

Kapitel 2

Die Krise des Heiligen: Buddhismus

Michael von Brück und Maria Reis Habito

2.1 Einleitung

Das Empfinden einer Krise ist heute weit verbreitet und in keiner Weise nur auf Religion begrenzt. Politische und gesellschaftliche Sicherheit, wirtschaftlicher Wohlstand, ökologische Stabilität und die Familie – um nur einige Brennpunkte zu benennen – sind alle in der „Krise“. Manche Leute diagnostizieren diese Situation als Wertewandel, während andere einen Werteverlust befürchten, und die Reaktionen reichen von Angst und konservativem Festhalten am gut Etablierten, um sich gegen Wellen der Ungewissheit abzusichern, auf der einen Seite, bis zum aggressiven Umsturz traditioneller Strukturen, auf der anderen.

1. Einer der Hauptbereiche der Sorge ist der weltweit wachsende Individualismus. Im Zuge der Modernisierung und Urbanisierung verfallen alte Gemeindestrukturen (Familie, Dorfgemeinschaft, religiöse Pfarreien, Parteien, etc.) zu Gunsten eines Individualismus, der ein Gefühl der Abkopplung in den verschiedenen gesellschaftlichen Bereichen verursacht. Alle Gesellschaften sind von den Pluralisierungsprozessen betroffen, die aus homogenen Strukturen etliche konkurrierende Substrukturen machen, so dass nicht mehr nur eine Religion und ein Lebensstil das Leben der Menschen prägt; stattdessen verlangen konkurrierende Optionen bewusste Entscheidungen. Dies individualisiert die Gesellschaft nicht zwangsläufig, aber in diesem Prozess werden neue Gruppen und Organisationen gebildet. Religiöse Pluralisierung kann daher Stärkung von Gruppen bewirken, die eine bestimmte Tradition bilden, und die mit anderen konkurrieren, die möglicherweise eine stärkere Identität aufweisen, als die klassischen autoritären und monolithischen Strukturen vermuten lassen.

Einige Bewegungen sind unter dem Begriff „Fundamentalismus“ zusammenzufassen; „Traditionalismus“ kann in diesem Rahmen interpretiert und somit in einem anderen Licht bewertet werden.

Gleichzeitig wird eine scheinbar individuelle Wahl keineswegs auf der Basis individueller Entscheidung getroffen, sondern richtet sich nach Mode, Trends und höchst beeinflussendem Marketing. In diesem Fall wird dem Einzelnen glauben gemacht, er treffe eine individuelle Entscheidung, in Wirklichkeit aber ist er/sie der Massenmanipulation unterworfen. Das wird in Essgewohnheiten (McDonald's Kultur), Kleidungsgehnheiten (Jeans), Kulturmustern (internationale Popkultur), etc. deutlich. Es ist wichtig, festzustellen, ob und in welchem Maß auch Religionen diesen quasi individualisierenden Trends unterliegen. Immerhin veranstalten die Massenmedien Events, wie die Beisetzung des verstorbenen Papstes, oder den siebenzigsten Geburtstag des Dalai Lama, und tun es vielleicht nach standardisierten (und standardisierenden) Mustern.

2. Was immer die bestimmte Krise sein mag, jede Erfahrung von Krise hat zwei Aspekte, die auseinander gehalten werden müssen. „Krise“ kommt vom griechischen Verb „krinomai“ und bedeutet „trennen und unterscheiden.“

a) Eine Krise ist ein Wendepunkt in der Entwicklung von Individuen und/oder Gemeinschaften im Bezug auf Veränderung. Somit bedeutet Krise das Loslassen von alten und bekannten Wegen, Werten, Institutionen, etc. Dies verursacht ein Gefühl von Verlust und Instabilität. Diese Veränderung ist auch das Erscheinen neuer Chancen, ein kreativer Glücksfall für Neubildung und Möglichkeiten.

b) Damit ist die Krise eine doppeldeutige Erfahrung, verbunden mit Angst und Schrecken ebenso wie mit Hoffnung und Erwartung. Diese Erfahrung kommt auch in dem chinesischen Wortbild für Krise zum Ausdruck (chin. wei-ji, jap. kiki), das zwei Elemente der Gefahr mit einem Wendepunkt, Chance enthält.

3. Von Krise zu sprechen ist tief verwurzelt in der buddhistischen Sicht der Geschichte als des fortlaufenden Niedergangs der Dharma Lehre. Theorien über diesen Niedergang und das letztendliche Ver-

schwinden des Dharma kamen in späteren Jahrhunderten auf und wurden zurück projiziert als „Voraussagen“ des Buddhas. Buddhistische Schriften unterscheiden zwischen externen und internen Ursachen der Krise. Es gibt zwei Kategorien der externen Ursachen: Eingriff von außen (gemeint sind Fremdinvasion und Verfolgung) und übermäßige staatliche Kontrolle. Beide Faktoren gestalten den jetzigen Zustand des Buddhismus in der ganzen Welt. Länder, wie China, Tibet, Kambodscha, Vietnam und Laos versuchen, buddhistische Institutionen und Kultur, die der Kommunismus zerstört hat, neu zu beleben. Sie haben mit der Tatsache zu kämpfen, dass eine ganze Generation gelehrter Mönche durch Verfolgung eliminiert wurde, was einen Bildungsnotstand zur Folge hatte. In diesen Ländern, einschließlich Burmas, ist der Buddhismus immer noch durch staatliche Kontrolle streng reguliert.

In Bezug auf die interne Krise können den kanonischen Schriften einige Faktoren entnommen werden:

- a) Zulassung von Frauen in klösterliche Gemeinschaften.
- b) Mangel an Respekt gegenüber Buddha, der Lehre (Dharma) und den Kommunitäten der Mönche, Nonnen und Laien (Sangha).
- c) Der Mangel an Sorgfalt in der Praxis der Meditation.
- d) Mangelnde Sorgfalt in der Vermittlung der Lehre.
- e) Das Aufkommen sektiererischer Rivalitäten und Trennungen innerhalb der Gemeinschaften.
- f) Das Aufkommen eines falschen, verfälschten Dharma.
- g) Übermäßige Verwicklung der Mönche in die Säkulargesellschaft.¹

Was die Dauer der Krise und den Niedergang betrifft, herrscht im südlichen, südöstlichen und innerasiatischen Buddhismus der Glaube vor, dass die Lehre bis zu ihrem plötzlichen Verschwinden voll zugänglich bleiben wird, um dann für Millionen von Jahren nicht mehr aufzutauchen, bis der zukünftige Buddha Maitreya erscheint.

1 Jan Nattier, *Once Upon a Future Time. Studies in Buddhist Prophecy of Decline* (Berkeley: Asian Humanities Press, 1999), S. 120-29.

Daher sind diese Traditionen sehr konservativ und versuchen, die Lehre des Buddhas so lange wie möglich in ihrer traditionellen Form zu bewahren, da sie in der Regel jede Veränderung als Verschlechterung betrachten.

Im Gegensatz hierzu glauben die ostasiatischen Traditionen an einen langen, wenig verheißungsvollen Zeitraum des Niedergangs, den sie die Zeit der „Letzten Lehre“ (Mo-fa) nennen. Deshalb haben buddhistische Lehrer in diesen Ländern – angefangen von Meister Tao-ch'ö der Reinen Land Schule in China des sechsten Jahrhunderts bis zu den Kamakura Reformern des dreizehnten Jahrhunderts in Japan – diesen Glauben als Anreiz zur Innovation benutzt und damit sehr kreative neue Formen des Glaubens und dessen Ausübung geschaffen.² Diese Offenheit für Innovation, die im Allgemeinen die Mahayana Länder kennzeichnet, hat in neueren Zeiten zu neuen Formen von „engagiertem“ und Laien-Buddhismus geführt.

In der Gegenüberstellung der beiden Vorgehensweisen zeigt sich, dass man Tradition unterschiedlich lesen und verwerten kann: sie kann ein Mittel der Absicherung gegen unerwünschte Veränderung sein, oder aber auch eine Quelle der Inspiration für neue Ansätze und Wege, die Werte der Tradition unter sich ändernden Umständen umzusetzen.

4. In Indien war der Buddhismus eine spirituelle und gesellschaftliche Bewegung, die sich gegen die Opferreligion und den sozialen Status der Brahmanen richtete. Dabei wurden die klassischen „heiligen“ Werte der Überprüfung durch eine buddhistische „Hermeneutik des Argwohns“ unterzogen. Das allgemeine Resultat war, dass man Menschen und Dinge nicht mehr als in sich heilig betrachtete, sondern nur in dem Maße, in dem der Einzelne sich durch seine geistige Entwicklung heiligt. Die klassische Aussage des Buddhas dazu war „Ich nenne niemand einen Brahmanen wegen seiner Herkunft, oder seiner Mutter. So einer ist wirklich arrogant, und er ist reich; aber der Arme, der frei von Bindungen ist, den nenne ich tatsächlich ei-

2 Nattier, *op. cit.*, S. 136-37.

nen Brahmanen.....“³ Es gibt nichts Heiliges, außer zur echten Natur zu erwachen (Bodhi) und, davon abgeleitet, alle Mittel und Wege (Upāya), die dazu dienen können, dieses Ziel zu erreichen, das beschrieben ist als das Löschen der Flamme des Verlangens (Nirvāṇa). Nach dieser Aussage kann man schließen, dass das Kommen des Buddhas selbst eine Krise des Heiligen war.

