die Erhaltung der tibetischen Kultur und Religion im indischen Exil absolute Priorität, erst ab den 70er Jahren erfolgte dann eine beispiellose Verbreitung des tibetischen Buddhismus in den USA und Europa. In der Schweiz wurde schon 1968 das "Klösterlich-Tibetische Institut Rikon" eingeweiht, da dort mehr als tausend tibetische Flüchtlinge lebten. Das Institut bekam auf Sendung durch den Dalai Lama einen seiner persönlichen Berater zu seinem Leiter: Geshe Rabten (1920-1986). 1977 wurde das Tharpa (heute: Rabten) Choeling Zentrum für Höhere Tibetische Studien beim Mont Pelerin in der Nähe von Lausanne gegründet. Beide Institutionen stehen in der Gelugpa-Tradition und kümmern sich um die tibetischen Exilanten und die Ausbildung europäischer Mönche und Nonnen. Daneben haben sich auch andere "moderne" etabliert: Sakyapa, Nyingmapa und Richtungen Suborganisationen wie Rigpa und Shambala.

Der Dalai Lama besuchte 1973 Deutschland, 1974 und erneut 1977 folgte ihm das 16. Oberhaupt der Kagyüpa-Linie, Gyalwa Karmapa. In Hannah und Ole Nydahl hatte letzterer energische und hochaktive Fürsprecher und veritable Missionare. Sie hatten schon 1972 in Kopenhagen das erste Kagyü-Zentrum im Westen errichtet, nach der Europa-Reise des Karmapa 1977 sollten viele mehr in seinen Fährten aus dem Boden schießen.

"Die Ausbreitung des tibetischen Buddhismus in der Bundesrepublik, die Mitte der siebziger Jahre begann, dokumentierte sich durch Vortragsreisen und Seminare von tibetischen Lamas sowie durch Gründung erster Zentren. Das Eintreffen dieser buddhistischen Tradition Asiens soll die Markierungslinie zwischen der Phase des Meditations-Buddhismus und der Phase VI, dem Aufschwung des tibetischen Buddhismus, bilden." (Baumann 1995a:84).

Die Mitte der 70er Jahre erweist sich in Österreich somit als wichtige Achse für neue Entwicklungen: Ausweitung der Aktivitäten, Diversifizierung nach Schulrichtungen, Etablierung neuer Gruppen, Erhöhung (und "Erhebung") der Mitglieder- und Interessentenzahlen. Zu vermuten ist ein Zustrom aus dem alternativen Milieu, der Post-68er-Gegenkultur und dem Hippie-Umfeld, nicht zuletzt von Leuten, die in Asien den Buddhismus aus erster Hand kennengelernt haben (eine entsprechende Notiz in: Riedl 1998:4).

Tibetische Lamas geben Kurse und halten Zeremonien ab. 1977 wird in Salzburg eine Buddhistische Gemeinschaft etabliert, ihr Proponent Friedrich Fenzl ist auch federführend bei der Gründung der Jôdô-Shin-Gemeinschaft im Jahre 1980. In diesem Jahr wird auch das Buddhistische Zentrum am Fleischmarkt 16 im 1. Bezirk von Wien gegründet: das Sekretariat der (später offiziell so geheißenen) Religionsgesellschaft (OBR; Osterreichischen Buddhistischen www.buddhismus-austria.at), die Buchhandlung Octopus und ein vegetarisches Restaurant befinden sich von nun an auf engem geographischem Terrain. Ebenso "im Haus": das 1979 gegründete Bodhidharma Zendô, eine Zen-Gruppe unter der Leitung von Herbert Koudela (Genro Oshô), eine Theravâda-Gruppe und ein tibetischer Orden.

# 8. Ab Ende 1970er Jahre: Neuzugänge aus Asien: Immigranten, tibetischer Buddhismus und vipassanâ

Die **sechste** Rezeptionsphase zeichnet sich durch eine zunehmende Pluralisierung und Heterogenität bezüglich buddhistischer Traditionslinien, aber auch in ethnischer Hinsicht aus – durch den Zustrom asiatischer Flüchtlinge (Vietnam, Kambodscha, Tibet) und von Immigranten aus asiatischen Ländern. Verstärkt sind asiatische Geistliche und Lehrer tätig, der Anteil von lehrenden Frauen/Nonnen nahm gleichfalls und erwähnenswert zu. Ich möchte die an Überschaulichkeit verlierende Phase VI kurz aus dem Resümée her charakterisieren:

"Inhaltlich blieb wie in Phase V das Meditationsangebot dominant. Es bestimmte die meisten Veranstaltungs- und Kursangebote der zahlreich zugenommenen Institute, Zentren und Seminarhäuser. Zugleich wurden Einweisungen und Einweihungen in bestimmte buddhistische Rituale und Praktiken verstärkt nachgefragt. Der Zugang zur buddhistischen Religion geschah demnach vermehrt über Praxisformen, wobei die farbenprächtigen, klangvollen und für manche exotisch erscheinenden Andachten und Liturgien des tibetischen Buddhismus besonders anziehend wirkten. Diese stärkere liturgische Orientierung unterschied die Anhänger tibetischer Ausrichtung von den Buddhisten der zeitlich früheren Phasen, die mehr an der 'nüchternen',

doktrinären und lebenspraktischen Umsetzung der buddhistischen Lehrinhalte interessiert war.

Die Kursangebote sprachen studentische, alternativkulturelle und bürgerliche Kreise und Milieus an. Die Anhängerschaft des tibetischen Buddhismus zeigte demographisch eine homogene Struktur: überwiegend waren und sind dies Personen im Alter zwischen Ende 20 und Ende 30 mit einem vergleichsweise gehobenen Bildungsniveau." (Baumann 1995a:111).

Kursorisch sollen die wichtigsten der neu aufgetretenen Traditionslinien und ein paar zentrale Persönlichkeiten genannt werden.

# 8.1. Tibetische Richtungen

Die tibetische Gelugpa-Richtung fasste schon 1977 mit der Einweihung eines "Tibetischen Zentrums e.V." durch Geshe Rabten in Hamburg Fuß. In Süddeutschland entstand das "Âryatara-Institut e.V.", das aus einer aus demselben Jahre datierenden Gruppe, die sich um Lama Thubten Yeshe (1936-1984) und Lama Thubten Zopa Rinpoche (geb. 1946) gebildet hatte, hervorging. Ein Ableger in Erlangen führte 1985 zur Gründung des "Chödzong–Buddhistisches Zentrum e.V." in Langenfeld. Es wird vom hochrangigen Loden Sherap Dagyab Rinpoche (geb. 1939) geleitet, der auch seit 1966 an der Universität Bonn Tibetologie unterrichtet und für eine "kulturneutrale" Vermittlung der Essenz des Buddhismus eintritt.

Ebenfalls Ende der 70er Jahre bildeten sich erste Gruppen der Kagyüpa, der kleinsten Vajrayâna-Tradition Tibets. Besonders rege betätigte sich Ole Nydahl, sodass schon 1990 ca. 30 Zentren seiner Linie die Karma-Kagyü-Dachverband bestanden. sich im zusammenschlossen. Bekannt durch seine Schriften und exzentrische Lebens- und Lehrweise wurde Chögyam Trungpa (1939-1987), der in Amerika über seine 1973 gegründete Organisation "Vajradhatu" und der daran angeschlossenen buddhistischen Universität, dem Naropa-Institut, Seine andere Trägerorganisation Streuwirkung hatte. große "Shambala International" unterhält Meditationszentren und eine reiche Publikations- und Verlagstätigkeit und steht für einen innovativen, experimentierfreudigen und "okumenischen" Buddhismus (cf. Seager 1999:125-8). In Deutschland gab Ende 1987 sieben es Vajradhatu-Zentren.

