

Vom Hören auf den westlichen Buddhismus

Paul van der Velde

Einführung: Das „Neue Fahrzeug“

In den letzten Jahrzehnten begegnet der Buddhismus im Westen einem stetig wachsenden Interesse. Diese westliche Aufmerksamkeit gegenüber einer alten asiatischen Tradition ist, vom ersten Eindruck her gesehen, auf der einen Seite ganz sicher zunächst einmal „intellektueller“ Natur, vielleicht sogar rein „akademisch“; sie konzentriert sich aber darüber hinaus eindeutig auf die sehr differenzierte buddhistische Spiritualität, Psychologie und Philosophie sowie auf ihre faszinierenden Meditationstechniken.

Auf der anderen Seite scheint sich über diesen mehr oder weniger intellektuellen Ansatz hinaus eine gewisse, wenn auch nur vage fassbare Meinung herausgebildet zu haben, die etwa so aussieht: Es gibt da eine Religion wie den Buddhismus, die von vielen Menschen im Westen für jenes Vollkommenheitsideal gehalten wird, das uns Menschen über den Alltag dieser Welt hinauswachsen lässt. Der Buddhismus sei nicht mehr bloß eine unter anderen Religionen der Menschheit, sondern gehöre, so scheint es, einer anderen, bereits vollendeten Welt an. Obwohl die Leute über den tatsächlichen Buddhismus meist kaum etwas wissen, so machen sie sich doch ein positives Bild von ihm. Man schätzt die edlen Gedanken des Prinzen Siddhartha, die, man braucht es gar nicht erst zu sagen, in Wirklichkeit Vorurteile sind. Und wie das so oft mit Vorurteilen der Fall ist, sie verbauen uns den Blick auf die Dinge, so wie sie wirklich sind.

Wer heute zum Buddhismus übertritt, gehört meist der ersten Kategorie der „intellektuell“ Interessierten an. Dabei scheint die Vorstellung, die man sich im Westen vom Buddhismus macht, auf sie einen weit größeren Einfluss zu haben als die Zahl gegenwärtiger Übertritte bzw. Konvertiten (die sich *de facto* als westliche Buddhisten bezeichnen) es vermuten lässt. Weiterhin sind verschiedene spirituelle Bewegungen, die man im Allgemeinen mit den *New-Age*-Religionen in Verbindung bringt, stark von Denkern beeinflusst, die sich von Buddhas edlen Lehren bzw. von modernen buddhistischen Lehrmeistern für inspiriert halten. Davon legt zum Beispiel die Vielfalt von Publikationen des Dalai Lama, die die Regale vieler *New-Age*-Bücherläden füllen, ein beredtes Zeugnis ab.

Der moderne im Westen praktizierte Buddhismus wird heute als *Navayana* bezeichnet, als das „Neue Fahrzeug“. Er steht neben den drei anderen Fahrzeugen, die im Buddhismus gewöhnlich unterschieden werden, dem *Theravada*, dem *Ma-*

hayana einschließlich des Zen, und dem Vajrayana. In dieser Navayana-Richtung, die im Westen immer mehr Fuß gefasst und sich weiterentwickelt hat, finden wir Bewegungen und Lehren, die von den Meistern aller drei großen asiatischen Schulen inspiriert sind. Wenngleich asiatischer Herkunft, so unterliegt das „Neue Fahrzeug“ doch den für westliche Gesellschaften typischen Entwicklungen und ist in Fragen und Argumentationen hineinverstrickt, die den Westen des 21. Jahrhunderts prägen. Mit seinem neuen Namen unterscheidet man dieses Fahrzeug daher zu Recht von den anderen drei großen Traditionen. Freilich sollte man dabei nicht aus dem Auge verlieren, dass dieser moderne westliche Buddhismus ganz andere Züge trägt als der asiatische mit seinen verschiedenartigen Traditionen und seiner doch recht unterschiedlichen Praxis.

I. Eine freundliche Aufnahme ...

Im Westen wird der Buddhismus vornehmlich positiv gesehen: mit einer positiven Einstellung zum menschlichen Leben und einer klaren Begründung für die Existenz der Welt. Er bietet den Menschen einen Raum, wo sie zu einer gewissen spirituellen Vollkommenheit heranwachsen und schließlich zur Erleuchtung gelangen können. Der Buddha sei ja kein Gott, sondern ein menschliches Wesen, der das höchste für die Menschheit erreichbare Ziel bereits erlangt hat. Sein Weg sei nicht einzigartig im ausschließlichen Sinne. Allen stehe er offen, jeder könne seinem Pfad folgen und erfahren, was er erfahren hat, die spirituelle Erleuchtung, so wenigstens glaubt man. War Christus einzigartig im absoluten Sinne, so sei der Buddha es gerade nicht, jeder könne ein Buddha werden.

Wie bemerkenswert wenig entspricht doch dieses Bild der asiatischen Realität, wo *dukkha* als charakteristisches Merkmal *par excellence* dem Menschen den Zugang zu ewiger Glückseligkeit behindert. Mag der Buddha auch kein Gott gewesen sein, so ist er einem göttlichen Wesen doch denkbar nahe gekommen. Zumindest war er ein in jeder Hinsicht Vollendeter, der nur von außen her gesehen einem irdischen Menschen glich, in Wirklichkeit jedoch bereits in überirdische Höhen entrückt war.¹ Was den westlichen Buddhismus betrifft, so mag es ja zutreffen, dass *dukkha* ein Wesensmerkmal der Welt sei, unzutreffend werde jedoch dieser Ausdruck mit „Leiden“ übersetzt. Der gemeinten Sache wesentlich näher käme der Begriff Unvollkommenheit, die jeder Existenzweise innewohnt. *Dukkha* gilt jedoch als der einzige Faktor menschlichen Daseins, der in den verschiedenen Kreisläufen der Wiedergeburt Lernprozesse in Gang setzt und die Menschen zu weiseren und edleren Wesen „heranwachsen“ lässt. So kommen sie der vollkommenen Erleuchtung immer näher. Diese Vorstellung ähnelt zwar der in Asien praktizierten Form des Buddhismus ein wenig mehr, bleibt jedoch in Wirklichkeit immer noch weit hinter ihr zurück.