5. Das ursprüngliche buddhistische Mönchtum kannte keine heiligen Orte und Zeiten als solche, sondern legte alles Gewicht auf die geistige Überwindung der Kleśas („Verschmutzung“ oder „unreine, konditionierte Dinge“), die beschrieben werden als „mit Kampf verbunden, da sie das Selbst und andere verletzen.“⁴ Verschmutzungen sind Geisteshaltungen wie Selbstsucht, Wut und Hass und, im Allgemeinen, alle vergänglichen Dinge, einschließlich der Welt, der Existenz, der Meinungen und des Leids. Heilig ist das, was der geistigen Entwicklung und der Überwindung des Vergänglichen förderlich ist, um Befreiung (Nirvāṇa) zu erreichen. Die verwendeten Begriffe sind nicht heilig und unheilig, sondern „kauśalya und akauśalya,“ was soviel bedeutet, wie geeignet (oder ungeeignet) für die ganzheitliche Entwicklung aller Aspekte des Geistes und des Lebens. Die richtigen Qualitäten für die Heilung ungesunder Geisteshaltungen, - wie Irrtum, Unachtsamkeit, Müßiggang, Unglaube, Lethargie, Zerstreung und Verschwendung – sollen durch Bewusstheit und Aufmerksamkeit (Satipatthāna) und alle weiteren Hilfsmittel, die zu diesem Ziel führen, entwickelt werden. Gesunde Geisteshaltungen sind beschrieben als Glaube, Sorgfalt, Begabung, Respekt, Ehrfurcht, Gewaltlosigkeit, Fehlen von Verlangen und Hass, Energie.

6. Doch hat die buddhistische Bewegung von Anfang an bestimmte Phänomene verehrt, von denen die drei wichtigsten sind:

- a) Die Wichtigkeit der Reliquien des Buddhas und erleuchteter Meister. Nach der Einäscherung wurden winzige Knochenfrag-

3 *Dhammapada*, Kapitel 26.

4 Louis de la Vallée Poussin, Übersetzer, *Abhidharma Kośa Bhāṣyam*, (Berkeley: Asian Humanities Press, 1988), Kapitel 1.

mente und perlenähnliche Kügelchen, die man für Erscheinungen der Erleuchtung des Buddhas oder eines Meisters hält, gesammelt und in Gedenktürmen (stupas) aufbewahrt. Diese Reliquien werden als heilige Objekte verehrt, die denen, die mit ihnen in Kontakt kommen, spirituellen Segen verleihen.

- b) Die Verehrung der Lehre und des Gesetzes des Buddhas (Dhamma/Dharma) – gesammelt in den Heiligen Drei Körben (Tripiṭaka) der Schriften (Sutta/Sūtra), Kommentaren (Abhidhamma/Abhidharma) und Mönchsregeln (Vinaya), werden die Lehren des Buddhas als Heiliges Netz (Jāla, chin. sheng-wang) bezeichnet, das alle in die befreiende Wahrheit hinein auffängt. Nur einen Satz dieser Lehre zu zitieren oder zu kopieren wird den Gläubigen auf den Weg der Erlösung bringen.
- c) Der „heilige“ Charakter der verehrungswürdigen Mönche (Samgha/Sangha). Sowohl die entsagenden Mönche, die im Wald leben, als auch die Gelehrten, die in Klöstern die aufgeschriebene Lehre erhalten und weitergeben, werden traditionell als Heilige betrachtet und behandelt. Der Grad der Reinheit des Handelns eines Mönchs ist eine Komponente, die in seiner Beziehung zu den Laien von zentraler Bedeutung ist, denn der Grad des Verdienstes durch Spendenaufkommen ist vom Grad der Heiligkeit des Empfängers abhängig.⁵ Alle zusammen reflektieren den Dreifachen Edelstein (Triratna: Buddha, Dharma, Samgha) in seiner Bedeutung für die Laien.

7) Während der indische Buddhismus von Heiligkeit in solchen Begriffen wie Reinheit (Ārya), Gesundheit (Kauśalya) und Lebensweise des Brahmanen (Brahmamārga) spricht, benutzt der Mahayana Buddhismus die Sprache des Heiligen (chin. sheng, jap. sei) um das zu beschreiben, was dem Dreifachen Edelstein zugehört.⁶ Hier gibt

⁵ Reginald Ray, *Buddhists Saints in India* (Oxford: Oxford University Press 1994), S. 16.

⁶ Siehe William E. Soothill: *A Dictionary of Buddhist Terms* (London 1930), S. 411, 412. Dort finden sich 34 Eintragungen für Heiligkeit und verwandte Begriffe.

es eine noch stärkere Entwicklung von Menschen (Erleuchtete), Objekten (Sutratexte, Statuen oder Reliquien), Orten und Pilgerstätten, die im höchsten Maße als besonders und „heilig“ gelten. Diese Entwicklung gipfelt im den Texten des tantrischen Buddhismus.

Die drei wichtigsten Fälle von Heiligkeit sind:

- a) Die Bodhisattva Inkarnation, die in sich heilige, durch Handlung erworbene Qualitäten hat, aufgrund eines Gelübdes, Erleuchtung zu erreichen und alle Leidenden zu befreien, und des Karma. Im tibetischen Buddhismus wird der inkarnierte Bodhisattva zu einer gesellschaftlichen Institution im Tulku, weil diese Institution jetzt die ununterbrochene Nachfolge der herrschenden Klöster und Geschlechter regelt. So ist das Geschlecht des Tulku der Träger des Heiligen. Der Sitz des Tulku, sein Kloster, ist nur insoweit heilig als dass der Tulku dort wohnt.
- b) Im tibetischen Buddhismus ist Heiligkeit mit „Ermächtigung“ (tib. Dbang, wang) verbunden, das heißt, ein Gelübde, das ein Einflößen spiritueller Energie durch den spirituellen Lehrer ist und eine Qualität der Gewohnheit schafft. Diese Energie fließt nicht nur in Menschen, sondern kann auch in geweihten Statuen präsent sein, die sich in einem Schrein befinden. Materie wird mit spiritueller Energie aufgeladen oder durch sie ermächtigt; diese Energie kann wiederum durch geheiligte (ermächtigte) Objekte übertragen werden. Diese können nach dem Dreifachen Edelstein eingeteilt werden: Reliquien des Buddha (oder ermächtiger Lamas), Schriften, die den Dharma enthalten, und schliesslich Asche und Gebeine bedeutender Mönche, die den Samgha darstellen. Während Wallfahrten zu heiligen Stätten in allen buddhistischen Traditionen eine wichtige Rolle spielen, beschreiben die Texte der tantrischen Tradition heilige oder sakrale Bereiche im inneren menschlichen Mikrokosmos, die in der äußeren, makrokosmischen Umgebung ihre Entsprechung finden. Die innere Pilgerreise während der Meditation findet ihre Parallele in der äußeren Reise zu heili-

gen Stätten.⁷ Andere Mahayana Traditionen, wie Ch'an / Zen weisen jegliche Unterscheidung zwischen heilig und unheilig zurück, was in den Worten des berühmten Bodhidharma zum Ausdruck kommt: „Heilige und gewöhnliche Wesen sind von gleicher Natur,“⁸ wie auch seine berühmte Antwort auf die Frage des chinesischen Kaisers nach „dem höchsten Sinn der Heiligen Wahrheiten“: „Leer, ohne Heiligkeit.“⁹ Die Lehre des Vimalakīrti Sūtra bringt die gleiche Vorstellung zu Ausdruck: „Die heilige Befreiung ist die Gleichheit aller Dinge.“¹⁰ Doch ist es evident, dass den großen Figuren der Meister und der berühmten Mönchsregel von Pai-chang¹¹ nicht nur höchste Verehrung zukommt, sie sind geheiligt und repräsentieren für die strebenden Gläubigen die Bodhi-Qualität.

Im Buddhismus wird die Grunderfahrung des Lebens und der erste Glaubenssatz der Lehre als „Sarvam Anityam Duhkham“ ausgedrückt: Alles ist vergänglich und deshalb voll des Leidens. Das Leiden liegt nicht in den Umständen, sondern in der Geisteshaltung ihm gegenüber; somit kann diese Haltung geändert werden. Veränderung und Verlust sind natürlich und müssen als Fingerzeige auf den Mond (der Weisheit) gesehen werden. Veränderung ist eine Chance für größere Einsicht in die Vergänglichkeit der Dinge. Vergänglichkeit muss angenommen werden, um das Hängen an den Dingen zu überwinden. Diese Überwindung des Anhaftens ist notwendig, um die Leere

7 Ngawang Zangpo, *Sacred Ground. Jamgon Kongtrul on Pilgrimage and Sacred Geography* (New York: Snow Lion, 2001), S. 59-69.

8 "Treatise on the Two Entrances and Four Practices," zitiert in Ruben Habito, *Experiencing Buddhism. Ways of Wisdom and Compassion* (New York: Orbis Books, 2005), S. 112.

9 Thomas Cleary, Übersetzer, *Secrets of the Blue Cliff Record* (London and Boston: Shambala, 2000) S. 1-2.

10 Robert Thurman, *The Holy Teaching of Vimalakīrti. A Mahāyāna Scripture*. (Philadelphia: Penn State University Press, 1967), S. 59.

11 Pai-chang (720-814) war der erste, der deutlich umrissene Regeln für die Mönche schaffte. Der Originaltext der Regeln ist nicht erhalten.

aller Phänomene, einschließlich des Ich, zu erkennen, was Weisheit (Prajñā) ist. Diese Erkenntnis ist die Voraussetzung, um das buddhistische Ziel des Erwachens (Bodhi oder Nirvāṇa) zu erreichen. Daher bietet jede Krise eine Möglichkeit, diese notwendige spirituelle Erfahrung zu machen. Dazu sagt der 14te Dalai Lama oft: „Mein Feind ist mein bester Freund, denn er lässt mich meinen menschlichen Zustand erkennen und gibt mir Gelegenheit, Mitleid (Karuṇā) zu üben.“

2.2 Momente der Krise:

Individuum – Gemeinschaft – Führung

Individualismus ist als einer der Hauptfaktoren diagnostiziert worden, die die heutigen Gesellschaften verändern und großen Druck auf die Religionen ausüben. Wenn wir Individualismus als eines der Momente der Krise betrachten, müssen wir zuerst die buddhistische Vorstellung von Individuum untersuchen. Die nächste Frage, die sich stellt, betrifft die traditionelle Beziehung zwischen dem Individuum, den Religionsgemeinschaften und ihrer Führung, und wie diese traditionelle Beziehung von den modernen Entwicklungen betroffen ist. Schließlich müssen wir mit Blick auf den Individualismus vorsichtig hinterfragen, was Individualismus tatsächlich ist. Handelt es sich dabei um eine in höherem Maße bewusste und selbstverantwortliche Annahme der Herausforderungen des Lebens? Oder ist es ein Weg in die Isolation, der den Einzelnen von fragwürdigen Einflüssen und undurchsichtigen Kräften abhängig macht? Hat Individualismus einen befeidenden Effekt, oder treibt er Menschen in die Isolation? Verlassen Einzelne die große religiöse Organisation, um individuelle Antworten auf ihre Fragen zu finden, oder bilden sie neue, kleine Gemeinschaften, die ihren psychologischen und spirituellen Bedürfnissen besser entsprechen? Und da gewisse Aspekte des Buddha Dharma die Leute unter diesen Umständen ansprechen, bedeutet das eine Verwässerung des Dharma oder ein geeignetes Mittel (Upāya), den gegenwärtigen Bedingungen zu begegnen?