Die tibetischen Linien der Sakyapa (seit 1975 in Hannover, ab den 80er Jahre in Hamburg und Freiburg) und der Nyingmapa (seit 1983) der ebenfalls vertreten. Aus der sind in Bundesrepublik Nyingma-Tradition stammt Lama Sogyal Rinpoche, der gleichzeitig eine Bewegung (die "Rime" = "unparteiisch, ungebunden") vertritt, die sektenübergreifend wirken will. Er wurde bekannt durch seinen ausführlichen und sehr persönlichen Kommentar zum sogenannten "Tibetischen Totenbuch" (Sogyal 2002). Seine Organisation "Rigpa" (ab 1986 in München) ist auch bei der spirituellen Betreuung Sterbender und in der Hospizbewegung wegweisend aktiv.

#### 8.2. Soziales Engagement

Diese Aktivitäten sind für diese Übernahmephase charakteristisch: unter dem von Thich Nhat Hanh geprägten Begriff eines "engagierten Buddhismus" entfalten sich vielfältige Tätigkeiten: "Im Westen manifestiert sich der sozial engagierte Buddhismus stark in der Friedens- und Umweltbewegung der 80er Jahre sowie zunehmend in sozialen Bereichen. Sterbebegleitung, Obdachlosenprojekte, Gefangenenbetreuung und Entwicklungshilfe können hier als Beispiele der mannigfaltigen Anwendung buddhistischer Lebensweise genannt werden. Es scheint, dass der sozial engagierte Buddhismus eine fruchtbare Vereinigung des abendlandischen, nach außen gerichteten, Aktivismus mit der östlichen, nach innen gerichteten Erkenntniswissenschaft des Geistes eingeht." (Eugster 2004:15, der in seiner kurzen Entwicklungsgeschichte und entsprechenden Phaseneinteilung des Buddhismus im Westen die Zeit ab den 1980er Jahren mit dem sozialen Engagement charakterisiert).

Die Verleihung des Friedensnobelpreises an den Dalai Lama 1989, seine häufigen Reisen auch durch europäische Länder, Auftritte mit und öffentliche Unterstützungserklärungen durch Hollywood-Größen wie Richard Gere haben das Interesse an Tibet und seiner Religion gefördert.

Bedeutsam für die jüngere (numerische) Entwicklung des Buddhismus in der BRD ist die Anwesenheit von Flüchtlingen und

ImmigrantInnen aus asiatischen Ländern, vor allem Vietnam, Laos und Thailand, deren Anzahl in die Zehntausende geht. Sie werden z.T. von Mönchen und Nonnen ihrer Heimat religiös betreut und haben in vielen Großstädten ihre Tempel und Zentren.

Mit der wirtschaftlichen Expansion Japans kam neben dem Zen auch die Laienorganisation Sôka Gakkai nach Deutschland, die viele Ortsgruppen unterhält und zwei Zeitschriften vertreibt. In Düsseldorf wurde 1992 ein shin-buddhistisches Kulturzentrum, das EKO-Haus, gegründet. Ein dazugehöriger Tempel bietet Raum für reguläre Andachten und Feiern, die "EKO-Blätter" informieren ausführlich über die diversen Tätigkeiten.

#### 8.3. Zen

Der Zen-Buddhismus expandierte beachtlich, nicht zuletzt, da er auf die starke Nachfrage nach Praxis ein klares Angebot bereitstellt. Seminare, intensive Exerzitien (sesshin), Bücher und Zeitschriften erhielten viel Zuspruch. Die "Zen-Vereinigung Deutschland" (Sôtô/Deshimaru-Rôshi) verlegt die Zen-Informationen und unterhält seit 1984 ein eigenes Kloster bei Neumünster/Plön in Schleswig Holstein – die Gruppen in der Ausrichtung nach Deshimaru dürften die größte Zen-Organisation bilden.

Bedeutsam sind auch die vielfach aus der Rinzai und Sôtô kombinierenden Splittergruppe Sanbôkyôdan hervorgegangenen Lehrer eines "Zen für Christen", z.B. Ennomiya-Lassalle oder der Benediktiner Willigis Jäger. Dabei wird vermerkt: "Ungeachtet ihrer bescheidenen Größe hatte die Sanbôkyôdan einen übermäßigen Einfluß auf das Zen im Westen. … der Einfluß … übersteigt jede Verhältnismäßigkeit gemessen an ihrem relativ marginalen Status in Japan … ." (Sharf 1995a:425 u. 419).

Außerdem konnten sich Zen-Schulen vietnamesischer und koreanischer Provinienz etablieren und zunehmend sind europäische und amerikanische autorisierte Zen-Meister aktiv, die genuin "westliche" Übertragungslinien (aus)bilden. Insgesamt existierten 1991 in der Bundesrepublik 61 Zen-Kreise (Baumann 1995a:103, mit weiteren Details auf 100-102).

In den 80er Jahren kam es zur Gründung weiterer diverser buddhistischer Gruppen, vom Theravâda bis zu philosophisch-weltanschaulich orientierten Gruppen, die einen europäischen bzw. westlichen Buddhismus auszubilden trachten.

1992 wurde die "Vipassanâ-Vereinigung Deutschland e.V." ins Leben gerufen. Sie sei erwähnt, weil sie symbolisch für die zunehmende Popularität der vipassanâ genannten Form des Achtsamkeitstrainings und der Einsichtsmeditation steht.

#### 8.4. **DBU**

Der steigenden Organisationsvielfalt und laufenden

Ausfächerung der buddhistischen Szene stehen Bemühungen einer Einbindung und gemeinsamen Vertretung nach außen gegenüber. Die staatliche Anerkennung als Religionsgemeinschaft wurde anvisiert und dazu wurde parallel zur 1984 auf 16 Mitgliedsgemeinschaften angewachsenen DBU die "Buddhistische Religionsgemeinschaft in Deutschland (BRG)" konstituiert. Nachdem Gewähr der Dauer und finanziell ausreichende Mittel nicht hinreichend nachgewiesen werden konnten, schlug der Antrag fehl und wurde zurückgezogen. 1988 wurden die beiden überregionalen Verbände zur "Deutschen Buddhistischen Union e.V. Buddhistische Religionsgemeinschaft" vereint.

Mitglied in der DBU. Die DBU repräsentierte damit den weit überwiegenden Teil buddhistischer Organisationen und deutscher Buddhisten und Buddhistinnen. Angaben zum quantitativen Umfang des Buddhismus in Deutschland belaufen sich auf ca. 40.000 deutsche und ca. 40.000 asiatische Buddhisten." (Baumann 1995a:110). 2004 waren schon 54 Gemeinschaften in der DBU. Seit 1987 wird das Magazin "Lotusblätter" herausgegeben, das 2003 in "BUDDHISMUS aktuell" umbenannt wurde und "ein Forum für alle in Deutschland vertretenen Traditionen ist. Diese gemeinsame Zeitschrift ist einmalig in Europa und wird von Vertretern der Buddhistischen Unionen im übrigen Europa als vorbildlich betrachtet." (Vajramala 2004:22).

Der Buddhismus in Deutschland bietet ein vielfältiges Bild, nahezu alle großen Traditionen und Schulen sind vertreten. Schwerpunkte

verlegten sich vom theoretisch aufgegriffenen Theravâda (Pâli-Kanon) in Richtung Zen und nach einem tibetischen Vajrayana-Boom hin auf praktizierten Theravâda in Form des vipassanâ und therapeutisch informierter Meditationstechniken. Die einst überwiegend kognitiv-rationale wich Aneignungsform zunehmend einer praktisch-emotionalen; den kleinen Privatzirkeln von ehedem stehen heute Seminarhäuser, Groß(stadt)gesellschaften, Lebensgemeinschaften und dank der Offentlichkeitsarbeit und Prominenz des Dalai Lama und des vietnamesischen engagierten Buddhisten Thich Nhat Hanh eine große Zahl von Sympathisanten gegenüber.