Asiaten würden auf die deprimierende Vorstellung eines endlos erscheinenden Leidens verweisen, da der Mensch „so viele Leben zu durchleben hat wie es Blätter an den Bäumen eines ganzen Waldes gibt“, wie eine populäre Redensart

so schön sagt. Der Gedanke an all die Mühsal der einzelnen Lebenskreisläufe lässt doch den Glanz der spirituellen Freude, die Erleuchtung zu erfahren, erheblich verblassen, vorausgesetzt, es gibt sie überhaupt. Diese Auffassung vom Grundzug menschlicher Existenz sei hier als Beispiel angeführt, wie buddhistische Ideen im Westen rezipiert werden.

In buddhistischen Gemeinschaften des Westens kann man des Weiteren oft hören, die Wiedergeburt bzw. Reinkarnation ermögliche dem Menschen ein Hinwachsen in die spirituelle Vollendung. Sie biete als positiver, greifbar nahe liegender Faktor dem Menschen eine zweite, wenn nicht gar eine dritte oder vierte Chance, in dieses Licht hineinzuwachsen. In Asien dagegen jagt sie Schrecken ein: Man könne ja auch auf einer niedrigeren Stufe der Existenz, ja in abscheuliche Zustände hinein wiedergeboren werden. Sogar eine Wiedergeburt als Tier halten viele Asiaten für möglich, für westliche Buddhisten ein unvorstellbarer Gedanke.

II. ... von Vorurteilen

In diesem Abschnitt möchte ich auf eine Reihe von Vorurteilen im Westen eingehen, wenn vom Buddhismus die Rede ist.

1. Der historische Buddha

Was die Definition des Buddhismus in Asien betrifft, so müssen wir uns darüber klar sein, dass Siddhartha Gautama zwar als Gründer und Inspirator des Buddhismus gilt, der im sechsten oder fünften Jahrhundert v. Chr. irgendwo in Indien und Nepal gelebt hat, die Glaubensrichtungen und religiösen Praktiken im heutigen Asien jedoch regional erheblich voneinander abweichen. Diese regionalen Unterschiede liegen wie ein dunkler Schatten über dem (möglichen) Bewusstsein von der Einheit des Buddhismus in Asien, das sich aus dem Wissen um einen gemeinsamen Inspirator speist. Als Folge davon kann es einem Buddhisten aus Sri Lanka äußerst schwer fallen herauszufinden, welche Praxis in Tibet, Korea oder Japan er bzw. sie noch als buddhistisch betrachten könnte. Der Buddhismus ist keine einheitliche Religion, auch wenn alle Buddhisten ihre Lehren auf die Worte des historischen Buddha zurückführen. In Asien wird dieser auch nicht als Gründer des Buddhismus angesehen, sondern als *ein* Buddha, der die Wahrheit des edlen *dharma* in einer langen Reihe von Buddhas vor und nach ihm wieder entdeckt hat, die alle die Bedeutung und Kraft der buddhistischen Lehren in den verschiedenen Weltzeitaltern erkannt haben bzw. noch erkennen werden. Jeder von ihnen verkörpert in seinem Sein und seinen Lehren das Idealbild *einer* Lebensform - ein ideales Paradigma - und einen idealen Umgang mit der Welt, die zur höchsten Erfahrung, die man als Erleuchtung bezeichnet, hinführen. Und diese, so glaubt man, befreie den Einzelnen oder vielleicht sogar den ganzen Kosmos von der Erfahrung der Unvollkommenheit, des *dukkha*.

Aufgrund dieser regionalen Unterschiede wissen wir tatsächlich noch recht we-

nig, wenn jemand sagt, er oder sie sei ein Buddhist bzw. eine Buddhistin, ob nun erst kürzlich im Westen übergetreten oder direkt asiatischer Herkunft. Dazu müssten wir mehr von den Hintergründen der Lehren erfahren, an die sie glauben bzw. die sie praktizieren. In Asien ist das im Allgemeinen kein so großes Problem, denn wenn man weiß, woher jemand kommt, so kann man leicht auf die Form von Buddhismus zurückschließen, die er praktiziert. Ausnahmen gibt es freilich immer, zum Beispiel Japan.² Bei Leuten aus dem Westen jedoch, die sich als Buddhisten bezeichnen, ist das natürlich anders. Hier muss man sich erst nach der Herkunft der von ihnen vertretenen Lehren erkundigen, um herauszufinden, zu welcher besonderen Schule bzw. Sekte sie gehören. Darüber hinaus wird jeder praktizierende Buddhist im Westen, besonders wenn er Konvertit ist, von seiner bzw. ihrer Umgebung gefragt werden, was er denn tatsächlich glaube bzw. praktiziere. Eine solche Frage stellt sich unter praktizierenden Buddhisten in Asien kaum.

2. Erleuchtung als eine Art Psychotherapie

Westliche Buddhisten betrachten sehr häufig die Meditation, ganz gleich in welcher Form, als einen wesentlichen Bestandteil ihrer Alltagspraxis. Nach eigenen Angaben halten sie diese Übung für hilfreich, zum Beispiel um zu geistiger Ausgeglichenheit zu gelangen oder um sich spirituell wohl zu fühlen. Sie sei in ihren Augen eine Art von Psychotherapie oder zumindest doch so etwas Ähnliches. Erleuchtung gilt vielen als eine Art höchster Heilung des Geistes, ein Ziel, das man sicher, vielleicht sogar in nur einem oder doch wenigen Leben erreichen könne.