Das buddhistisch Verständnis des Individuums basiert auf dem Gedanken des Selbst als Nicht-Selbst. Die Vorstellung eines unab-

hängigen Selbst oder Ich hält man für die Wurzel der Verblendung und des Leidens, weil dies Unterscheidung und Vergleich zwischen dem Selbst und anderen aufkommen lässt und damit zu Abneigung, Anklammern, Lust, Gier, Wut und dergleichen führt. Der Buddha leugnete, dass in den fünf Beschaffenheiten, die ein menschliches Wesen ausmachen (Skandhās), wie materielle Gestalt, Gefühl, Wahrnehmung, geistige Bestandteile und Bewusstsein, irgend ein Selbst gefunden werden kann, da sie alle der Vergänglichkeit unterliegen. Was man Selbst oder Ich nennt, ist keine unabhängige Einheit, sondern vom Gesetz der Kausalität (Karma) und von in wechselseitiger Abhängigkeit entstehenden Dingen (Pratītya Samutpāda) abhängig.¹² Während Individualität auf einer relativen Ebene anerkannt wird, wird die Vorstellung einer ewigen Seele (Ātman) abgelehnt.

Der Buddhismus hat sich in Gesellschaften entwickelt, die vom brahmanischen Wertesystem (Südasiens), oder vom konfuzianischen (Ostasien) geprägt wurden. Beide sind nach hierarchischen Modellen aufgebaut. Das Individuum ist in seinen Rechten und Pflichten der Gruppe, die nach verschiedenen kulturellen Mustern definiert wird, unterworfen. Obwohl der Buddhismus mit seinen monastischen Institutionen eine Alternative zu den traditionell vorgeschriebenen Rollen in der gesellschaftlichen Hierarchie bot, hat die Lehre des Nicht-Selbst das Aufkommen eines individualistischen Bewusstseins, wie es sich in der Aufklärung im Westen entwickelt hat, verhindert. Auf Grund westlicher Einflüsse und Veränderungen durch Modernisierung, Urbanisierung und Globalisierung, ändern sich Gesellschaften und ihre Verhaltensmuster dramatisch, auch wenn man die traditionellen Werte immer noch idealisiert. Das führt zu Spannungen, die sich in den verschiedenen buddhistischen Ländern unterschiedlich zeigen. Während der Kommunismus in Südostasien, mit Ausnahme von Thailand, die meisten buddhistischen Institutionen zerstört hat, ist doch der Lebensstil der Menschen größtenteils traditionell geblieben. Das bedeutet, dass Erziehung eine Unterordnung unter Familie und Gemeinde betont über die Bildung einer kritischen, selbstbe-

12 Zur Erklärung von grundlegenden buddhistischen Begriffen wie Nicht-Selbst oder abhängiges Entstehen siehe Habito, *op.cit.*, S. 47-55.

wussten Haltung stellt. Dem entsprechend folgt auch der postkommunistische Wiederaufbau der buddhistischen Institutionen weitgehend den traditionellen monastischen Mustern, worin die Laiengemeinschaft die Mönche und Nonnen unterhält, um dadurch Segen für verstorbene Familienmitglieder und Hilfe für das jetzige und zukünftige Leben zu erhalten. Zum Beispiel ist in Kambodscha die buddhistische Erneuerung von Dorfbewohnern vorangetrieben worden, die als erste Tempel wiederaufbauten und ihre Söhne ordinieren, um die Khmer buddhistische Lebensart wiederherzustellen.

Die Führungsrolle der Mönche oder höherer Amtsträger ist beim Sangha traditionell widerspruchslos akzeptiert worden, obwohl er ursprünglich auf gewissen demokratischen Strukturen aufgebaut war, deren Grenzen der Vinaya festlegte. Auf jeden Fall sind die Mönche in der buddhistischen Gesellschaft eine Quelle der Autorität, eine Zuflucht für Trauernde und ein hehres Beispiel für die Laien. In Theravada Ländern haben die Mönche einen hohen Status, den sie zum Guten oder auch Schlechten einsetzen können. In Sri Lanka haben sich Teile des Sangha stark in politische Agitation verwickelt und das emotionale Klima gegen die Tamilen erhitzt, wogegen andere Teile des Sangha Friedensbewegungen und soziale Reformen unterstützt haben wie z.B. diejenigen, die von der Sarvodaya Bewegung angeregt wurden. Hierbei handelt es sich um eine soziale Aktion, die gandhische Werte in eine wirtschaftliche Basisentwicklung integriert, die sich an den Bedürfnissen von Sri Lanka orientiert.

3.2.1 Thailand

Thailand erfährt durch Einflüsse des Westens und eine moderne industrielle und finanzielle Kultur eine Veränderung. Der traditionell den Mönchen entgegengebrachte Respekt wurde in den letzten Jahren durch eine Anzahl von Problemen ausgehöhlt. Falsche Mönche betrügen die Leute um Geld, Lebensmittel und andere Spenden; echte Mönche wurden im Zusammenhang mit Drogenhandel, Prostitution und Unterschlagung gefasst. Wenn auch die abtrünnigen Mönche nur eine kleine Minderheit darstellen, war doch der Schaden für

den Glauben so schwerwiegend, dass der oberste Patriarch die Regierung um Hilfe in der Krise anrufen musste.¹³ Laut Sulak Sivaraksa hat sich diese Krise schon lange angebahnt; ihre Wurzeln liegen im aufkommenden Materialismus und der staatlichen Kontrolle der Religion. Dadurch, dass die Regierung die Mönche dazu veranlasste, die neue Konsumkultur der achtziger Jahre zu unterstützen, erfüllen nun einige Mönche die historisch Weissagung der Krise, indem sie sich zu sehr in die Gesellschaft verwickeln und dadurch den Einflüssen der materialistischen Kultur aussetzen. Konvertiten zum Christentum haben dieses an die Öffentlichkeit gebrachte, unmoralische Verhalten der Mönche als einen der Gründe für ihre Konversion angegeben.¹⁴ Dazu kommt, dass viele junge Menschen das Gefühl haben, dass in christlichen Gemeinden mehr auf ihre Bedürfnisse eingegangen wird als in buddhistischen.

Der Einzelne bekommt mehr Bedeutung und muss Entscheidungen treffen, häufig auch im Bezug auf Religion. Wählen zu müssen schafft Spannung, was nicht unbedingt schlecht ist, da es dazu führen kann, mehr Verantwortung für sein Leben zu übernehmen, anstatt den Erwartungen von Familie und Gemeinde zu folgen. In Thailand, wie auch in anderen buddhistischen Ländern, befindet sich die traditionelle Rolle der Laien in einem Prozess der Veränderung, weil Menschen, die sich nicht länger mit der passiven Funktion des Spenders für die Institution zufrieden geben, mehr verlangen als bloße Beteiligung an Ritualen und Empfangen von Segnungen. Daher öffnen sich die Klöster vermehrt für Laien und bieten Unterricht und Meditationskurse an, besonders weil der Brauch, dass ein junger Mann oder eine junge Frau vor der Eheschließung einen Monat im Kloster verbringen, immer weniger eingehalten wird. Das bedeutet jedoch nicht unbedingt, dass die Teilnehmer an solchen Kursen eine tiefere Spiritualität entwickeln als jene, die ihr Leben mehr nach den traditionellen Form der Frömmigkeit führen. Phra Paisan Vaisa-

13 Robert Horn, "Buddha Boys," *Time Magazine*, Asia, May 6, 2002 (im Internet).

14 Herb Swanson, "The Wiang Pa Pao consultation on Evangelism in the Northern Thai context," S. 17 (im Internet).

lo, ein gesellschaftlich engagierter Mönch, warnt vor „spirituellem Materialismus und Sakramentenkonsum“ und stellt fest, dass heute die Unterschiede zwischen religiösem Glauben und Konsumismus immer dünner werden. Nicht mehr die Kontinuität der religiösen Praxis ist das Maß des Glaubens, sondern die Anzahl der Devotionalien, die die Leute kaufen. Außerdem neigen die Leute dazu, von der Teilnahme an einem dreitägigen Rückzug im Kloster, wofür sie bezahlen, eine schnelle Wirkung und sofortige Erleuchtung zu erwarten.¹⁵

Eine der am schnellsten wachsenden buddhistischen Laienbewegungen in Thailand, die Dhammakaya Bewegung, die in ihrem neuen Zentrum Pathum Tani in der Nähe von Bangkok, und in anderen Zentren im ganzen Land Gottesdienste hält und einer großen Zahl von Laien Rückzug und Besinnungsmöglichkeit bietet, ist auch als „religiöser Konsumismus“ charakterisiert worden. Kritiker vertreten den Standpunkt, dass sie von wirtschaftlichen und herrschenden Eliten kontrolliert wird, dass sie sich überaggressiver Anwerbemethoden und eines kommerziellen Umgangs mit der Glaubensverbreitung, um so ihr Riesenvermögen noch zu vergrößern, bedient; und dass sie sich kaum, wenn überhaupt, den steigenden gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Problemen Thailands zuwendet. Ein weiterer Kritikpunkt ist, dass sie die buddhistische Lehre übersimplifiziert.¹⁶

Gleichzeitig sind sowohl in Thailand, wie auch in Japan die Themen des Weltfriedens und der Umwelt Anlass zur Praxis des buddhistischen Mitgefühls geworden und haben Bewegungen mit dem Ziel der sozialen Veränderung, der Anwaltschaft für die Unterdrückten, etc. ins Leben gerufen. In Thailand gelten reformfreudige und gesellschaftlich engagierte Mönche einigen als Vorbilder und arbeiten mit Bürgergruppen für eine sozial gerechtere und umweltschonendere Entwicklungspolitik zusammen. In diesem Zusammenhang führen sie zum Beispiel Kampagnen gegen AIDS oder für Wiederaufforstungs-

15 Phra Paisan Visalo, „Spirituelle Materialismus und die Sakramente des Konsumismus,“ Publikation durch die Buddha-Netz Info (im Internet).