# 8.5. Expansion in Österreich

In Österreich zeichnet sich mit den 80er Jahren eine Phase ab, die deckungsgleiche Trends mit der oben von Baumann als sechster Rezeptionsperiode beschriebenen Epoche aufweist: Pluralisierung der Richtungen, Ausweitung des Kurs-, Seminar- und Retreat-Angebots, sukzessives Aufkommen neuer Gruppen mit größerer regionaler Streuweite nahezu bis zur Art einer "neuen Unübersichtlichkeit", sichtbare Präsenz hingegen dank der Errichtung von buddhistischen Pagoden und Anlagen und eine Proliferation des Schrifttums von sowohl asiatischen wie westlichen Lehrern.

Beispielhaft für die neue Vielfalt seien im folgenden einige der neu entstandenen Gruppen/Zentren (in Klammer das Gründungsjahr)

genannt: Dharmadhatu Shambala Meditationszentrum Wien (1980), Dorje-Ying-Nyingmapa Zentrum (1981), Shitennôji Kulturzentrum Hinterbrühl (1981), Österreich-Zweig des Ârya Maitreya Mandala (1981), Rabten-Gemeinschaft Gut Letzehof/Feldkirch Tashi (1982).Karma-Kagyü-Orden Wien/Graz (1983), Drikung Kagyüdpa-Orden (1983), IMC-Austria Sagyagi U Ba-Khin-Zentrum/Klagenfurt (1984), Sanghamitta-Gruppe Buddhismus im Westen (1985), Zen-Gemeinschaft Kannon-Do/Innsbruck (1986), Naikan-Zentrum Neue Welt (1986), Kultur- und Sozialverein der vietnamesischen Buddhisten in Österreich Gelugpa-Gruppe Wien (1987), Zendô Innsbruck (1987), Österreichische Dzogchen-Gemeinschaft (1988),Naikan-Zentrum Salzburg (1989), Sakya-Gruppe Wien (1989), Zen Dôjô Wien (Sôtô nach Taisen Deshimaru Rôshi; 1993), Kwan Um Zen (koreanische Linie nach Seung Sahn; 1993), She Drup Ling/Buddhistisches Zentrum Graz (1995), Senkozan Dôjô Wien (1997), Karma Chagchen Ling (1997), Karma Kagyü Sangha (1997).

In der Österreichischen Buddhistischen Religionsgesellschaft (ÖBR) sind 16 verschiedene Gruppen vereint, etliche Gruppen sind nicht Mitglied der ÖBR. "Eine Erhebung", heißt es für das Jahr 1998, "stellt 16.300 BuddhistInnen in Österreich fest." (*Ursache & Wirkung* Sondernr. Herbst 1998, 8). *Profil* nennt rund 20.000 Menschen, die sich in Österreich zum Buddhismus bekennen. Der Artikel ist mit "Besser als Jesus" betitelt und das Titelblatt des Magazins ziert ein Foto des wohl bekanntesten Buddhisten mit der erläuternden Unterschrift "Dalai Lama

Superstar", darunter: "Wie der Buddhismus zur Modereligion wurde" (*Profil* Jg. 33/ Nr. 41 vom 7. Oktober 2002, 150-158). Es wird von der für den 11. bis 23. Oktober angesetzten Veranstaltung "Kalachakra für den Weltfrieden Graz 2002" berichtet, in dessen Rahmen tantrische Rituale unter der Leitung des Dalai Lama abgehalten werden sollen. Neben einigen sachlichen Informationen überwiegt gemäß Kriterien des Nachrichtenwerts das Sensationelle und Kontroversielle, wie schon die Aufmache des Artikels ahnen läßt.

Die ÖBR als Organisation hat ein Präsidium (Präsident, Vizepräsident, Generalsekretär) und einen Sangharat (mindestens zehn Personen), der von einem Mitglied der Gemeinde und Vertretern einzelner Gruppen beschickt wird und das Präsidium inkludiert. Die "Orden" werden genannt, sie asiatischen Gruppen wenn von Traditionslinien herkommen und "Dharmagruppen", wenn sie im Westen entstanden sind. Etwa die Hälfte der Gemeindemitglieder ist in einer dieser Gruppen organisiert, die andere Hälfte gehört keiner Gruppe an übrigens eine spezifisch westliche Erscheinung. Sie bezeichnen sich gelegentlich als NOB (Nicht-Organisierte-Buddhisten), manche mit **SNOBs** humoristischem Unterton als gar (Sicher-nicht-Organisierte-Buddhisten). Angelegenheiten von Stiftungen und Anstalten unterstehen dem Sangharat. Die ÖBR vertritt den Buddhismus nach außen und ist auch für den Religionsunterricht zuständig. Sie beschickt auch die TV-Sendung "Die Lehre des Buddha" mit geeigneten Präsentatoren. Vierteljährlich gibt sie ein Programmheft heraus. Sie ist außerdem Mitglied in der "European Buddhist Union" (EBU), einem Zusammenschluß europäischer buddhistischer Organisationen.

Charakteristisch für Österreich ist die urbane Konzentration was sowohl die Mitgliederverteilung als auch die organisatorische Leitung angeht. Die Metropole Wien ist auffallend dominant: "In keinem anderen mitteleuropäischen Land ... gibt es eine solche zentralistische Ausrichtung des Buddhismus auf e i n e Stadt (Wien) wie in Österreich." (Schriftliche Mitteilung von Friedrich Fenzl vom 21. Februar 2006). 10 Das geht soweit, dass die "Peripherie", da sie sich zu wenig repräsentiert und in ihren Anliegen (zuweilen) ignoriert sieht, z.T. unabhängig ihren Weg geht. So hat die Salzburger Gemeinde etwa eine eigene buddhistische Briefmarke herausgegeben und seinem an Religionspädagogischen Institut eine Ausbildung zum buddhistischen Religionslehrer eingerichtet.

In der ÖBR sind buddhistische Gruppierungen aus diversen asiatischen Ländern unter einem Dach versammelt. Schulrichtungen, die in Asien aus geographischen Gründen nie in Kontakt gekommen sind, befinden sich plötzlich auf engem Raum beieinander - zuweilen buchstäblich unter demselben Hausdach ... "aus diesem buddhistischen

<sup>10</sup> Angelegentlich möchte ich mich auch für ein ausführliches Gespräch bzw. informatives Interview bedanken, das mir Herr Fenzl am 8. März 2006 gewährt hat. Er ist ein Pionier des (Shin-)Buddhismus in Salzburg und hat daher als Vertreter der "Provinz" in oben erwähnter "zentralperspektivischer" Hinsicht einen geschärften Blick.

Miteinander scheint eine neue Pflanze, ein neuer Baum zu entstehen: der Buddhismus im Westen. Schon in den asiatischen Mutterländern hatte sich ja das äußere Gesicht, hatten sich die Belehrungen und Praxismethoden des Buddhismus in jedem neuen Land, in das er kam, gewandelt. Im Westen kommt nicht nur die neue Kultur hinzu, sondern auch die Besonderheit, daß man alle buddhistischen Richtungen kennenlernen kann. In Asien hat es das in dieser Form bisher noch nicht gegeben. In Europa und in Asien ist ein Wandlungsprozeß des Buddhismus im Gange, und es hat den Anschein, daß dieser in Österreich ganz besonders rasch und intensiv erfolgt. Eine Ursache dafür ist sicher durch den Zusammenschluß aller buddhistischen Richtungen und Gruppierungen in einer einzigen Religionsgesellschaft gegeben." (Riedl 1998:5).