In Asien praktiziert heute nur eine buddhistische Minderheit die Meditation, wenngleich das von Land zu Land ziemlich unterschiedlich sein kann. In vielen Theravada-Ländern überlässt man das Meditieren den Mönchen, doch selbst diese pflegen es vielfach nicht mehr. Dafür hält man Erleuchtung dann für erreichbar, wenn ein lebender Buddha präsent ist. Höre jemand einen Buddha predigen, so könne die Erleuchtung die Sache eines Augenblicks sein, so meint man.

Als Beispiel wird auf Kaundinya verwiesen, einen der fünf Asketen, denen der Buddha unmittelbar nach seiner eigenen Erleuchtung predigte. Kaundinya machte die gleiche Erfahrung wie der Buddha, nur weil er dessen Worte hörte. Daher glauben viele Buddhisten in Asien an eine für sie günstige Wiedergeburt, wenn

Der Autor

Paul van der Velde, geb. 1959 in Someren/Niederlande, studierte indische Sprachen und Kultur an den Universitäten von Utrecht (Sanskrit, Hindi, Pali) und Leiden (Tamilisch) und promovierte 1993 über Fragen der Hindi-Dichtung. Seit 1997 unterrichtet er Asiatische Religion (Hinduismus und Buddhismus) an der Universität Nijmegen. Gegenwärtig arbeitet er über Lebensgeschichten von Heiligen in den asiatischen Religionen. Veröffentlichungen u.a.: *The Gods are the Gods, Men are just Men, Krishna's Dharma and Us* (in: *Acta Comparanda XIII*, Antwerpen 2002); *Sacred Sands, Sacred Lands, Sacred Men* (in: *Studies in Interreligious Dialogue 13*, Leuven 2003); *Ruby Words and the Triple Gem, a 'Clash' between Shaivas and Buddhists in Medieval Southern India* (in: *Identity and Religion: A Multidisciplinary Approach*, hg. von Borsboom/Jaspers, Nijmegen 2003). Anschrift: Theologische Faculteit, KU Nijmegen, Erasmusplein 1, NL-6525 HT Nijmegen, Niederlande. E-Mail: P.vdVelde@theo.kun.nl.

sie Verdienste ansammeln, das heißt, wenn sie Mönche bzw. sogenannte Bettelmönche und Klöster beschenken und auch sonst sozial tätig sind in der Hoffnung, auf diese Weise für ihre nächste Wiedergeburt günstige Umstände herbeizuführen, sodass sie dann einen Buddha predigen hören. Dieser Weg sei ihrer Ansicht nach viel leichter als der doch recht mühsame Pfad der Meditation. Daher greifen viele Mönche von der Vergangenheit bis in die Gegenwart hinein auch zur Alchemie, die ihnen zu einem unsterblichen Leib verhelfen solle.³ Unsterblichkeit bedeute nämlich Erleuchtung, da ein Leben ohne Tod irgendwann in der Zukunft zu einer Begegnung mit einem lebenden Buddha führen müsse.

3. Der Status von Frauen

Im Westen hält man den Buddhismus sehr häufig für eine emanzipatorische, allen offen stehende Religion ohne jede frauenfeindliche Einstellung. Richtig daran ist, dass die meisten buddhistischen Lehrmeister im Westen sich Frauen gegenüber keineswegs feindselig verhalten. Doch die asiatische Praxis ist in diesem Punkt völlig anders. Schon als Mann geboren zu werden – und nicht als Frau – gilt vielfach als höherer Wert, da ein Leben als Mann weniger *dukkha* bedeute. Natürlich liegt hier ein versteckter Hinweis darauf, dass das Leben einer Frau mehr Komplikationen mit sich bringt. Doch letztlich könne, so erklären uns die meisten buddhistischen Lehrmeister, *dukkha* zwar möglichst gemieden, doch nie völlig beseitigt werden. Endgültige Befreiung erreiche man erst im *nirvana*. Das heißt jedoch nicht, ein Engagement für die Befreiung von Menschen aus sozialer Unterdrückung sei überflüssig. Andererseits würde der Versuch, möglichst alles persönliche Leid, das eigene wie das anderer, aus der Welt zu schaffen, ergebnislos verpuffen, da die Erfahrung von *dukkha* aus der irdischen Existenz nicht wegzudenken sei. Der westliche Buddhismus behauptet oft, Buddhas Lehre enthalte zwar repressive persönliche Äußerungen gegenüber Frauen, doch hätte er sie sicher nicht gemacht, würde er in der heutigen Zeit leben. Manchmal heißt es auch, die frauenfeindliche Einstellung, die sich in einigen Frühschriften finde, stamme nicht aus den Lehren des Buddha, sondern sei Ausfluss einer paternalistischen frauenfeindlichen Einstellung der asketischen Sekten der Frühzeit Indiens.