16 Donald K. Swearer, *The Buddhist World in Southeast Asia* (Albany: State University of New York Press, 1995), S.114, 115.

programme. Dieses Engagement im sozialen und Umweltbereich ist dem Buddhismus neu und könnte einen Ansatzpunkt für die Erneuerung der Tradition bieten. So hat Buddhadasa Bhikkhu (1906-1993) den Buddhismus als eine Lehre dargestellt, die sowohl persönliche, als auch gesellschaftliche Transformation beinhaltet. Demnach bedeutet die Ausübung des Buddhismus nicht nur die persönliche Reinigung von egozentrischen Verblendungen, sondern auch soziales Engagement, das danach strebt, die Strukturen des Bösen und des gesellschaftlichen Egos abzubauen. Sulak Sivaraksa, als Laie Anhänger von Buddhadasa und Gründer des Internationalen Netzwerks engagierter Buddhisten, hat in Thailand zahlreiche Mönche und Laien inspiriert, an Gemeindeprojekten zur Verbesserung im sozial-wirtschaftlichen Bereich und Heilung der Umwelt teilzunehmen. Das Netzwerk verbindet gesellschaftlichen Wandel anstrebende, buddhistische Aktivisten in verschiedenen Teilen der Welt, und sein Schwerpunkt im sozialen Engagement macht den Buddhismus für viele Leute attraktiver, insbesondere, da dieses Vorgehen den Einzelnen auf sinnvolle Weise in eine auf Gemeinschaft ausgerichtete Praxis integriert. Es ist auch ein Gegenmittel gegen die Fallgrube des ungesunden Individualismus bei jungen Menschen, der buddhistischen Leitern große Sorge bereitet, nämlich ein Lebensstil, der auf durch suggestives Marketing und Popkultur hervorgerufenen, materialistischen Motivationen, beruht und nicht auf reifen Entscheidungen.

2.2.2 Japan

In Japan haben die klassischen buddhistischen Institutionen und ihre Leiter seit dem Ende des neunzehnten Jahrhunderts zunehmend an Ansehen bei der Bevölkerung verloren, obwohl sie den rituellen Bedürfnissen der Menschen gedient haben. In den traditionellen japanischen Schulen des Buddhismus - Zen, Shingon und Reines-Land - ist der gläubige Laie in erster Linie ein Spender, der die Institution unterstützt, indem er zu Gedächtnisfeiern und anderen Gottesdiensten beiträgt. Zu diesem Zweck kauft er sehr teure Grabstätten und die mit einem Begräbnis verbundenen Gottesdienste, stiftet posthume Namen, etc. Dieses System geriet mit der Verfolgung des Bud-

dhismus während der Meiji-Zeit unter Beschuss, da diese Bewegung das Vertrauen auf das Vermögen der Mönche, Verdienste auf verstorbene Vorfahren zu übertragen, weitgehend aushöhlte. Als Reaktion hierauf entstanden neue religiöse Bewegungen, worin alle rituellen Funktionen von Laienleitern ausgeführt werden konnten. Diese modernen buddhistischen Laienbewegungen (Rishō Kōsei Kai, Soka Gakkai, und Reiyūkai) fassen sowohl in Japan, wie auch im Ausland, immer mehr Fuß. Die Soka Gakkai ist zum Beispiel inzwischen in 183 Ländern repräsentiert. Mit der Erosion der religiösen Autorität der Priester und Mönche haben die Laienorganisationen die spirituelle Rolle des Einzelnen in einem kollektiven Vorstoß neu definiert. Man sieht den Einzelnen voll ermächtigt, alle religiösen Funktionen zu vollziehen, einschließlich der Übertragung von Verdiensten auf verstorbene Vorfahren, Bestattungen und Gedächtnisriten. Anders als die traditionellen Institutionen, kümmern sich die Laienorganisationen um alle Belange des Lebens eines Einzelnen, einschließlich psychologischer, spiritueller, ehelicher und finanzieller Beratung. Alle Mitglieder sind angehalten, neue Mitglieder zu werben. Leitende Positionen werden oft von Frauen eingenommen. Ein weiterer Punkt der Anziehungskraft solcher Gruppen liegt in der Art, wie sie Gemeinde bilden, durch zwischenmenschliche Kommunikation und Versammlungen in so genannten Dharma-Kreisen (hōza), wo die Menschen regelmäßig zusammenkommen. In diesen Gruppenberatungstreffen teilen die Leute ihre Erfahrungen und Lebensprobleme miteinander und tauschen Erkenntnisse aus, wie die Lehre des Lotus Sūtra Licht in diese Situationen bringen kann. Diese persönlichen Akte des Zeugnisses helfen, den Gruppenzusammenhalt und die Zugehörigkeit der Mitglieder zu fördern. Da diese Laienbewegungen auf der Lehre des Nichiren, einem Reformers des dreizehnten Jahrhunderts basieren, ist ihr Studium der buddhistischen Doktrin hauptsächlich auf das Lotus-Sūtra gerichtet, und ihre Praxis beschränkt sich hauptsächlich auf das wiederholte Singen des Texttitels. Obwohl traditionellere Institutionen, wie Zen Tempel, sich, manchmal zögerlich, den Laien geöffnet haben, sind es doch vorwiegend die Laienorganisationen, die Raum bieten, moderne Interessen und Werte in die buddhistischen Ideale aufzunehmen.

Obwohl die Laienorganisationen durch den individualistischen Einsatz der Gründer, die die existierenden Institutionen kritisierten und Erneuerung suchten, geschaffen wurden, lassen diese Organisationen selbst wenig Freiraum für individualistische Entscheidungen, auch wenn sie sich um die Bedürfnisse der Einzelnen kümmern. Darin spiegeln sie die asiatische Kultur, der die Harmonie und der Zusammenhalt der Gruppe mehr gilt, als die individuelle Freiheit. Die neuen Religionen, mit ihren verwobenen Führungsstrukturen, fordern ein hohes Maß an Einbindung und Unterordnung in der Gruppe. Für Reiyūkai und Risshō-kōsei-kai ist es wohl weniger zutreffend, aber es gab Vorwürfe früherer Mitglieder der japanischen Soka Gakkai Assoziation (die sich von Soka Gakkai International unterscheidet), dass die Organisation extremen Druck ausübt, wenn ein Mitglied sie verlassen will.¹⁷ In Japan haben die politischen Verbindungen der Soka Gakkai auch Zweifel an den Absichten der Führungskräfte aufkommen lassen.

Während die umfassende Struktur der Organisationen viele anzieht, die an der Isolation und Entfremdung, die Teil der modernen japanischen Gesellschaft sind, leiden, so lassen sie auch viele junge Menschen draußen, die, weil sie schon soviel Gleichschaltungszwänge erlebt haben, jede Form von Gruppenzwang ablehnen, sei es zuhause, in der Schule, am Arbeitsplatz oder in einer religiösen Einrichtung. Für diese jungen Menschen ist der Individualismus Ausdruck der Verweigerung, die hohen Erwartungen, die Familie und Gesellschaft an sie stellen, zu erfüllen, wodurch sie immer tiefer in die persönliche, gesellschaftliche und religiöse Entfremdung geraten.

2.2.3 China - Taiwan

Die Krise des institutionellen chinesischen Buddhismus wurde zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts von dem Reformler T'ai-hsu¹⁸ angesprochen, der seine Reformbewegung „Weltlicher Buddhismus“

17 Der Webseite "The Victims of the Soka Gakkai Association" zufolge.

18 M. v. Brück/Whalen Lai, *Christianity and Buddhism* (New York: Maryknoll, Orbis 2001), S. 84 ff.

in den dreissiger Jahren begann. Diese Reform hat die Entwicklung des Buddhismus in Taiwan, wo Mönche und Nonnen aus dem Kloster in die Welt gehen und zusammen mit Laien sich sichtbar für soziale Dinge engagieren, entscheidend geprägt. Gruppen, wie z.B. die wohlbekanntere Tzu-chi (Mitleidhilfe) Stiftung, die von der buddhistischen Nonne Cheng-yen gegründet wurde, stützen sich auf eine straff organisierte Form der freiwilligen Gemeindefarbeit, um ihre wohltätigen Ziele zu erreichen. Das Rückgrat von Tzu-chi und anderen wohltätigen buddhistischen Organisationen bilden Hausfrauen, die eine neue Mission entdeckt haben, in der sie sich, über die Grenzen ihrer traditionell beschriebenen Rolle als Frau und Mutter hinaus, gesellschaftlich engagieren. Die Entscheidung dieser Frauen, sich, auf Kosten mancher Hausarbeit, karitativen Stiftungen anzuschließen, mag erwartungsgemäß von Familie und Schwiegereltern als individualistisch kritisiert werden, aber es ist Tatsache, dass diese Organisationen den Einzelnen neue Formen der Unterstützung und Erfüllung bieten, indem sie sie in eine Gruppe integrieren. Das gleiche gilt für Frauen, die sich, oft gegen heftige Widerstände aus der Familie, für ein religiöses Leben entscheiden, weil in der konfuzianischen Kultur die individualistische Entscheidung, sich nicht fortzupflanzen, als nicht „tochtergemäß“ verurteilt wird. Trotzdem weist der buddhistische Sangha Taiwans den höchsten Prozentsatz von Nonnen mit Hochschulbildung auf, die ihre Entscheidung häufig damit begründen, der Gesellschaft und nicht nur der Familie dienen zu wollen.