Die Deutsche Buddhistische Union (DBU) feierte im Jahre 2005 ihr 50-jähriges Bestehen. In "ihrer" Zeitschrift Buddhismus aktuell 2/2005 finden sich etliche Beiträge dazu, in denen kritisch Bestand aufgenommen und sensibel problemsondierend prognostische Annahmen Mehrfach auf 56 formuliert wurden. wurde das von Mitgliedsgemeinschaften in einer Version verabschiedete neuen Bekenntnis als Meilenstein und Unikum verwiesen. Es finde sich "ein solches Bekenntnis, dem unterschiedliche buddhistische Traditionen

zustimmen, sonst nirgendwo auf der Welt." (Frey 2005:29). 11 Was dem vorausgegangen ist, wird auch zukunftsbegleitend für kreative Spannung sorgen: die Diskussion darum, was als unverkürzbare "Essenz" und was als (entbehrlich) "Kulturspezifisches" des Buddhismus zu betrachten sei.

Ein solches Unterfangen ist hinwieder ein sehr "westliches", dito der Versuch einen "westlichen Buddhismus" zu etablieren oder zu definieren. Dazu passt, was Zotz in einem eher skeptischen (Buch)Resümee anschraffiert: "In China, Japan oder Tibet versuchte man nie, einen 'eigenen' Buddhismus im Unterschied zum Land der Herkunft zu schaffen. Man wollte Buddhismus lernen und verstehen. In diesem Prozeß entstanden automatisch eigene Ausprägungen, die nie als solche intendiert waren.

Auch wer in Europa und Amerika asiatischen Lehren folgt, tut dies als westlich geprägtes Subjekt. Wo Metaphysik eine geringe Rolle spielt, läuft die Vermittlung oft stärker über Formen als über Inhalte. Man sitzt, spricht den Namen des Buddha, rezitiert ein Sûtra. Was in seiner Unmittelbarkeit zur Befreiung dienen soll, wird dem Europäer leicht zum Anreiz, neue metaphysische Überbauten zu schaffen. Philosophisch und existentiell, die Begegnung des Westens mit dem Buddhismus steht noch

<sup>11</sup> Wobei ich anmerken möchte, dass sich die Abfassung eines Bekenntnisses am Credo der christlichen Konfessionen orientiert: es fragt sich, ob der Buddhismus nicht vielmehr eine *Erkenntnis*-, alsdenn eine *Bekenntnis*religion sei. Das Bekenntnis verdankt sich auch dem Bemühen als Religionsgemeinschaft anerkannt werden zu wollen – entsprechende staatliche Vorgaben drängen als Leitbild die Kirchen auf. Aus formalen Gründen wurde eine entsprechender Antrag in der BRD 1986 abgelehnt.

am Anfang." (Zotz 1996:304).

Das gemeinsame Bekenntnis für Buddhisten in Deutschland verweist gleichwohl auf eine traditions- und kulturübergreifende "ökumenische" Haltung hin. Es wird hier Ähnliches wie oben in Österreich beobachtet: "Die Präsenz des Buddhismus außerhalb Asiens ist durch räumliche Nähe und unmittelbare Begegnung unterschiedlicher buddhistischer Schulen und Traditionen gekennzeichnet. Im Gegensatz zu Asien, das über tausende von Kilometern und durch eine Vielzahl von Sprachen getrennt ist, hat sich in westlichen Ländern eine Kultur der Begegnung und des Betonens von Gemeinsamkeiten entwickelt." (Baumann 2005:44). Eine damit sich abzeichnende "buddhistische Ökumene" führe aber nicht zu einer Vereinheitlichung von Lehren und Praktiken und auch nicht zu einem monolithischen "westlichen" Buddhismus, vielmehr zu verschiedenen Ausprägungen in verschiedenen Kontinenten und Ländern.

Wie weit diese vorerst ideell angestrebte Ökumene im alltäglichen Wirken und Werken der einzelnen buddhistischen Gruppen auch reale Gestalt annimmt, ist offen. Für die USA bemerkt der Religionshistoriker Seager: "Auf meinen Reisen und in vielen Gesprächen war ich oft verblüfft vom Ausmaß, in dem viele Gemeinschaften mehr oder weniger kommunikativ voneinander abgeschnitten waren. Trotz intra-buddhistischem Dialog auf nationalen, regionalen und lokalen Ebenen und Phänomenen wie geteilten und gemischten Praktiken, entwickeln sich viele Gruppen weiterhin ziemlich

unabhängig." (Seager 1999:233). Eine Beobachtung, die für den deutschen Sprachraum wohl in gleicher Weise zutrifft. 12

Für Deutschland bemerkt Baumann, dass die buddhistischen asiatischen Immigranten noch zu wenig eingebunden, "gehört" und repräsentiert sind. Austausch mit den (deutschen) Konvertiten ist erst zaghaft im Gange. Beide "Lager" entwickeln und adaptieren hingegen ihre Lehrinhalte und Praktiken in einer Weise, die ihnen dauerhafte Präzenz gewährleisten soll. "Die jeweiligen Neuformulierungen stehen in der Spannung, das jeweils asiatisch-kulturbedingt Geprägte abzustreifen, ohne dabei Inhalte und Formen zu sehr zu verwässern und damit der inhaltlichen Grundausrichtung hin auf buddhistische 'Befreiung' zu entkleiden. Absehbar ist zwar, dass buddhistische Traditionen auch im 21. Jahrhundert im Westen eine klare Minderheitsreligion bleiben werden. Zugleich zeichnet sich jedoch ab, dass Buddhist- bzw. Buddhistin-Sein zukünftig nicht bloß als modisch-trendy oder exotisch-fremd angesehen wird, sondern als 'normaler', unaufgeregter und akzeptierter Bestandteil der vielfältigen Religionslandschaften westlicher Länder." (Baumann 2005:46).

 $<sup>^{12}\</sup>mathrm{H}$ . Genro Koudela, Leiter des Bodhidharma Zendô in Wien, äußerte sich in einem Interview vom 10. März 2006 im Gleichklang dahingehend, dass der Kontakt zu anderen Schulen nicht so sehr auf einen "Austausch" auf religiöser Ebene hinausgehe, sondern vorrangig "sozialer Natur" sei. Was es sehr wohl (Gruß)Bekanntschaften, Freundschaften, gegenseitige Einladungen Veranstaltungen, ein von Toleranz getragenes Gut-Miteinander-Auskommen. Genro sei hier innig gedankt für seine offen- und warmherzige Auskunfs-Zuhörbereitschaft.

### 8.6. Helvetische Spezifika

Die Entwicklung in der Schweiz verlief ähnlich wie in Deutschland: Vervielfachung und Pluralisierung bei den buddhistischen Institutionen: Ende der 1990er Jahre bestehen die hundert an Gruppierungen und Zentren, fast die Hälfte stehen in tibetischer Tradition, ein knappes Drittel sind dem Mahâyâna zuzuordnen (davon zwei Drittel dem Zen) und ein Fünftel dem Theravâda, der mit Meditationsangeboten im Stile des vipassanâ an Terrain gewinnt. Viele sind in der 1976 SBU (Schweizerischen Buddhistischen gegründeten www.sbu.net) angeschlossen. Die Schweiz hat auch eine bedeutende buddhistische Immigrantengemeinde mit eigenen Institutionen: etwa 2.000 Flüchtlinge aus Kambodscha (seit 1983 haben sie ein Khmer Kulturzentrum in Zürich), 4.000 bis 5.000 Vietnamesen, für die 8.000 bis 9.000 thailandischen BuddhistInnen sorgt das 1996 eingeweihte Wat Srinagarindravaram im Kanton Solothurn. Im Berner Oberland steht seit 1991 das Kloster Dhammapala in der Lehrtradition des thailändischen Reformmönches Ajahn Chah (1918-1992).