Das mag auch alles zutreffen, doch da diese Worte im Pali-Kanon von den heiligen Lippen des Buddha selbst ausgesprochen sein sollen, zählt die buddhistische Tradition sie zu den unaufgebbaren Lehraussagen.⁴ Ihnen wird die Bedeutung eines erleuchtenden Buddhawortes zugeschrieben und somit fast, wenn nicht gar absolut, die Macht eines Offenbarungswortes. Es seien die modernen buddhistischen Lehrer des Westens, die diese von männlicher Dominanz geprägten, frauenfeindlichen Einstellungen, wie wir sie in der buddhistischen Praxis Asiens noch vorfinden, möglichst im Hintergrund belassen wollen.⁵

Aufgrund der Vorstellung, die Tür zum *nirvana* stehe allen offen, und alle unterliegen der Erfahrung des *dukkha*, der Unvollkommenheit, entwickelte sich im Westen sogar eine schwule *Sangha*.⁶ Auch hier, ebenso wie bei der Einstellung gegenüber Frauen, sollten wir nicht vergessen, dass der Gedanke einer Schwulen-

befreiung von buddhistischen Lehrern des Westens ausgegangen ist, wohingegen Erotik und erotische Beziehungen jedweder Art, einschließlich der ehelichen, nach Meinung der meisten asiatischen Buddhisten jede Erleuchtungserfahrung ausschließen.

Anders verhält es sich mit den buddhistischen Laien, die nicht so eifrig nach Erleuchtung streben. Der Mönch, der Erleuchtung erlangt, ist männlich und löst sich von allen Merkmalen einer irdischen Existenz. Der Leib eines Erleuchteten erfährt eine tiefgehende Umwandlung und trägt nach asiatischer Tradition die 32 Kennzeichen eines Erleuchteten an sich, unter anderem spezielle Merkmale für die Genitalien, männliche, versteht sich. Der Dalai Lama kichert gewöhnlich verlegen, wenn er über Feminismus und Schwulenbefreiung befragt wird.

4. Kein Richtergott

Wenn gerade erst zum Buddhismus Übergetretene gefragt werden, was sie denn an ihrem neuen Glauben so anziehend fanden, behaupten sie oft, der Buddhismus kenne offensichtlich nicht die Autorität eines unerbittlich richtenden Gottes. So etwas wie einen strengen Richter, der zwischen Gut und Böse unterscheidet und die Bösen in eine ewige Hölle verdammt und den Tugendhaften die Tore zum immer währenden Himmel öffnet, scheint es nicht zu geben. Man ist offensichtlich auch nicht von der Gnade bzw. den Launen eines sogenannten Großen Mannes (*mahapurusha*) bzw. eines göttlichen Wesens abhängig, um das letzte der Menschheit gesetzte Ziel zu erreichen. Wenn auch heute tatsächlich die Meinung vertreten wird, der Buddhismus im Westen lege auf die Orte nichtirdischer Bestrafung bzw. überirdischer Belohnung keinen großen Wert, so trifft das für den asiatischen Raum keineswegs zu. Dort werden Himmel und Hölle als so real angesehen wie die Dinge unserer Erscheinungswelt. Viele asiatische Buddhisten leben in der ständigen Furcht vor einer Wiedergeburt in der Hölle, wo schlimmste Dämonen den Sündern unsägliche Qualen zufügen.

In Asien gibt es viele Lehrerzählungen von Mönchen, die Himmel und Hölle aufgesucht und die insbesondere jene Höllenqualen leibhaftig erfahren haben. In Thailand zum Beispiel sei Phra Malai, ein Mönch, in die Hölle hinabgestiegen und habe dort die seltsamsten Kreaturen mit lahmen Flügeln und Gesichtern und Mundöffnungen auf ihren Bäuchen angetroffen. Diese Wesen baten ihn, er möge ihre Kinder auf Erden warnen, sie sollten ein tugendhaftes Leben führen, um nicht in einer ähnlichen Hölle mit ähnlich entstellten Körpern wiedergeboren zu werden. Und Phra Malai habe es ihnen versprochen. Diese Höllenqualen sind als Warnung speziell für buddhistische Laien oft auf Tempelwänden abgebildet, um ihnen eine tugendhafte Lebensweise einzuschärfen. Und was die Macht der Gnade betrifft, so glauben viele Buddhisten, ihre persönlichen Lebensverhältnisse seien, auch wenn der Gedanke vom persönlichen *karma* stets präsent ist, nicht so sehr durch ihr eigenes Handeln (in einem früheren Leben), als vielmehr von der Gnade eines *Bodhisattva* bestimmt, das heißt eines bereits Erleuchteten, der sein Eingehen ins Nirvana solange aufschiebt, bis alle leidenden Geschöpfe der Welt befreit sind. Im westlichen Buddhismus wird dieser Gedanke des persönlichen

karma oft mit großem Nachdruck hervorgehoben, da er den Menschen für die Verhältnisse, in die er bzw. sie hineingeboren wird, persönlich verantwortlich macht. Ebenso bestimme auch das *karma*, welchen Menschen man in seinem (späteren) Leben begegnet, unter denen sich dann auch echte buddhistische Lehrmeister befinden werden.

5. Eine Religion ohne Dogmen

Weit verbreitet ist im Westen auch die Meinung, der Buddhismus sei eine dogmenfreie Religion, und so etwas wie einen buddhistischen „Heiligen Krieg“ habe es nie gegeben. Die Annahme, der Buddhismus könne ohne feste Glaubenssätze auskommen, ist doch recht seltsam, wenn man bedenkt, dass der Buddha in seiner ersten Lehrrede im Wildpark von Sarnath die vier „Edlen Wahrheiten“ verkündet haben soll. Und auch die Aufforderung, man solle entschieden am stets gleich bleibenden „mittleren Pfad“ festhalten, lässt sich durchaus dogmatisch verstehen. Weiter verlangt man von den Mönchen, sie sollten sich an die 227 monastischen Regeln des *vinaya* (wörtlich: Wegführung) halten, u.a. zum Beispiel an das Verbot, nachmittags zu essen, Geld anzurühren oder Menschen zu predigen, die auf Elefanten sitzen, es sei denn, sie seien krank usw.