Innerhalb des Mahayana Buddhismus sind die Gruppen mit der umfassendsten Führungsstruktur, wie auch der Mitgliederbeteiligung, die modernen Laienbewegungen. Während, im Fall Japans, die Organisationen völlig unabhängig von irgendwelchen buddhistischen kirchlichen Organisationen sind, sieht es in Taiwan anders aus. Hier tragen die Unterstützungsorganisationen von Laien häufig den Namen des „Berges“, d.h. des Hauptsitzes der monastischen Organisation, der sie angeschlossen sind. Zwei Beispiele dafür sind Fokuang shan und Ling-jiou shan. Bei diesen Organisationen werden neue Mitglieder in Zusammenarbeit von Laien und Mönchen angeworben. In den Laienorganisationen haben oft Frauen Führungspos-

sitionen inne, die dort wesentlich leichter zu erreichen sind, als in den traditionellen monastischen Institutionen. Das mag wohl einer der Hauptgründe für die Popularität und das Wachstum dieser Gruppen sein.

Aber trotz der Existenz solcher Gruppen bleiben viele junge Menschen, die traditionell einem buddhistischen Haushalt angehören, keiner Organisation angeschlossen und gehen in die Isolation. Aus historischer Sicht wurden die Wurzeln der modernen Laienbewegungen in Stresszeiten für religiöse Institutionen gelegt, in Japan während der politischen Unruhen, die am Ende des neunzehnten Jahrhunderts auf das gewaltsame Öffnen des Landes folgten, in China während der Unruhen des frühen zwanzigsten Jahrhunderts, in Taiwan während der Periode der japanischen Besatzung und der daraus folgenden Spannung mit dem Festland, und dem Kriege nach dem Einzug der Kuomintang auf der Insel im Jahre 1949. Heute stellt sich die Situation anders dar, und ebenso auch die Herausforderungen. Wie in diesem Abschnitt beschrieben, ändert sich die Beziehung des Individuums zur Gemeinschaft und zur religiösen Leitung mit anderen Veränderungen in der Gesellschaft. Man benennt gern den Individualismus als Antwort auf die Frage, was Religion heutzutage zu schaffen macht, aber die Frage, was Individualismus in den verschiedenen kulturellen Zusammenhängen wirklich bedeutet, muss weiter aktuell bleiben. Ein Gespür für dieses Thema wird helfen, Möglichkeiten für die Bewältigung der Krise zu eröffnen, in dem man sie als Chance wahrnimmt.

2.2.4 Der Westen

Die Lage des Buddhismus im Westen stellt sich ganz anders dar als das oben Beschriebene, weil die historische Situation eine andere ist. Auch wenn der Buddhismus durch asiatische Einwanderer schon im neunzehnten Jahrhundert importiert wurde, war er vor den sechziger Jahren, als japanische und tibetanische Meister ihre Zentren für vornehmlich westliche Studenten einrichteten, bei der westlichen Bevölkerung nicht wirklich populär. Jetzt ist der Buddhismus, sowohl in Amerika, als auch in Europa, gut etabliert, und

zwar bei Immigranten aus Asien ebenso wie bei der westlichen Bevölkerung. Während die Mehrheit der asiatischen Einwanderer eine eher traditionelle Form des Buddhismus (regelmäßige Besuche im Tempel und die Einhaltung buddhistischer Feste und Rituale) praktiziert, ist die jüngere Generation von einem Verlust der überkommenen Familientraditionen und der Muttersprache betroffen. Das hat Gefühle der Entfremdung zwischen Generationen und Kulturen und auch den Verlust des Gefühls einer religiösen Zugehörigkeit zur Folge. Eine große Herausforderung, die der Buddhismus mit anderen Religionen teilt, ist die Tatsache, dass die Familie, früher das Rückgrat in der Weitergabe der Tradition, diese Aufgabe nicht länger erfüllt.

Einige westliche Buddhisten sind dabei, eine westliche Form des Buddhismus zu schaffen. Statt in Tempeln zu beten, bevorzugen die Westler ihre Zentren. Die Beziehung zwischen Mönchtum und Laien, zwischen Lehrer und Schüler, die Rolle der Frauen, das Wesen der Autorität und des kulturellen Ausdrucks des Individualismus im Westen bleiben hierbei nach wie vor offene Fragen. Zum Beispiel, während die Lehre des Nicht-Selbst (Anâtman), die in der Geschichte des indischen Denkens viel diskutiert wurde,¹⁹ im Bezug auf die ostasiatische Tradition kaum ein Problem darstellt, ist das im Westen, wo man so viel kulturellen Wert auf die individuelle „Traumerfüllung“ und „Selbstverwirklichung“ legt, ganz anders. Ein möglicher Zugang zur Lösung dieses Widerspruchs und Verdeutlichung des Sinns von Nicht-Selbst ist, es nicht als ontologische Aussage zu interpretieren, sondern als eine an Werten orientierte Anleitung zur Lebensführung. In dieser Hinsicht ist der Begriff eher „Selbstlosigkeit,“ als Nicht-Selbst. Diese Interpretation mag ansprechend sein, aber das Bewusstsein bleibt, dass sich die Lehre Buddhas nicht auf eine vereinfachte moralistische Botschaft reduzieren lässt.²⁰

Es hat den Anschein, dass es dem Buddhismus besonders im Westen gelingt, der Sehnsucht nach Spiritualität besser als jede an-

19 Steven Collins, *Selfless Persons: Imagery and Thought in Theravāda Buddhism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982).

20 Siehe die Diskussion in Habito, *op.cit.*, S. 47-51.

dere der etablierten Religionen entgegenzukommen, da er sich als spirituelle Quelle darstellen kann, die nicht an eine bestimmte Institution, Gemeinde, Dogma oder Ritual gebunden ist. Daher zieht er viele Leute an, die sich von ihren christlichen oder jüdischen religiösen Institutionen entfremdet haben. Buddhistische Symbole werden benutzt, um alle möglichen Dinge, von Kosmetik bis Gärtnerbedarf, Nahrungsmittel, Innenausstattung, und Finanzplanung zu vermarkten. Buddhistisches Gedankengut taucht in New Age Religionen, Medizin, Psychologie, Sport und im Geschäft auf. Während viele Buddhisten im Westen ihren Glauben und dessen Ausübung sehr ernst nehmen, hat die große Anziehungskraft und das positive Image doch seine Fallen. Carl Bielefeld beschreibt die Situation des Buddhismus in den USA folgendermaßen: „Wir haben es anscheinend nicht mit einer Religion zu tun, sondern mit etwas, das man als „amerikanische Säkularspiritualität“ bezeichnen könnte - eine Sehnsucht bei vielen (besonders Weiße der Mittel- und Oberschicht), die noch immer nicht zufrieden sind mit dem, was sie haben und noch mehr wollen; die alles haben, was sie essen können, aber immer weiter auf der Suche sind nach dem ganz exquisiten Geschmack, eine Prise Psycho-Gewürz der Selbstannahme, oder vielleicht ein Quäntchen seltenes „inneres Kräutchen“ der schuldlosen Selbstzufriedenheit. Diese Sehnsucht nach etwas mehr scheint in unserer Gesellschaft, obwohl es in den meisten Gesellschaften häufig mit Religion assoziiert ist, mit einem Misstrauen der Religion gegenüber einherzugehen. Wir wollen mehr als nur eine institutionalisierte Religion, etwas, das persönlicher, privater, enger auf „mich“ und wie ich mich sehe, fokussiert - was man als „Ich-Götzendienst“ (I-dolatri) bezeichnen könnte.“²¹ An dieser „frei fließenden Spiritualität“ ist sicherlich etwas Kreatives, aber das Problem stellt sich, dass ein verlässlicher, auf erwiesener Erfahrung und Autorität gestützter Weg nicht länger sichtbar wird. Anstatt das Ich zu überwinden, dienen die pseudo-buddhistischen Lehren häufig dazu, das Ich in seiner gierigen Suche nach Selbst-

21 „Tensions in American Buddhism,“ in *Religion and Ethics Newsweekly* (July 6, 2001), S. 2 (im Internet)

erweiterung aufzuwerten, was im Widerspruch zu „Nicht-Selbst“ oder „Selbstlosigkeit“ steht. Das wirft hier die Frage auf, ob diese Tendenz in die Falle der Dharma-Verwässerung geht – so wie diese als einer der Hauptgründe für den Niedergang erkannt wurde.

Die Kommerzialisierung des Buddhismus in der Pop-Kultur bereitet den Buddhisten in Amerika Sorge, auch wenn sie in dieser Sache keine einheitliche Meinung vertreten. Einige meinen, eine Vermarktung religiöser Objekte und Mittel für Massenkonsum verwässere wichtige Aspekte der Lehre, da sie den Eindruck zulässt, dass man Spiritualität kaufen kann, statt sie zu kultivieren, und andere denken, dass viele Menschen gerade durch die ästhetischen Angebote, wie Amulette, Statuen, Meditationskissen, Mandalas, Kalligraphie, Musik, Weihrauch, etc. zum Buddhismus hingezogen werden. Aus dieser Sicht kann man solche Dinge als „geschickte Mittel“ betrachten, um Menschen für die Lehre zu interessieren.²²

Das positive Image, das der Buddhismus auch besonders in den westlichen Medien hat, macht seinen Reiz noch größer. Er wird als friedvoll, mitfühlend und nicht korrupt gesehen. In internationalen Nachrichten wird der Buddhismus so gut wie nie für die Probleme in asiatischen Gesellschaften verantwortlich gemacht. Man stellt zum Beispiel keine Verbindung zwischen dem staatlichen Buddhismus und der Politik in Burma her, stattdessen wird die Heldenhaftigkeit der Nobelpreisträgerin Aung San Suu Kyi hervorgehoben, als Beispiel einer mutigen Frau, die in ihrem buddhistischen Glauben eine Kraftquelle und Unterstützung findet, um sich dem Militärregime zu widersetzen. Auch werden Buddhisten von Sri Lanka in ihrem brutalen Kampf gegen die hinduistischen Tamilen sogar wie nie bezichtigt. Auch wird die traditionelle buddhistische Haltung gegenüber Frauen nie als Faktor in Menschenhandel und Prostitution armer asiatischer Mädchen und Frauen herausgestellt.