Unter den Konvertiten ist der Buddhismus ein weitgehend urbanes Phänomen für Leute mit höherer, oft akademischer Bildung. Prozentual ist der Bevölkerungsanteil an Buddhisten in der Schweiz (0,3%-0,36%) höher als in Deutschland (0,18%) und Österreich

Als spezifisch helvetisch wird vermerkt: "Intern haben Buddhisten in der Schweiz bislang wenig im Sinne gemeinsamer intra-buddhistischer Aktivitäten und Veranstaltungen kooperiert. Überwiegend verblieben die Gruppen, Zentren und Klöster strikt bei ihrer buddhistischen Ausrichtung, ohne das Gemeinsame hervorzuheben. wie dieses etwa in der österreichischdeutsch-buddhistischen Szenerie zu beobachten ist. Womöglich fehlt in der Schweiz der äußere Druck, der in den Nachbarländern ein Aufeinanderzugehen der unterschiedlichen Traditionen erwirkte, da Buddhisten bestrebt waren, die staatliche Anerkennung als Körperschaft öffentlichen Rechts zu erwirken." (Baumann 1998:278). Auch eine traditionsübergreifende, gemeinsame Zeitschrift besteht nicht.

Auf seiner Pilgerschaft in den Westen hat der Buddhismus in der Konfrontation mit dem dort herrschenden Wertesystem etliche Elemente aus der lokalen Kultur übernommen. Sie transformieren ihn und geben ihm eine distinktive, "westliche" Gestalt. Dazu gehören: Demokratisierung, Gleichstellung der Geschlechter ("Feminisierung" und [gleich]geschlechtlicher minoritärer Akzeptanz Orientierungen), Integration der/in die Psychotherapie, Aufweichung der Grenzen zwischen monastischen und Laien-Lebensformen, intrainter-religiöser Dialog, soziales Engagement u.a. (Näheres z.B. in Seager

<sup>&</sup>lt;sup>13</sup> Zur Problematik der Zahlen Baumann: 1998:272ff., dort auch die Prozentangaben für die Schweiz und BRD, für Österreich: grobe Eigenberechnung nach der Schätzung auf 20.000 Buddhisten im Jahre 1998 (s. o.).

1999:185-248; Fields 1992:373ff., Baumann 1995a:354f. im Hinblick auf einen "Eurobuddhismus").

# 9. Buddhismus-Kritik im philosophischen Diskurs der Gegenwart: z.B. bei Slavoj Žižek

Dass Buddhismus allerdings sehr verkürzt als Lifestyle-Element, Wellness-Generator, Psychoreperaturtechnik, Geistestraining im Dienste der Effizienzoptimierung oder Antistressmittel konsumiert wird – diese Gefahr wird auch gesehen und im Hinblick auf entsprechende Zwischenrufe des Philosophen Žižek adressiert: "Žižek wirft dem westlichen Buddhismus vor, dass er der globalisierten und hochtechnisierten Gierökonomie des Westens nun auch noch die fehlende spirituelle Metaphysik und leistungssteigernde, entspannte Gelassenheit liefere – auf dass der totale Zugriff auf die Welt und alles Leben noch effizienter zu Ende geführt werden kann." (Litsch 2005:50). So schrieb Slavoj Žižek in Le Monde diplomatique vom 13. Mai 2005:

"Der 'westliche Buddhismus' präsentiert sich zwar als das Heilmittel gegen die nervenaufreibende Spannung der kapitalistischen Dynamik, das es uns erlaubt, uns auszuklinken und unseren inneren Frieden und unsere Gelassenheit zu wahren, doch tatsächlich funktioniert er als die perfekte ideologische Ergänzung zur Dynamik des Kapitalismus. ... Die 'westlich-buddhistische' meditative Einstellung ist die für uns wohl effizienteste Methode, vollständig an der kapitalistischen Dynamik

teilzunehmen und gleichzeitig den Anschein geistiger Gesundheit zu wahren."

Diese Formulierung findet sich in seinen Büchern wieder(holt), in denen er den "westlichen" Buddhismus als Fetisch beschreibt: Fetisch im Sinne eines Ojektes, das Realitätsbewältigung ermöglicht, indem es hilft, die brutale Wirklichkeit abzufedern und nicht in seiner nackten Ganzheit zu konfrontieren. Der westliche Buddhist sehe nicht die "Wahrheit", die darin bestehe, dass seine Existenz der gesellschaftlichen Verstrickung und Auslieferung an die Logik des Kapitals in jedem Bereich bestehe: das tue er als bloßes Spiel ab. "... wo ist der Fetisch, der es Ihnen ermöglicht (so zu tun), als würden Sie die Realität 'so akzeptieren, wie sie ist'? Der 'westliche' Buddhismus ist Fetisch. Er ermöglicht es seinen Anhängern, solch ein atemberaubenden Tempo des kapitalistischen Spiels standzuhalten, und stützt zugleich die Eigenwahrnehmung, daß man nicht wirklich Teil desselben sei, sondern durchaus sehe, wie sinnlos dieser ganze Zirkus ist. Was wirklich zähle, sei der Seelenfrieden, auf den man sich immer zurückziehen kann." (Žižek 2001:65-66). Ein "Phänomen der Popkultur" sei der westliche Buddhismus, der "uns inneren Abstand zum und Gleichgültigkeit gegenüber dem rasenden Tempo des ökonomischen Wettbewerbs predigt, für uns wohl die effizienteste Methode, an der Dynamik des Kapitalismus teilzuhaben und dabei den Anschein geistigen Wohlbefindens zu wahren – kurzum die paradigmatische Ideologie des

Spätkapitalismus." (Žižek 2003:29). 14

Es funktioniert dies aber nur, weil die buddhistische Botschaft nicht in ihrer Radikalität gelebt wird: immer noch ist die Ich-Anhaftung und das prinzipiell maß- und grenzenlose Begehren leitend: "Bei aller derzeitigen Offenheit der westlichen Welt gegenüber dem Buddhismus, die grundlegende Ich-Orienierung ist dort in keiner Weise verschwunden, sondern reinkarniert sich nur in neuer Gestalt: im Konzept der konsumfreudigen Selbstverwirklichung, der marktbewussten Ich-Inszenierung, des bodybiotechnischen psycho-, und Persönlichkeitsdesigns." (Litsch 2005:50). Wenn der Buddhismus dafür in den Dienst genommen wird, hat man sich Žižek's Kritik zu Herzen zu nehmen. Der Buddha hatte dagegen etwas ganz anderes im Sinne: Befreiung vom Leiden aufgrund von Einsicht in die versklavende und die Dynamik von Gier, Begehren und Verblendung Illusionshaftigkeit eines Ich oder das Anhaften an eine "Persönlichkeit" und die Unbeständigkeit aller Erscheinungen in der Welt der Namen und Formen. Litsch erklärt folgerichtig: "Ein westlicher Buddhismus muss darum zuallererst wahrhafter Buddha-Dharma sein und nicht buddhistisch verpackte und angereicherte westliche Kultur zur Erfüllung aller unserer Ansprüche auf perfektes Glück." (Litsch 2005:51). Und wenn der

<sup>14</sup> Die in diesem Buch entfaltete Kritik am Zen-Buddhismus kann hier nicht weiterverfolgt werden. Sie beruht weitgehend auf der Arbeit von Victoria (2006 [1998]). Dem von Žižek aufgegriffenen und schon von Koestler Ende der 1950er Jahre erhobenen Vorwurf der ethischen Gleichgültigkeit des Zen wird u.a. von Fader (1980) überzeugend begegnet.