Eine der verblüffendsten Regeln ist die Rangbestimmung im Verhältnis von Nonnen und Mönchen im *sangha*. Der jüngste männliche Novize zum Beispiel steht in seinem Rang über der ältesten Nonne, die schon alle Weihen empfangen hat. Und der Schuljunge, der gestern erst neu aufgenommen wurde, nimmt einen höheren Rang ein als eine Nonne, die schon 30 Jahre oder mehr im Kloster verbracht hat. Viele dieser Regeln, die man beobachten soll, sind ja im Grunde nichts anderes als Dogmen. Das sollte man ruhig zugeben. Doch aus westlicher Sicht *muss* offenbar der Buddhismus die schlechthin vollendete Religion sein, und eine vollkommene Religion braucht natürlich keine Dogmen, wenigstens sieht das der Westen so.

Was den Heiligen Krieg angeht, so hat es ihn im Buddhismus in der Vergangenheit mit Sicherheit gegeben, wie ein nur flüchtiger Blick auf die Geschichte von Ländern wie Myanmar (Birma) oder Tibet deutlich macht.⁷ Bisweilen behaupten zum Buddhismus übergetretene oder einfach nur an ihm interessierte Leute, ein Heiliger Krieg stehe im Widerspruch zu den Grundbegriffen buddhistischer Lehre. Das mag ja so sein, doch gilt das dann ebenso von vielen anderen Religionen, wo eine Botschaft des Friedens und gegenseitigen Verstehens auch für religiöse Menschen nicht ausgereicht zu haben scheint, dem Krieg ein für alle Mal ein Ende zu setzen.

III. Der Begriff des *upaya*

1. Ein Gedicht

Aus den angeführten Beispielen wird klar geworden sein, dass zwischen dem Buddhismus, wie er in Asien gelehrt und praktiziert wird, und seiner im Westen

rezipierten Form selbst bei oberflächlicher Betrachtung tiefgreifende Unterschiede bestehen. Von daher gesehen hat die oben erwähnte neue Bezeichnung *navayana* durchaus ihre Berechtigung. Natürlich finden wir im westlichen Buddhismus auch eine ganze Menge „hausgemachter“ religiöser Elemente bzw. das, was man die Rekonstruktion einer Tradition nennen könnte, und ohne Frage wird der Buddhismus auch irgendwie neu entworfen, so etwa, wie er in Asien gewesen sein sollte. Dennoch wäre es zu einfach, wollte man den westlichen Buddhismus nur als bloßes Produkt einer Mischung aus westlichem Denken, angereichert mit asiatischen Zutaten, ansehen oder als Ergebnis asiatischen Denkens, das im westlichen Sakko daherkommt, also als eine Religion, die sich von ihren asiatischen Wurzeln entfremdet hat und heute einer *New Age*-Religion ähnlicher sieht als wem sonst auch immer.

Inkulturation und Anpassung an die Verhältnisse vor Ort waren immer schon ein Wesenselement des Buddhismus, auch wenn das nicht sehr viele moderne buddhistische Lehrer allzu bereitwillig zugeben, sondern darauf bestehen, ihre Botschaft sei das unverkürzte authentische Original. So spielte in der buddhistischen Lehre wie auch im Unterricht der Begriff *upaya*, das rechte Mittel (eigentlich: die geeignete Methode), stets eine wichtige Rolle. Er meint u.a. auch die Anpassungen der mutmaßlichen Ursprungslehren an die jeweilige Zeit und Kultur, ja sogar an die Besonderheiten der angesprochenen Personen. Diesen Begriff beschreibt der indische Meister Ashvaghosha, ein Dichter, der wahrscheinlich irgendwann im ersten Jahrhundert v. Chr. gelebt hat, in seinem *Saundarananda* (Epos vom schönen Nanda), einem Text über das Leben und die Befreiung von Nanda, dem Halbbruder des Buddha. Ashvaghosha schildert, wie sich der Buddha, wenn er lehrt, auf jede Person, die gerade vor ihm steht, einstellt.

*„Einige führt der Held [i.e. der Buddha] mit einem sanften Wort,
andere mit lauter Stimme,
und wieder andere mit beiden Methoden [upaya].
Und so wie Gold aus dem Schmutz hervorkommt
und rein ist, frei von Unrat und strahlend,
und selbst wenn es im Schmutz liegt,
nicht schmutzig wird;
und wie eine Lotusblüte im Wasser wächst und auf dem Wasser schwimmt
und nicht, ob über oder unter dem Wasser,
vom Wasser verunreinigt wird,
so wird ein Heiliger in dieser Welt geboren
und tut, was der Welt nützt,
aufgrund seines Status und seiner Reinheit
wird er von den Erscheinungen der Welt nicht verunreinigt.
Und in den Augenblicken, wo er Rat erteilt,
ist es das eine Mal verbindlich, das andere unverbindlich,
es kann freundlich sein oder grob,
mit Geschichten oder mit Konzentration [dhyana],*

*doch ist es stets um der Behandlung willen,
nicht um seinetwegen,
wie er sich in jenem Augenblick fühlt.*

Er nahm einen Leib an aus großem Mitleid:

„Möge ich um jeden Preis die Geschöpfe vom Leiden befreien!“

Denn so viel Mitleid empfindet er für sie.“ (Saundarananda XIII, 3 - 6)

2. Neue Herausforderungen

Daher ist es nicht ungewöhnlich, wenigstens nicht, wenn wir auf die Geschichte des Buddhismus zurückblicken, dass diese Religion auch heute vor neuen Herausforderungen steht, diesmal hauptsächlich solchen, die sich im Westen stellen. Dort stößt er auf Fragen, mit denen sich heute jede Religion auseinander zu setzen hat: Befreiung, persönliche Spiritualität, Emanzipation, Umweltprobleme und ethische Fragen wie Abtreibung und Euthanasie, um nur einige zu nennen. Schon früh scheint im Buddhismus der Wille lebendig gewesen zu sein, die Ursprungslehren im Einklang mit der Zeit und Kultur immer wieder neu auszulegen. Schließlich ist der Buddhismus eine missionarische Religion, die sich im Zuge ihrer Ausbreitung an die jeweils vorgefundene Kultur anpassen musste. Schon Kaiser Ashoka im dritten Jahrhundert v. Chr. war sich dessen bewusst und ließ seine Inschriften in den lokalen Dialekten und Schreibweisen seines Königreiches anbringen.