Im amerikanischen, westlichen Zusammenhang kreisen die Fragen bezüglich Autorität hauptsächlich um die Schüler-Lehrer-Beziehung. In der Zen-Tradition sieht man den Lehrer, dem die Übertra-

22 Sumi Loundon, ed. *Blue Jean Buddha, Voices of Young Buddhists* (Somerville, MA: Wisdom Publications, 2001), S. 208-9.

gung obliegt, als ein erleuchtetes Wesen, das seine Bestimmung erreicht hat und in der direkten Sukzession des historischen Buddhas steht. Somit wird das Verhalten des Lehrers üblicherweise nicht hinterfragt. Diese unkritische Akzeptanz wurde der Prüfung unterzogen, nachdem einige amerikanische buddhistische Zentren mit Finanz- und Sexskandalen zu kämpfen hatten.²³ Die angemessene Schüler-Lehrer-Beziehung und die Möglichkeiten, sie zu schützen, sind Themen, die immer wieder auf den Jahreskonferenzen der American Association der Zen-Lehrer diskutiert werden. Eine gewisse Ambivalenz entsteht durch die Tatsache, dass einerseits das Verständnis religiöser Autorität im westlichen Buddhismus stark von demokratischen Prinzipien und Werten beeinflusst ist, andererseits strengere Formen der Autorität aus den traditionellen asiatischen Formen der Zen-Praxis übernommen und auf westlichen Boden verpflanzt werden. Diese Ambivalenz trägt zu den Spannungen und Problemen, die in einigen Gruppen existieren, bei.

Die verschiedene Geschichte des Buddhismus im Osten und im Westen, und besonders die Unterschiede im Verständnis der Individualität in einem asiatischen, hierarchischen, familien- und gemeinschaftsorientierten Zusammenhang verglichen mit dem völlig anderen, westlichen Verständnis sind für die Unterschiede in buddhistischen Institutionen und Praktiken verantwortlich. Der Individualismus hat auch asiatische Gesellschaften erreicht und stört die etablierten Institutionen des Gemeinschaftslebens, wie Familie und Sangha (unten mehr dazu). Trotzdem kann individuelle Eigenverantwortung und die Notwendigkeit, in einer pluralistischen Situation Entscheidungen zu treffen, ein Ausgangspunkt für eine verantwortungsvollere Ausübung des Buddhismus sein, sowohl in asiatischen Gesellschaften als auch im Westen.

23 Siehe zum Beispiel Michael Downing, *Shoes Outside the Door: Desire, Devotion and Excess at San Francisco Zen-Center* (Washington: Counterpoint Publications, 2001).

2.3 *Jugend und Bildung*

Die Jugend ist der Abschnitt im menschlichen Leben, der in zweifacher Hinsicht, nämlich im Bezug auf Gefahren und auch Chancen, kritisch ist, da überwiegend in dieser Zeit das Potential für entweder positive oder negative Beiträge zur Gesellschaft angelegt wird. Die heutigen Jugendlichen sind die Gesellschaftsgestalter von morgen, und daher ist ihre Bildung für weltliche und auch religiöse Autoritäten ein wichtiges Anliegen. Jedoch sind die Herausforderungen, denen sich die Lehrer des einundzwanzigsten Jahrhunderts gegenüber sehen, aufgrund der explosiven Entwicklung des Wissens und der Technologie und der Auswirkungen der Globalisierungskräfte auf Kulturen und Gesellschaften riesig und so nie vorher da gewesen. Unsere heutige Welt ist ein lebendes Paradox, wo sowohl immenser Reichtum als auch bitterste Armut, Meilensteine des medizinischen Fortschritts und unnötiges Sterben an leicht zu heilenden Krankheiten, Waffenhandel in Milliarden Dollar Höhe und Millionen verhungerner Kinder, Informationsexplosion in Technologie und Analphabetentum Hand in Hand gehen. Diese Gegensätze führen zu Gefühlen von Unsicherheit, Ohnmacht und Apathie bei der Jugend, die sie für die Reize des Materialismus und des Konsumismus, welche sich auf trügerische Weise als individualistische Entscheidungen und Lebensstil darstellen, anfälliger macht. Bikku Sughananda, Assistenzsekretär des Höchsten Patriarchen Thailands, bringt die Ansichten anderer buddhistischer Führer zum Ausdruck, wenn er schreibt: „Im Anbruch des neuen Millenniums kann man von einer zunehmenden Apathie bei der Jugend und einem Teil der Vierfachen Ordnung (bestehend aus Mönchen, Nonnen, männlichen und weiblichen Laien) hören. Sie laufen den Religionen weg und wenden sich dem Materialismus zu, einer Kultur des Konsumismus, nicht der Spiritualität. Immer wieder hört man, dass Jugendliche sich beklagen, Klosterbesuche aus religiösen Gründen seien altmodisch und das Ganze eine Kultur für alte Leute.“²⁴

24 “Lumbini in the New Millenium: Youth in Buddhism” (Vortrag für the International Buddhist Conference at Lumbini, Nepal, February 1-2, 2001), S. 8 (im Internet).

Diese Feststellung würde auch bei anderen kirchlichen Führern Anklang finden, besonders in Europa, wo die Unbeliebtheit der etablierten Institutionen im Zusammenhang mit der Verweltlichung gesehen wird. Aber mit Weltlichkeit und Verweltlichung können unter verschiedenen Umständen verschiedene Dinge gemeint sein. Vom Buddhismus beeinflusste Kulturen in Asien haben keinen Prozess durchgemacht, der mit der westlichen Säkularisation nach dem achtzehnten Jahrhundert vergleichbar wäre. Die meisten von ihnen wurden durch verschiedene Formen des Kolonialismus verweltlicht, der die Machtstrukturen veränderte oder zerstörte, die Bildungseinrichtungen veränderte und damit auch den Prozess der Tradition. Heute hat es den Anschein, dass Globalisierung eine neue Form des Kolonialismus ist, insofern, als Wirtschaftsfaktoren das ganze Leben bestimmen. Und wirtschaftliche Entscheidungen werden immer weniger von kulturell/religiösen Werten und/oder politischen Interessen beeinflusst, zu Gunsten der anonymen Finanzmärkte. Obwohl die Kräfte der Globalisierung überall gegenwärtig sind, ist der asiatische Buddhismus besonders betroffen von der „Kapitalisierung“ und Verwestlichung der Gesellschaft und ihrer Werte. Dies beeinflusst die Beziehung von Individuum und Gemeinschaft in ähnlicher Weise, wie das in Europa und den USA des 19. Jahrhunderts der Fall war.

Technologie beeinflusst alle. Während man in Europa die Errungenschaften der Technologie kritisch betrachtet, ist in Asien und Teilen Amerikas der Mythos des Fortschritts noch vorherrschend. Der Buddhismus wendet seine Analyse von Egoismus, Gier und Hass (den drei fundamentalen Kleśas) kaum auf die Probleme des Konsumismus in modernen Gesellschaften an. Die meisten buddhistischen Institutionen, mit Ausnahme von Sulak Sivaraksa und den Mitgliedern des International Network of Engaged Buddhism, nehmen davon Abstand, dieses Thema gründlich zu diskutieren oder gar ihre Stimme zu erheben, vermutlich aufgrund des Gedankens der Nicht-Einmischung in politische und wirtschaftliche Belange. Aber das Aufkommen einer materialistischen Weltanschauung und des Konsumismus ist einer der verhängnisvollsten Faktoren, der den Buddhismus bedroht, weil es Menschen dazu zwingt, zwei sich wechselseitig wi-

dersprechende Prinzipien auszubalancieren, nämlich, auf der einen Seite, die spirituellen Prinzipien der Selbstlosigkeit, wie begründet in der buddhistischen Lehre, und, auf der anderen, die Prinzipien des weltlichen Materialismus, die den weltlichen Erfolg als Ideal des selbstverwirklichten Individuums hochhalten. Nach Bikku Sughanda trägt diese Situation „den Samen eines äußerst destruktiven Potentials in sich.“ „Wenn“ so schreibt er, „dieser Widerspruch der nächsten Generation, der heutigen Jugend, aufgedrückt wird, dann tritt die den zwei Perspektiven innewohnende Inkompatibilität zutage, als scharf abgegrenzte Wahl zwischen zwei alternativen Lebensphilosophien - deren eine eine Werteordnung anbietet, die im Spirituellen gipfelt und Zurückhaltung und Verzicht heiligt, wobei die andere Erfüllung und Befriedigung der persönlichen Wünsche als höchstes vorstellbares Ziel sieht. Da letztere starke, tief sitzende menschliche Triebe anspricht, ist es kein Wunder, dass so viele junge Menschen sich von der Führung der buddhistischen Lehre abgewandt haben, um neue Wege zum sofortigen Glück einzuschlagen, wie sie die konsumistische Gesellschaft eröffnet, oder aber, frustriert durch verpasste Chancen, den Weg der Gewalt zu gehen.“²⁵

Dieser Weg der Gewalt entpuppt sich in vielen Fällen als eine Gewalt, die junge Menschen in Form von Selbstmord gegen sich selbst richten. Selbstmord bei Jugendlichen ist in asiatisch buddhistischen Ländern ein Problem, ganz besonders in Japan, Hongkong und Taiwan, wo die publizierten Selbstmorde von Film- oder Medienstars ganze Wellen von Jugendselfmord nach sich gezogen haben. Vornehmlich in Japan ist es in unter jungen Menschen in Mode gekommen, sich im Internet zu gemeinschaftlichem Selbstmord zu verabreden. Man muss schon die Frage stellen, wo die Verantwortung der buddhistischen Institutionen liegt, sich mit diesem Aspekt der Krise zu befassen.