Buddhismus von Glück spricht, dann meint er im Letzten ein Glück, "das nicht von dieser Welt ist."

Auch ein tibetischer Lama moniert oben Vermerktes unterstreichend und im Hinblick auf den "Import" der Lehre (des Dharma) im Westen sehr kritisch: solange nicht das Grundproblem der Ichbezogenheit angegangen und gelöst werde, verleibe man sich die Lehre in einer "Ego-Version" ein und nasche nur geschmäcklerisch an ihr herum. Er spricht von "der westlichen Einkaufsbummel-Mentalität, die den Dharma als Ware und die eigene Beschäftigung mit ihm als Investition betrachtet und nur das zu akzeptieren bereit ist, was den eigenen gewohnheitsmäßigen Erwartungen entspricht, und alles ablehnt, was nicht augenblicklich befriedigend zu sein scheint." (Khyentse 2002:175 u. 177). So besehen betrifft, was Žižek kritisiert, weniger den Buddhismus als solchen, als viel eher die Mentalität, mit der er im Westen konsumiert und zu eigennützigen Zwecken dienstbar gemacht wird.

Žižek's Behandlung von Religionen ist überdies als "hegelianisch" (! cf.3.1 dieses Aufsatzes) und eurozentrisch gebrandmarkt worden, vor allem der Anspruch des Universalismus in bezug auf das Christentum (und nur auf dieses?) und dessen herausragender Stellung in der Geschichte der Religionen. Dabei sei er nicht am faktischen, historischen Christentum, vielmehr an einer textuellen, abstrahierten und idealisierten Konstruktion des Christentums interessiert, die in ein psychoanalytisches Narrativ eingebettet wird, das

naturgemäß in Europa verwurzelt ist (cf. Hart 2002 u. 2003). Für einen erklärten atheistischen Materialisten präsentiert Žižek die christliche Konfession in der Tat mit einer merkwürdig triumphalistischen Geste. Der von ihm dem westlichen Buddhismus zugeschriebene Fetischcharakter kann im übrigen auch allen möglichen anderen spirituellen, therapeutischen, esoterischen, mystischen, schamanistischen, neo-paganen u.ä. Lehren und Praktiken auf dem neu-religiösen Markt zu eigen sein bzw. durch die Art ihrer Aneignung zukommen.

Vielleicht gibt es noch eine – von Žižek übersehene und mehrfachen Lacan'schen Lesungen offenstehende - Steigerungsform der Fetischisierung: Die ultimative religiöse Ideologie für das Überleben im entfesselten Kapitalismus biete der Tantra: hier geht es nicht mehr nur um gelassene (Schein)Distanzierung, sondern um das durch Bewusstheit und Deklaration zum Erleuchtungskatalysator potenzierte, mit vollem Einsatz Mitspielen – und von dieser Haltung werden diverse buddhistische Richtungen nicht ausgenommen. Alles (Materiell-Physische) wird alchemistisch in eine diffuse "spirituelle Energie" konvertiert und ungezügeltes Triebausleben ebenso wie ungehemmter Konsum als spirituelle Verwirklichung verkauft.

Scharfer Sex dank meditativ geschärftem Bewusstsein! Das intensive Auskosten des Augenblicks ("hier und jetzt") und ein reuefreier Hedonismus gelten als so zentral wie das sehr "amerikanisch" (calvinistisch) anmutende Motto: Geld ist geil! Und es haben ist Zeichen für spirituelles Wohlergehen. Tantrismus "ist in vieler Hinsicht eine Form

von Spiritualität, die ideal auf die soziale und ökonomische Situation der kapitalistischen Konsumkultur des späten zwanzigsten Jahrhunderts zugeschnitten ist – eine Form von Spiritualität, die magischerweise Hedonismus und Transzendenz, Selbstverwirklichung und innerweltliche Prosperität zu vereinen imstande ist." (Urban 2000:303).

Diese Anverwandlung des Tantra ist zugleich nur ein Beispiel dafür, wie traditionelle religiöse Wege adaptiert, transformiert, ausgebeutet und selektiv angeeignet werden. Das gilt, wie Urban beispielhaft anführt, etwa für die Art der Vereinnahmung der Spiritualität der *Native Americans* oder Afro-Brasilianischer Bewegungen wie Santeria oder Candomble oder gar traditionellen jüdischen Traditionen wie der Kabbalah. Diese Aufzählung kann im Zeichen der Globalisierung auf alle möglichen anderen Kulturen und Epochen ausgedehnt werden: es ist alles im Angebot und nachgefragt: der Buddhismus im Westen ist Teil des religiösen Marktes und muss/(versucht) sich auf diesem (zu) behaupten.

# 10. Noch einmal Buddhismus heute: Auf dem Markt der Religionen

In den industrialisierten Gesellschaften des Westens hat sich ein veritabler "Markt der Religionen" herausgebildet. Voraussetzung dafür sind nicht nur die ökonomischen Bedingungen der Moderne, nach denen alles den Gesetzen des Marktes unterworfen wird, der damit zur umfassenden Instanz der Vermittlung nicht nur von materiellen, sondern

auch von geistigen Gütern und sozialen Beziehungen geworden ist, sondern die Religionsfreiheit. Diese wurde in monotheistisch dominierten Gesellschaften zumal hart errungen und im Rahmen der Französischen Revolution 1789 als Menschenrecht mit "la liberté de tous les cultes" festgeschrieben. Heutzutage gibt einem das nicht nur das Recht, seine Religion frei zu wählen, sondern auch das Recht, eine (neue) Religion anzubieten. Religion wird nicht mehr vorschreibbar, sondern "staatsfrei": der Staat hat sich jeglichen Eingriffs in religiöse Vorstellungen und Gemeinschaften zu enthalten. Desgleichen dürfen reziprokerweise aus einem irgendwie gearteten religiösen Glauben keine Ansprüche auf die Gestaltung des Staatswesens abgeleitet werden. Die Religion und der Glaube werden damit zur Privatsache.

"Das Recht der Religionsfreiheit jedes einzelnen, aus seiner Religionsgemeinschaft auszutreten, in eine andere einzutreten, an den kultischen Veranstaltungen teilzunehmen oder auch nicht, die Glaubenslehren seiner Kirche anzunehmen oder sie sich selber zu bilden, auf der einen Seite und die Auflösung von Staats- und Volkskirche, die zumindest juristische Aufhebung der Diskriminierung der überlieferten kleineren religiösen Gemeinschaften und die Entstehung neuer religiöser Gruppierungen auf der anderen Seite, konstituieren die Grundelemente eines Marktes von Angebot und Nachfrage." (Zinser 1997:31).

Durch die Marktöffnung und Liberalisierung für Religionsanbieter hat sich eine Unzahl an religiösen, spirituellen, okkulten/esoterischen, therapeutischen oder neu-heidnischen

Gruppierungen gebildet, die z.B. mit dem Begriff "New Age" mühsam unter einen Nenner versammelt werden. Diese Gruppen konkurrieren miteinander auf dem Freizeitmarkt, da Religion in der Gegenwart zumeist nach der Arbeit, während dem Feierabend oder am Wochenende "konsumiert" wird. Die "Privatisierung" oder "Individualisierung" des Religiösen hat auch dazu geführt, dass der kollekiv verbindliche Charakter verlorengeht und jeder aus allen möglichen Versatzstücken seine eigene "Religion" zusammenkomponieren und auch feilbieten kann. So entstehen unzählige Privat- oder Patchwork-Religionen, die sich "an einer Ästhetik der Bricolage orientieren." (Macho 2006:A 2).