Inzwischen regt sich jedoch Widerstand gegen diese Tendenz zur Inkulturation. In der heutigen Mongolei erholt sich der Buddhismus erst langsam von den kommunistischen Verfolgungen des 20. Jahrhunderts. Ein Mönch aus Ladakh, Bakula Rimpoche, versucht nun, dieser neuen buddhistischen Identität frische Impulse zu geben, nicht jedoch durch Rückkehr zum alten mongolischen Buddhismus, wo Mönche im Allgemeinen heirateten und ihre Familien hatten, sondern durch eine Wiederbelebung der allgemeinen Regel der Ehelosigkeit, die ursprünglich wohl buddhistisch war, inzwischen aber ganz unmongolisch geworden ist. Diese Einstellung des Rimpoche bringt große Probleme mit sich, da ein solchermaßen restaurierter Buddhismus mit seinen harten *vinaya*-Regeln auf die meisten jungen Mongolen nicht sonderlich anziehend wirkt und vor den stets „Gewehr bei Fuß“ stehenden charismatischen Pfingstkirchen keinerlei Schutz bietet, die in der heutigen Mongolei mit ihren glasklaren Sofortbotschaften großen Erfolg haben.

Doch vielen buddhistischen Lehrern im Westen – einige aus asiatischen Ländern, andere bereits in der zweiten Generation ansässig – fällt es offenbar nicht schwer, sich auf die neuen Fragen einzustellen, die von Neukonvertiten aufgeworfen werden. Das hat dann manchmal ganz ungewohnte Folgen. Donald Lopez jr.⁸ zeigt zum Beispiel, wie junge Tibeter „wirkliche“ tibetische Mönche in Tibet kritisieren, weil sie vom tibetischen Buddhismus ein für sie ganz ungewohntes Bild zeichnen. Diese jungen Tibeter schöpfen freilich ihr Wissen aus englischen Quellenschriften, die von neumodischen tibetischen Lehrmeistern des Buddhismus verfasst sind.

Doch kann man sich manchmal fragen, was es wirklich gewesen ist, ob *upaya* oder selektive Wahrnehmung und dementsprechende Auswahl, die den Buddhismus im Westen mehr oder weniger neu „geschaffen“ haben. So werden Praktiken, die für den asiatischen Buddhismus wesentlich zu sein scheinen, hier oft als nicht so wertvoll oder als schlicht abergläubisch beiseite geschoben. Das ist zum Beispiel bei den vielen Regeln des *vinaya* der Fall, die in Asien für die spirituelle Entwicklung der Mönche im Kloster für absolut wesentlich gehalten werden. Die heutigen Regeln des *vinaya* zählen im Buddhismus sogar zu den grundlegenden Worten des Buddha, der sie, wie bereits gesagt, selbst ausgesprochen haben soll. Dagegen hört man im Westen oft, der Buddha hätte sie mit Sicherheit nicht so formuliert, hätte er im 21. Jahrhundert gelebt. Der Westen sieht sie als Teil eines doch recht oberflächlichen Buddhismus und zählt sie nicht zu den grundlegenden Lehraussagen. Ebenso gilt der Höllenglaube vieler Buddhisten in Asien oder ihr Glaube an die Existenz von Geistern als Aberglauben bzw. als eine Art von Furcht, die Menschen eingejagt wird, um sie zu manipulieren. Doch für die meisten Tibeter oder Thais gehören diese Glaubensinhalte ganz eindeutig zu ihrer Glaubensrealität.

IV. Das westliche Streben nach Reinheit

1. Auf der Suche nach dem reinen Land

Inzwischen suchen viele westliche Buddhisten nach dem sogenannten „reinen Buddhismus“, einem Buddhismus, der nicht durch „andere [d.h. primitivere bzw. buddhismusfremde] Lehrinhalte“ verfälscht ist. Meist gilt der tibetische Buddhismus als eine besonders reine Form⁹, da der Dalai Lama über eine machtvolle geistige Botschaft verfügt, die viele wegen ihrer auf den ersten Blick wohlthuenden Wärme anrührt. Außerdem hat der Dalai Lama seine althergebrachte Praxis der Theokratie zu einer Art globaler spiritueller Führungsinstanz ausgebaut und so die ganze Welt in ein freundliches Tibet umgewandelt (Lopez jr.).

Für viele suchende Menschen im Westen kommt das selbständige Königreich Bhutan dem reinen Land des Buddhismus ziemlich nahe, da das mythische Shangri-La irgendwo im Norden (des Landes) liegen soll.¹⁰ Außerdem versucht der König von Bhutan tatsächlich, in der von ihm entwickelten Politik Spiritualität mit allen möglichen politischen Institutionen in Verbindung zu bringen. Heraus kommt dann ein wunderschönes Land, das wie ein unberührtes Paradies anmutet. Die Bewohner tragen das traditionelle Gewand, die Männer den Kho, die Frauen den Kira, was die Vorstellung noch verstärkt, hier ereigne sich etwas vollkommen Reines und Makelloses.