Wenn wir uns jedoch wieder der ursprünglichen Frage, nämlich wie die Bildung der Jugend in einer weltlichen, materialistischen Umgebung aussehen soll, zuwenden, dann zeigen sich einige Möglichkeiten, wie die buddhistische Vision das Leben der Jugendlichen

25 Ibid, S. 15.

mitgestalten könnte. Der ursprüngliche Impuls des Buddhismus war das offene Streben nach spirituellem Wissen, d.h. den Geist zu üben, um sich von den Fesseln der Verschmutzung (Kleśa) zu befreien. Somit liegt der Schwerpunkt der buddhistischen Lehre auf der Bildung des Geistes, damit er sich seiner eigenen Funktion bewusst wird. Der forschende Geist des frühen Buddhismus wollte nichts als selbstverständlich annehmen, es sei denn, es hatte sich durch Erfahrung oder Vernunft erwiesen. Diese Lehre legt die Verantwortung der Unterscheidung der Wahrheit auf die Einzelperson, nicht auf die Institution. Der Buddhismus wurde jedoch wie auch andere Religionen dogmatisiert, wobei verschiedene Schulen ihr etabliertes Wissen dazu benutzen, ihre Identitätsansprüche zu erfüllen.

Die Jugend des Buddhas könnte der heutigen Jugend ein nachdenkenswertes Modell sein. Seine Suche nach Erkenntnis begann als individuelle Reise. In seinem Palast war er umgeben von materiellen Genüssen und Ablenkungen jener Zeit, ganz wie es die meisten Jugendlichen heute zuhause sind. Das Bild des Palastes muss man nicht wörtlich nehmen. Es kann als Parabel für Selbstzufriedenheit und Selbstbetrug gesehen werden. Die Zeichen der Zeit, die der Buddha auf seiner ersten Reise außerhalb des Palastes sah, Alter, Leid und Tod waren das, was ihn auf der Suche nach Erleuchtung antrieb. Der gleiche Anblick bietet sich der Jugend heute sogar noch deutlicher mit einem Blick in die Zeitung, in die Nachrichten oder mit einem Klick ins Internet. Es war der Anblick eines wandernden Asketen, der dem Buddha die Richtung für seine Suche wies, und auf ähnliche Art könnten junge Menschen heute unschwer Hinweise erkennen, wenn sie ihre Paläste verließen, um zu schauen. Das Problem heute ist, dass junge Menschen in einer virtuellen Welt der ständigen Überstimulation leben. Der Inhalt ihrer Videospiele oder Fernsehshows ist ihnen wirklicher, als die „wirkliche Welt“ draußen. Ihre Helden sind oft fiktiv oder Medienstars. Es muss die Frage gestellt werden, ob religiöse Institutionen und religiöse Bildung in der Lage sind, wirkliche „Helden“ zu präsentieren, die junge Menschen zu einer spirituellen Reise inspirieren können.

Die Tatsache, dass der Buddha zu verschiedenen Zeiten und an unterschiedlichen Orten Menschen mit verschiedenen Fähigkeiten

und Auffassungsgaben unterrichtet hat, hat zu einer großen Vielfalt der buddhistischen Lehren geführt. Manche waren direkt an die Jugend gerichtet und bringen das zum Ausdruck, was Kinder und Jugendliche zu verstehen imstande sind. Der Tradition zufolge war Buddhas Sohn Rahula sieben bis zehn Jahre alt, als er Novize wurde und sein Vater ihn ermahnte, die fundamentalen Grundsätze der Wahrhaftigkeit einzuhalten und Bewusstseinsweiterung zu üben. Das dreifache Training von Moral, der Übung von Geist und Weisheit könnte als ein systematisches Training der Jugend eingesetzt werden, das angepasst an ihr Alter ist.²⁶

Ein Modell, das zur Zeit in Deutschland zur religiösen Unterweisung eingesetzt wird, könnte als weiteres Beispiel dienen. Es beruht auf den folgenden drei Stufen:

- Training der Jugendlichen in Ritual, Lebensstil und Grundsätzen ihrer eigenen religiösen Tradition;
- Training im Religionsvergleich, um die Ähnlichkeiten und Unterschiede der Traditionen zu erkennen, und somit die Wahrnehmung zu stärken, dass das Leben mehr beinhaltet, als bloßen materiellen Gewinn und Profit.
- Training in dialogischer Debatte, basierend auf Punkt 1 und 2, um so für sich selbst die beste Lösung zu finden, die dabei jeder Einzelne der Prüfung und Bestätigung im dialogischen Argument unterziehen kann.

Zu diesen könnte der Ansatz kommen, wie er schon bei den Mitgliedern des International Network of Engaged Buddhism und dem Sarvodaya Bewegung praktiziert wird:

- Training im Bewusstsein sozialer Anliegen, wie Armut, Diskriminierung, Ausbeutung, Umweltzerstörung, etc. und die Anwendung der buddhistischen Lehre auf diese Situationen;
- Training in der Vernetzung von religiösen und Basisgruppen und Institutionen, die sich in diesen Bereichen engagieren.

26 Für weitere Details siehe Bhikkhu Sughananda, S. 5-6.

Es hat den Anschein, dass diese Methode die persönliche Bindung an die eigenen Quellen, die bewusst gemacht und geschätzt werden, stärken könnte, während gleichzeitig eine Anerkennung anderer Traditionen als sinnvolle Weise der Erfüllung und Kooperation gelehrt wird. Basis dieses Trainings ist das Interesse und die Einbeziehung junger Menschen. Daher ist es wichtig, junge Menschen dort anzusprechen, wo sie sind, sich ihrer Lebenssituation und ihrer Probleme bewusst zu werden. Dieser Ansatz wird von einigen buddhistischen Laienorganisationen in Japan, die die Methode von evangelisierenden Bewegungen des koreanischen Christentums adaptiert haben, erfolgreich genutzt. Buddhistische Institutionen könnten von Studien und Handbüchern über Führungstraining für Laien, die sich des Zellgruppen- oder Lebenskreislaufmodells bedienen, profitieren. Eine sehr umfangreiche Studie in dieser Richtung wird von Thitadhammo Bhikku von der chinesischen Young Buddhist Association in Taiwan durchgeführt, mit der Absicht, sie auch anderen buddhistischen Organisationen für ihre Arbeit zur Verfügung zu stellen.

Die Bildungsprogramme des Museums der Weltreligionen in Taiwan haben ein Lehrmodell ins Leben gerufen, das Schulkinder sowohl über die eigene, als auch andere Religionen unterrichtet. Auch dieses Modell könnte breitere Verwendung in anderen Ländern finden. Für den Buddhismus im Westen sollten die Bildungsprogramme der Zentren mehr Studium der Grundlagentexte anbieten, um sich mit der oberflächlichen Adaption des Buddhismus für psychologische Bedürfnisse, wie oben beschrieben, auseinanderzusetzen. Für die Ausbildung buddhistischer Leiter könnten die buddhistischen Zentren, in Zusammenarbeit mit Universitäten, regelmäßige, systematische und anerkannte Studiengänge in buddhistischer Geschichte, Schriften und Meditation anbieten. Dies würde das Wissen und die Kompetenz der Buddhisten in allen Bevölkerungsschichten fördern.

2.4 Frauen und Geschlecht

Die buddhistische Analyse des Geistes und des Weges ihn zu trainieren und Erleuchtung zu erlangen ist nicht abhängig von Geschlecht,

Sprache und Kultur, sondern für jedes menschliche Wesen, das über geistiges Urteilsvermögen verfügt, anwendbar. Die Formen der Weitergabe des Dharma sind jedoch abhängig von den gesellschaftlichen Bedingungen. Der Buddhismus hat sich im Zusammentreffen mit neuen Kulturen stark angepasst. Allein die Übersetzung der Sanskrit und Pali Sprache Indiens ins Chinesische und andere ostasiatischen Sprachen war ein gewaltiger Prozess der Umformung, Anpassung und kulturellen Assimilierung. Wo immer der Buddhismus Wurzeln schlug, musste er die soziale und kulturelle Matrix einer Gesellschaft berücksichtigen, um geeignete Institutionen für die Weitergabe des Dharma zu erstellen. Das hat Unterschiede und Vielfalt geschaffen, die offensichtlich sind, wenn man die unterschiedlichen monastischen Strukturen in Tibet, China oder Japan betrachtete. In der Regel hat sich der Buddhismus in patriarchalischen Kulturen, oder zu mindest in männlich dominierten öffentlichen Räumen entwickelt. Das ändert sich heute.