Wie auch Charles Taylor darlegt, hat sich unter den Leitsternen individuelle Konsumkultur, Expressivität, gegenseitige Selbstdarstellung, Suche nach "Authentizität" en masse, Ich-Zugewandtheit und Vervielfältigung der religiösen Optionen eine neue Art der Religiosität entwickelt:

"... ein größerer Kreis von Menschen äußert religiöse Überzeugungen, die sich außerhalb der christlichen Orthodoxie bewegen. Ganz in diesem Trend liegt das Wachstum nichtchristlicher Religionen, besonders solcher, die aus dem Orient stammen, und die rasche Ausbreitung von New-Age-Praktiken, von Auffassungen, die sich über die Einteilung in humanistisch/spirituell hinwegsetzen, und von Praktiken, die Spiritualität und Therapie verbinden. Zusätzlich nehmen immer mehr Menschen Positionen ein, die man früher als unvertretbar angesehen hätte. Sie halten sich zum Beispiel für katholisch, erkennen jedoch viele wichtige Dogmen nicht an, oder sie

kombinieren das Christentum mit dem Buddhismus, oder sie beten, sind sich aber nicht sicher, daß sie glauben. Damit soll nicht gesagt sein, daß man Positionen wie diese in der Vergangenheit nicht eingenommen hätte – sondern nur so viel, daß es heute einfacher ist, sich offen darüber zu äußern. ... All das stellt die Konsequenz expressivistischer Kultur dar, soweit diese sich in unserer Welt auswirkt. Sie hat eine völlig neue Lage geschaffen." (Taylor 2002:96).

Inmitten dieser "neuen Lage" ist der Buddhismus ein Mitspieler und Mitanbieter und auch Mitkonkurrent. Der "neuen Lage" entspricht naturgemäß auch ein bestimmtes Verhalten seitens des Religionskonsumenten. Eine Religion muss nicht mehr im ganzen Paket übernommen werden. Das Paket kann aufgeschnürt und derjenige Inhalt entnommen werden, der dem eigenen Gusto gerade entspricht. So können auch buddhistische Meditationskurse besucht oder kann in buddhistische Seminare hineingeschnüffelt werden, ohne dass damit eine existentielle Ausrichtung oder gar Konversion zum Buddhismus einhergehen.

Die Säkularisierung hat eine Abwendung von den Großreligionen mit sich gebracht – die heute allerdings von einer alle Konfessionen durchziehenden Fundamentalisiserung konterkariert wird. In den hochindustrialisierten Ländern des Westens hat diese Abkehr durchaus auch ein gewisses Mißtrauen und Skepsis gegenüber den etablierten Weltreligionen mit sich gebracht. Diese Einstellung mag auch auf den Buddhismus als organisierter Religion projiziert werden und in manchen Fällen dazu führen, dass von einem formalen Bekenntnis zum

Buddhismus Abstand genommen wird. Sicher ist, dass das Sympathisantenumfeld um ein vieles größer sein dürfte, als die Zahl der Mitglieder in buddhistischen Gruppen. Die Anzahl derer, die mal ein Buch des Dalai Lama lesen, mal eine Website buddhistischen Inhaltes einsehen <sup>15</sup>, mal einen vipassanâ-Workshop oder den Vortrag eines buddhistischen Würdenträgers besuchen oder sonstwie am Buddhismus – wenn auch ein noch so flüchtiges - Interesse bekunden, ist – im doppelten Sinne - kaum fassbar.

Die Präsenz des Buddhismus wird zusehends als etwas Alltägliches und Normales wahrgenommen. Für Interessenten ist er jederzeit (und virtuell per Mausklick jederorts) zugänglich geworden. Der Buddhismus ist im deutschen Sprachraum längst angekommen und hat sich vielgestaltig und vielerorts niedergelassen. Und er wird bleiben und florieren – im auch hier vielleicht mehrdeutigen Sinne: Blüten treiben.

<sup>15</sup> Der neureligiöse Markt hat im Internet ein (kon)geniales Instrument der Selbstdarstellung, virtuellen Gemeindebildung und Proliferation jeder Art gefunden. Das Ausmaß, in dem hier Information angeboten, Austausch gepflegt und Klientel rekrutiert wird, ist forschungsmäßig so gut wie (noch) nicht reflektiert.

## Literatur:

## Batchelor, Stephen

The Awakening of the West. The Encounter of Buddhism and Western Culture. Berkeley, Calif.: Parallax Pr. 1994

#### Baumann, Martin:

Deutsche Buddhisten. Geschichte und Gemeinschaften. 2., durchges. u. aktualis. Aufl. Marburg: diagonal 1995a

#### Baumann, Martin (Hg.):

Helmut Klar. Zeitzeuge zur Geschichte des Buddhismus in Deutschland. Konstanz: Universität Konstanz, Arbeitsbereich Entwicklungsländer/ Interkultureller Vergleich, Forschungsprojekt "Buddhistischer Modernismus" 1995b (= Forschungsberichte 11)

#### Baumann, Martin

"Geschichte und Gegenwart des Buddhismus in der Schweiz", Zeitschrift für Missions- und Religionswissenschaft 82/4 (1998), 255-280

#### Baumann, Martin

"Buddhismus im Westen: Gemeinsame oder getrennte Wege?" Buddhismus aktuell 19/2 (2005), 43-46

Clarke, John James

Oriental Enlightenment. The Encounter Between Asian and Western Thought. New York: Routledge 1997

Eugster, Jörg

"Reise in den Westen. Buddhismus im Okzident – ein Überblick", Ursache & Wirkung 14. Jg./Nr.49 (3/2004), 10-15

Fader, Larry A.

"Arthur Koestler's Critique of D.T. Suzuki's Interpretation of Zen", *The Eastern Buddhist NS* 13/2 (1980), 46-72

Fields, Rick

How the Swans Came to the Lake. A Narrative History of Buddhism in America. 3. ed., rev. and updated. Boston & London: Shambala 1992

Frey, Hans-Erich

"Das Buddhistische Bekenntnis", Buddhismus aktuell 19/2 (2005), 39

Galling, Kurt (Hg.)

Die Religion in Geschichte und Gegenwart (= RGG). Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. 3. völlig neu bearb. Aufl. in Gemeinschaft mit Hans Frhr. V. Campenhausen u.a. hg. von Kurt Galling. IV Bd: Kop-O. Tübingen: Mohr (Siebeck) 1960

### Glasenapp, Helmuth von

Das Indienbild deutscher Denker. Stuttgart: Köhler 1960

#### Halbfass, Wilhelm

Indien und Europa. Perspektiven ihrer geistigen Begegnung. Basel & Stuttgart: Schwabe 1981

### Hanegraaff, Wouter J.

New Age Religion and Western Culture. Esotericism in the Mirror of Secular Thought. Albany, NY: State of New York UP 1998 (= SUNY Series, Western Esoteric Traditions)

## Hart, William David

"Slavoj Žižek and the Imperial/Colonial Model of Religion", *Napantla:* Views from South 3.3 (2002), 553-578

## Hart, William David

"Can a Judgment Be read? A Response to Slavoj Žižek", Napantla: Views from the South 4.1 (2003), 191-194

## Hecker, Hellmuth

"Buddhisten im alten Österreich", Bodhi Baum 18/2 (1993a), 16-19

Hecker, Hellmuth

"Neumann und der Buddhismus", Bodhi Baum 18/2 (1993b), 20-30

Hecker, Hellmuth

Lebensbilder deutscher Buddhisten. Ein bio-bibliographisches Handbuch.