Was wir nun aus der Kritik am neu entstandenen westlichen Buddhismus lernen können, ist vor allem, so meine ich, ein Stück Selbstkritik. Viele in der westlichen Welt sehnen sich nach etwas „Reinem“, nach etwas von der Moderne oder von was auch immer Unberührtem, was die vielleicht in unseren Augen ursprünglich makellose Religiosität korrumpiert hat. Vielleicht geht ja diese Suche nach Rein-

heit wirklich die ganze Menschheit etwas an, zumindest ist diese Sehnsucht in unseren Tagen lebenswichtig geworden, sonst würden wir das, was wir suchen, nicht im Buddhismus zu finden hoffen. Ob nun die „Rekonstruktion“ einer Tradition oder eine „wirklich alte“ Tradition die Suchenden im Westen zufrieden stellt, scheint weniger wichtig; es genügt, dass die neue Botschaft von einer alten, weit, weit zurückliegenden Vergangenheit herkommt. Das ist umso bemerkenswerter, als das intellektuelle Niveau im westlichen Buddhismus ziemlich offenkundig ist, so dass man einen etwas kritischeren Ansatz erwarten würde. Der Buddhismus bietet sich natürlich für diesen Prozess einer Begegnung der Kulturen und der Rekonstruktion einer altherwürdigen Tradition geradezu an, da der Begriff *upaya* bis zum heutigen Tag eine große Rolle spielt. Es wird jedoch nach wie vor schwer sein, genau anzugeben, wo *upaya* sich in eine „hausgemachte Religion“ bzw. nur in das Produkt eines selektiv arbeitenden Verstandes gewandelt hat und wo er Teil einer authentischen buddhistischen Tradition ist.

2. Neuausrichtung unserer Traditionen

Wann immer ein westlicher Buddhismus die asiatische Höllenangst als Aberglaube, die Verehrung der Reliquien des Buddha und seiner ersten Jünger als Götzendienst und die 227 Mönchsregeln des *vinaya* als veraltet abtut, dürfen wir auch seine eigene Einstellung den asiatischen Traditionen gegenüber kritisch hinterfragen. Haben wir es hier mit selektiver Wahrnehmung (und Auswahl), bloßer Arroganz oder mit *upaya* zu tun? Wenn man den Buddhismus für eine dogmenfreie Religion hält, wie man das im Westen oft genug zu hören bekommt, ist es dann nicht reines Wunschenken zu glauben, eine Religion, die die letztgültige Bedeutung der Existenz Gottes anzuzweifeln wagt – was in westlichen Ohren offenbar attraktiv klingt – müsse natürlich auch eine dogmenfreie Religion sein? Dogmen sind ja schließlich, so wenigstens wird es oft gesehen, wenn man mit den eher Angst einjagenden zu leben hat, das Produkt der Institutionen eines rachsüchtigen Gottes, den man nur um Gnade anflehen oder dessen Zorn man nur abwenden könne, wenn man entsprechend den institutionellen Vorschriften lebt. Davon zumindest versuchen Menschen, die an diesen (rachsüchtigen) Gott glauben, andere zu überzeugen. So jedenfalls könnte man meinen. Daher sind wir so oft überrascht, wenn wir hören, Buddhisten in Asien essen tatsächlich Fleisch, töten Tiere, haben Angst vor der Hölle und glauben an Götter und manchmal sogar an Heilige Kriege. Sie entsprechen nicht unseren Vorstellungen.

Wenn wir uns der Botschaft des nordindischen Prinzen Siddhartha Gautama öffnen, sollte uns daher vor allem die Bedeutung klar sein, die einer Kritik zukommt, die nicht aufhört zu fragen und zu forschen, einer Kritik, die am Ende auch unsere eigenen Fragen und die eigene Position klärt. Diese Kritik, die den Dingen auf den Grund geht, ist von großer Bedeutung, um einer tiefen Enttäuschung unter westlichen Buddhisten vorzubeugen, wenn sie etwa nach zwanzig Jahren feststellen, was viele buddhistische Schulen über Erotik, persönliches Wachsen und Reifen heute wirklich denken, oder wenn die Existenz einer un-

sterblichen Seele bzw. einer personalen Identität einfach gelehrt wird. Solche Fragen haben ja im Buddhismus einen ganz besonderen Sinn, der meist weit von dem entfernt ist, was der Westen unter persönlicher Entwicklung versteht. Diese Dinge sind in vielen buddhistischen Denkrichtungen letztlich eine Sache des Glaubens. Die neue Tradition richtet herausfordernde Fragen an uns, Fragen, die uns vielleicht sogar zwingen, unsere eigenen Traditionen neu zu überdenken und auszurichten, um aus ihnen unsere wirklichen Ansichten über jene Dinge herauszufiltern, über die der Buddhismus heute uns befragt.

¹ Ein Beweis dafür ist zum Beispiel die Tatsache, dass der Leib des „Einen Erleuchteten“ 32 *lakshanas* (= „Merkmale der Vollkommenheit“), d.h. 32 körperliche Merkmale aufweist. Wer die Erleuchtung erfährt, dem werden im gleichen Augenblick diese Merkmale zuteil. Diese 32 Kennzeichen gehören zum Leib des *mahapurusha*, des sogenannten „Großen Menschen“.