Bd I: Die Gründer. 2. verb. Aufl. Konstanz: Univ. Konstanz 1996

Hegel, Georg Friedrich Wilhelm

Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. Mit e. Einf. von Theodor Litt. Stuttgart: Reclam 1961 (= Universal-Bibliothek 4881-85/85a-b)

Hegel, Georg Friedrich Wilhelm

Werke 16. Vorlesungen über die Philosophie der Religion I. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1969 (= Theorie Werkausgabe in 20 Bdn)

Hesse, Hermann

Aus Indien. Aufzeichnungen, Tagebücher, Gedichte, Betrachtungen und Erzählungen. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1980 (= suhrkamp taschenbuch 562)

Keyserling, Hermann Graf

Das Reisetagebuch eines Philosophen. Erster Band. 6. Aufl. Darmstadt: Reichl 1922 Khyentse, Dzongsar Jamyang Rinpoche

"Verzerrung", Wolter, Doris (Hg.): Lebendiger Buddhismus heute. München: O.W. Barth 2002, 174-184

#### King, Richard

Orientalism and Religion. Postcolonial Theory, India and 'The Mystic East'. London & New York: Routledge 1999

Litsch, Franz-Johannes

"Westlicher Buddhismus – nein danke? Buddhismus und die Kultur des Westens", *Buddhismus aktuell* 19/2 (2005), 47-51

Lütkehaus, Ludger (Hg.)

Nirwana in Deutschland. Von Leibniz bis Schopenhauer. Hg. u. mit e. Einl. von Ludger Lütkehaus. München: Deutscher Taschenbuch Verl. 2004 (= dtv 34127)

Lutyens, Mary

Krishnamurti. Jahre des Erwachens. Eine Biographie. München: Hugendubel 1981 (= Kailash Buch)

Macho, Thomas

"Mystisches Leuchten", Der Standard vom 16. Sept. 2006, A 2-3

Mellor, Philip A.

"Protestant Buddhism? The Cultural Translation of Buddhism in England", Religion 21 (1991), 73-92

Murti, T[irupattur] R[amaseshayyer] V[enkatachala]

The Central Philosophy of Buddhism. A Study of Mâdhyamika System.

New Delhi: Munshiram Manoharlal 2006

Nietzsche, Friedrich

Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft. 2. Aufl. München: Goldmann 1984 (= Goldmann Klassiker 7530)

Nietzsche, Friedrich

Die fröhliche Wissenschaft. Nachwort von Günter Figal. Stuttgart: Reclam 2000 (= Universal-Bibliothek 7115)

Oldmeadow, Harry

Journeys East. 20th Century Western Encounters with Eastern Religious Traditions. Foreword by Huston Smith. Bloomington: World Wisdom 2004

Poier, Wolfgang

Buddhismusrezeption in der österreichischen Moderne. Dipl.Arb. Graz:

#### Karl Franzens-Universität Graz/Inst. für Geschichte 1990

Pollock, Sheldon

"Deep Orientalism? Notes on Sanskrit and Power Beyond the Raj" Breckenridge, Carol A. and Peter van der Veer (Hg.): *Orientalism and the Postcolonial Predicament. Perspectives on South Asia.* Philadelphia: Pennsylvania UP 1993, 76-133

#### Prohl, Inken

"'Buddhistische Wege zum Glück' – Eine Analyse gegenwärtiger Erscheinungsformen des Buddhismus in Deutschland", Prohl und Zinser 2002:187-209

Prohl, Inken und Hartmut Zinser (Hg.)

Zen, Reiki, Karate: Japanische Religiosität in Europa. Hamburg: LIT 2002 (= BUNKA -Tübinger interkulturelle und linguistische Japanstudien 2)

## RGG siehe Galling

Riedl, Peter

"Gedanken des Herausgebers zur Österreichischen Buddhistischen Religionsgesellschaft", Ursache & Wirkung. Zeitschrift für Buddhisten: Sondernummer: Buddhismus in Österreich, Herbst 1998, 4-6

Ritter, Franz

"Austro-Buddhismus. Kleine Geschichte des Buddhismus in Österreich", Bodhi Baum 18/2 (1993), 4-10

Said, Edward W.

Orientalism. New York: Vintage 1979

Seager, Richard Hughes

Buddhism in America. New York: Columbia UP 1999 (= Columbia Contemporary American Religion Series)

Sharf, Robert H.

"Sanbôkyôdan. Zen and the Way of the New Religion", *Japanese Journal* of Religious Studies 22/3-4 (1995a), 417-458

Sharf, Robert H.

"The Zen of Japanese Nationalism", Donald S. Lopez, Jr. (ed): Curators of the Buddha. The Study of Buddhism under Colonalism. Chicago & London: Chicago UP 1995b, 107-160

Sharf, Robert H.

"The Uses and Abuses of Zen in the Twentieth Century", Prohl und Zinser 2002:143-154

## Slepčević, Pero

Buddhismus in der deutschen Literatur. Phil. Diss. Univ. Freiburg/Schweiz. Wien: Kommissionsverl. Carl Gerold's Sohn 1920

## Sogyal Rinpoche

Das tibetische Buch vom Leben und vom Sterben. Ein Schlüssel zum tieferen Verständnis von Leben und Tod. Mit e. Vorw. d. Dalai Lama. 26. Aufl. München: O.W. Barth 2002

#### Suzuki, Daisetz Teitaro

Die große Befreiung. Einführung in den Zen-Buddhismus. Mit e. Geleitwort von C.G. Jung. 9. Aufl. Bern, München & Wien: O.W. Barth 1980

## Taylor, Charles

Die Formen des Religiösen in der Gegenwart. Aus dem Engl. von Karin Wördemann. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2002 (= suhrkamp wissenschaft 1568)

## Urban, Hugh B.

"The Cult of Ecstasy: Tantrism, the New Age, and the Spiritual Logic of Late Capitalism", *History of Religions* 39/3 (2000), 269-304

Vajramala

"Der Buddha-Dharma ist in Deutschland angekommen", Buddhismus aktuell 1/2004, 22

Victoria, Brian Daizen

Zen At War. 2<sup>nd</sup> ed. Lanham: Rowman & Littlefield 2006

Zimmer, Heinrich

Yoga und Buddhismus. Indische Sphären. Frankfurt a.M.: Insel 1973 (= insel taschenbuch 45)

Zimmer, Heinrich

Philosophie und Religion Indiens. 3. Aufl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1979 (= suhrkamp taschenbuch wissenschaft 26)

Zinser, Hartmut

Der Markt der Religionen. München: Fink 1997

Žižek, Slavoj

Die gnadenlose Liebe. Aus dem Engl. von Nikolaus G. Schneider. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2001 (= suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1545)

# Žižek, Slavoj

Die Puppe und der Zwerg. Das Christentum zwischen Perversion und Subversion. Aus dem Engl. von Nikolaus G. Schneider. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2003 (= suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1681)

## Žižek, Slavoj

"Ein Film als Behältnis von Bedeutung.

'Star Wars III' oder die Rache des globalen Kapitals", www.taz.de/pt/2005/05/13.1/mondeText.artikel.a0060.idx,19 (26. 4. 2006)

#### Zotz, Volker

Zur Rezeption, Interpretation und Kritik des Buddhismus im deutschen Sprachraum vom Fin-de-Siècle bis 1930. Historische Skizze und Hauptmotive. Wien: Phil. Diss./Grund- u. Integrativwiss. Fak./Univ. Wien 1986

#### Zotz, Volker

Geschichte der buddhistischen Philosophie. Reinbek b. Hamburg: Rowohlt Taschenbuch 1996 (= rowohlts enzyklopädie 537)

#### Zotz, Volker

Auf den glückseligen Inseln. Buddhismus in der deutschen Kultur. Berlin: Theseus 2000