² Das verdankt sich hauptsächlich der Tatsache, dass zu Beginn der Tokugawa-Shogunat-Epoche (1603–1867) alle Japaner sich mit einem besonderen buddhistischen Schrein irgendwo in der Nähe ihrer Geburtsorte anmelden mussten. Ein Kloster oder einen Tempel zu wechseln war nicht gestattet, zumindest nicht, was die Anmeldung betraf. Als Folge davon können Japaner bis heute zwar einem Tempel zugehörig sein, doch inzwischen eine ganz andere Form des Buddhismus praktizieren als die des Tempels, dem sie traditionell angehören. Buddhistische Schulen in Japan können in Lehre und Praxis erhebliche Unterschiede aufweisen.

³ Wodurch sie, so paradox es klingt, westlichen Traditionen der Alchemie und der Esoterik nahe kommen.

⁴ Nach buddhistischer Tradition wurden diese 227 Regeln des *vinaya* von Upali, dem Barbier des Buddha, aufgezählt, der sie alle genau im Gedächtnis gehabt haben soll. Außerdem soll er auch die Ereignisse, bei denen der Buddha sie dem Vernehmen nach geäußert hat, sowie die Vorfälle, die ihn dazu veranlassten, in Erinnerung behalten haben. Upali hat sie, danach befragt, beim ersten buddhistischen Konzil in Rajageha kurz nach der Verbrennung des Leichnams des Buddha vorgetragen. [Seine Antworten bildeten die Grundlage für die Kodifizierung des *Vinaya-Pitaka*, Anm. d. Ü.]

⁵ Man kann eine solche Wahl respektieren, doch die Dinge ändern sich, wenn man den Buddhismus ganz allgemein als frauenfreundliche und emanzipatorische Religion bezeichnet. Historisch gesehen trifft das einfach nicht zu und selbst heute stößt man in buddhistischen Ländern Asiens auf Praktiken und Gewohnheiten, die Frauen gegenüber schlicht repressiv sind.

⁶ Zu Untersuchungen darüber vgl. Winston Leyland, *Queer Dharma, Voices of Gay Buddhists*, Bd. I: San Francisco 1998, Bd. II: San Francisco 2000. In den Niederlanden gibt es für schwule Buddhisten einen *Rainbow Lotus Club*.

⁷ 1057 v. Chr. griff Anuwrahta, der König von Pagan in Birma, die Hauptstadt der Mons, Thaton, im Süden des Landes an. Er wollte die dreißig Kopien des heiligen buddhistischen Kanons von König Manuha und Königin Mingalacedi in seinen Besitz bringen. Nach der Eroberung der Hauptstadt ließ er die dreißig Tipitakas auf dreißig weißen Elefanten in seine Hauptstadt Pagan bringen. Nach seinem Sieg über die Mons hatte er auch Zugang zu den Häfen des Südens. Später suchte er dann die Ari-Mönche auszurotten, eine Sekte, die wahrscheinlich mit alchemistischen Praktiken zu tun hatte. Vielleicht waren sie aber einfach nur Anhänger des Mahayana-Buddhismus. Anuwrahta versuchte ebenfalls, die Kulte der Nats, der lokalen Geister samt ihren Medien, zu unterdrücken. Hier hatte er weniger Erfolg; die Kulte der Nats gibt es heute noch. In Tibet führte die Gelugpa-Sekte, der u.a. auch der Dalai Lama und der Panchen Lama angehören, zahlreiche Kriege mit den verschiedenen Gruppen der „Roten Hüte“. Die „Roten Hüte“ finden sich heute noch hauptsächlich in den Randgebieten Tibets, d.h. in der

Gegend von Bhutan, Nepal und Ladakh. Die Gelugpa-Sekte hatte sogar einen eigenen Gott, den Dorje Shugden, dessen besondere Aufgabe es war, die Gelugas vor den Einflüssen der Nyingmapa-Richtung, einer alten, vielleicht sogar der frühesten Schule des tibetischen Buddhismus, zu schützen. Viele der größeren tibetischen Klöster besitzen umfangreiche Sammlungen von Rüstungen und Waffen, die in vielen Religionskriegen benutzt worden sind.

⁸ Vgl. Donald Lopez jr., *Prisoners of Shangri-La*, Chicago 1998, 201: „Als viele junge tibetische Laien, die in Indien aufwuchsen, die tibetischen Mönche zu kritisieren begannen, sie würden nicht dem Bild des tibetischen Buddhismus entsprechen, das sie aus englisch geschriebenen Büchern kennen, könnte man die Shugden-Affäre in diesem Sinne als einen Versuch der Verehrer des Gottes Shugden deuten, zu einem gewissen Verständnis der Vorfahren, der regionalen, orthodoxen und lokalen Bräuche zurückzukehren, zu etwas rein Tibetischem, das man mit Menschen aus dem Westen trotz aller Bemühungen der englischen Jünger des Shugden nicht teilen könne.“ Lopez jr. bezieht sich speziell auf die berüchtigte Dorje-Shugden-Affäre, die eine Menge Staub aufgewirbelt und Kontroversen hervorgerufen hat, bei denen es um die Position und die Bedeutung des Dalai Lama in der heutigen tibetanischen Kultur geht, und zwar in Tibet selbst wie beim sogenannten „Tibet im Exil“, der Gemeinschaft weltweit verstreuter tibetischer Flüchtlinge.

⁹ Wohingegen vor noch nicht allzu langer Zeit der tibetische bzw. lamaistische Buddhismus als die primitivste und prinzipienloseste Form des asiatischen Buddhismus angesehen wurde. Donald Lopez jr. erörtert ausführlich die Wahrnehmung dieses tibetischen Buddhismus und den Gebrauch der Terminus Lamaismus im ersten Kapitel seiner Studie: *Prisoners of Shangri-La*, aaO., 15–45.

¹⁰ Vgl. Michael McRae, *Shangri-La. Die Suche nach dem letzten Paradies*, München 2003.

Aus dem Englischen übersetzt von Franz Schmalz