Mit Ausnahme des heutigen Taiwan spielen Frauen in allen buddhistischen Hierarchien eine untergeordnete Rolle. Obwohl Frauen seit der Gründung eines Nonnenordens durch Buddhas Tante Mahâprajâpatî einen aktiven Anteil an der Gestaltung der buddhistischen Traditionen hatten, übte die männlich dominierte Kultur der Gesellschaften, in denen sich der Buddhismus etablierte, einen starken Einfluss auf die Institution aus. Der Abschnitt im Pali Kanon, der Krise und Niedergang des Buddhismus wegen der Einrichtung eines Nonnenordens vorhersagt, ist aller Wahrscheinlichkeit nach ein Einschub späterer Mönche, zu einer Zeit, als der frühe indische Buddhismus, etwa fünfhundert Jahre nach der Gründung des Buddhismus, mit dem Aufkommen des Mahayana Buddhismus konfrontiert und durch ihn bedroht war.²⁷ Die Tatsache, dass die direkte Linie der Frauenordination in Sri Lanka im elften Jahrhundert aus-

27 Diese Entwicklung analysiert Kajiyama Yūichi in "Women in Buddhism," *Eastern Buddhist*, New Series No.2 (1982), S. 53-70. Siehe auch Rita Gross, *Buddhism after Patriarchy. A Feminist History, Analysis, and Reconstruction of Buddhism* (Albany: State University of N.Y. Press, 1993), S. 33ff.

gestorben ist, hat bis heute ihre Auswirkungen auf die Stellung der Frau in Theravada Ländern. Daher konnten Frauen, weil es bis vor kurzem keine Linie ordinerter Bhikkunis in der Theravada Tradition gab, nur einen quasi-monastischen und quasi-laienhaften Lebensstil führen, ohne die spirituellen Nutzen, den Respekt und die finanzielle Unterstützung, die eine anerkannte monastische Institution bieten könnte. Diese Situation betrifft Frauen im tibetanischen Buddhismus gleichermaßen. Seit Anfang des letzten Jahrhunderts haben angeesehene buddhistische Führer und Intellektuelle eine Erneuerung der Frauenorden befürwortet, aber ihre Bemühungen wurden durch die offizielle buddhistische Hierarchie Sri Lankas zunichte gemacht. Jedoch wurden mit Unterstützung der Länder des Mahayana Buddhismus im Jahr 1996 die ersten zehn Frauen aus Sri Lanka in Indien ordiniert. Eine davon ist Bhikkhuni Kusuma, die ein internationales Zentrum gegründet hat, welches Nonnen und weiblichen Laien gleichermaßen offen steht und dessen Schwerpunkte Studium, Praxis und soziales Engagement sind.

Auch in Thailand gab es ähnlichen Widerstand gegen die Frauenundination, weil, anders als in Sri Lanka, es in Thailand noch nie vorher einen buddhistischen Frauenorden gegeben hat. Aus diesem Grund hat sich die buddhistische Hierarchie Thailands geweigert, die volle Ordination von Voramai Kabilsingh (verstorben 2003), die sie 1972 in Taiwan erhielt, anzuerkennen. Ihre Pionierarbeiten zur Wiedereinrichtung eines Frauenordens in Thailand werden von ihrer Tochter, Chatsumarn Kabilsingh weitergeführt. Sie ist eine international bekannte Akademikerin und Aktivistin, die 2003 als die Ehrw. Dhammananda Bhikkuni ordiniert wurde. Über die Zeremonie in Sri Lanka berichteten die internationalen Medien, doch in ihrem Heimatland rief sie Widerspruch hervor.²⁸

Buddhistische Frauen im Westen beteiligen sich aktiv an der Unterstützung buddhistischer Frauen in diesen Ländern. Karma Lekshe Tsomo ist die jetzige Vorsitzende der Sâkyadhîta, einer internationalen buddhistischen Frauenorganisation, die 1987 in Indien gegründet wurde. Eines der zahlreichen Ziele dieser Organisation ist es,

28 Habito, *op.cit.*, S. 100.

bei der Gründung buddhistischer Frauenorden, dort, wo es sie nicht gibt, zu helfen. So war das Sâkhyadhîta Treffen 1993 in Colombo die treibende Kraft, um hier das Anliegen der Bhikkhuni Ordination voranzutreiben.²⁹ Karma Lekshe Tsomo ist auch Vorsitzende der Yamyang Foundation, die die Ausbildung buddhistischer Frauen unterstützt. Führende Frauen in Asien und im Westen machen auch auf die Erfahrung und die Situation der weiblichen buddhistischen Laien in männlich dominierten asiatischen Gesellschaften aufmerksam. Androzentrische Vorurteile in buddhistischen Texten, die Frauen als Verführerinnen beschreiben und ihnen die Fähigkeit, Erleuchtung zu erlangen absprechen, führen zu vermindertem Selbstwertgefühl, welches sich unter Frauen leicht festsetzt.

In diesem Zusammenhang wird das Problem der unzähligen Prostituierten in Thailand und der Menschenhandel mit buddhistischen Mädchen aus Nepal gesehen. Die buddhistische Leitung in Asien muss sich dringend dieses Problems annehmen. Der Stellenwert der Frau muss sowohl in der Familie als auch in religiösen Institutionen und im öffentlichen Bereich anerkannt werden, um gesündere und, im Bezug auf das Geschlecht, ausgeglichene Strukturen und Haltungen in der buddhistischen Gesellschaft zu schaffen.

Bei Führern und Gläubigen gibt es in modernen buddhistischen Gesellschaften die Einstellung, dass der Buddhismus nicht in den Mauern der Tempel und Institutionen eingeschlossen sein sollte, sondern sich aktiv in das Ansprechen der Laien und soziale Belange einbringen müsste. Das bedeutet, eine bloße Erneuerung des alten hierarchischen und paternalistischen, monastischen Modells, kann keine Lösung der Krise sein. Vielmehr sollten Mönche wie auch Nonnen, nach dem Vorbild einiger Reformatoren, wie Nichiren, T'ai-hsu, Buddhadasa, Cheng-yen, Kusuma und Dhammananda, ausgebildet werden, um allen Laien die religiösen Traditionen zugänglich zu machen. Ein Problem ist, dass sogar Mönche (und Nonnen) gewöhnlich nicht mehr wissen, was sie selbst in limitierten

29 Ranjani de Silva, "Reclaiming the Robe: Reviving the Bhikkhuni Order in Sri Lanka," in Karma Lekshe Tsomo, Hsg., *Buddhist Women and Social Justice* (Albany: State University of N.Y Press, 2004), S. 134.

(liturgischen) Textbüchern von ihrer jeweiligen Tradition gelernt haben. Sie wissen kaum etwas über andere buddhistische Traditionen und die Geschichte des Buddhismus, und sie haben so gut wie keine Information über andere Religionen oder die philosophischen und gesellschaftlichen Quellen und Mittel der Modernität. Die in traditionellem und modernem Wissen besser ausgebildeten Mönche und Nonnen, wie auch die gebildeten Laien könnten die Führung in der spirituellen und moralischen Erziehung einer Gesellschaft übernehmen. Eine eher „frei schwebende“ Spiritualität unter jungen Menschen braucht die kreative Verbindung zu den buddhistischen Institutionen, die immer noch den Zugang zur Tradition wahren. Wenn dieses Problem ungelöst bleibt, wird der Buddhismus kaum mehr nennenswerten Einfluss auf die Jugend erreichen.

Eine weitere, entscheidende, Angelegenheit ist die Herstellung einer ausgeglicheneren Beziehung zwischen Mönchs- und Nonnenorden. Die Regeln, welche die Nonnen den Mönchen unterstellen, müssen im historischen Kontext, der nicht mehr zutrifft, gesehen werden. Wie auch andere klösterliche Regeln, müssen sie schöpferisch neu interpretiert werden. Sowohl Mönche als auch Nonnen müssen im kritischen Lesen der buddhistischen Texte ausgebildet werden. Für das Angehen und die Lösung der Probleme der buddhistischen Gesellschaften Südostasiens wird das Heranziehen der spirituellen und leitenden Kapazitäten von Frauen wie Männern ausschlaggebend sein.

2.5 Integrität und Wandel religiöser Tradition

In seiner tiefen Wirklichkeitsanalyse zeigt der Buddhismus, dass alles Veränderung ist (Anitya). Menschen suchen jedoch an dem festzuhalten, was sie begehren, da sie sich davon Stabilität und unveränderte Sicherheit erwarten, was unmöglich ist. Dieser Spalt wird als Leiden erfahren, oder besser: Frustration (Duhkha). Daher ist die Erkenntnis, dass alles endlich ist, die erste Einsicht der Weisheit.

Veränderung ist deshalb nichts Unerwünschtes, sondern die richtige Beurteilung der Dinge, wie sie sind. Die Frage der Integrität ei-

ner religiösen Tradition in buddhistischer Perspektive kann nicht auf die unveränderte Fortführung vergangener Strukturen und Ereignisse zielen. Integrität ist auf dem Wesentlichen begründet, was den Buddhismus zu dem macht, was er ist: den Dharma so darzustellen, dass er als das geeignete Mittel erfasst werden kann, um Unwissen, Gier und Hass zu überwinden und Weisheit, begleitet von Mitgefühl zu erlangen. Schon im frühen Buddhismus wurde die Lehre verschiedenen Bedingungen angepasst: die Dorfmönche hatten eine andere Berufung als die Waldmönche, die Laien hatten andere Aufgaben als die Mönche, etc. Aber alle hielten an den gleichen Grundlagen fest und übten ihren Glauben gemäß ihrer Rolle in der Gesellschaft aus. Was richtig war und was nicht, musste die Gemeinde und ihre Ratsversammlungen, die zusammenkamen, um den Dharma zu formulieren und auf die gegebenen Bedingungen passend anzuwenden, selbst erarbeiten.

2.5.1 Modernisierung

Aus unserer Analyse ergeben sich heute zwei grundlegende Herausforderungen: Modernisierung und Pluralisierung. Modernisierung hat mit dem technologischen Zeitalter zu tun und findet ihren Ausdruck in Ökonomisierung, Mobilität, Urbanisierung, Globalisierung und dem Faktor der Massenmedien. Der Lebensrhythmus in industrialisierten Gesellschaften unterscheidet sich grundlegend von der Vergangenheit. Erfahrungen rund um den Globus bestätigen, dass wir in eine Kultur der Events eingetreten sind, die durch die Massenmedien aufgewirbelt und verstärkt werden. Sie haben mit Personen zu tun, die man zu internationalen Stars macht (wie der Dalai Lama und der Papst), und das besonders zu wichtigen Zeitpunkten (wie dem Tod von Johannes Paul II, dem Tod von Lady Diana, dem siebzigsten Geburtstag des Dalai Lama), und auch mit Orten (heilige Pilgerstätten). Beide geben Anstoß zu neuen Wallfahrten, sowohl im religiösen als auch rein touristischen Zusammenhang. Oft lässt sich der religiöse Tourismus vom weltlichen nicht klar trennen, da jedes geographische Zentrum, jede Stätte, wie auch jedes zeitliche Ereignis unter Umständen zur Sinnquelle werden kann, je nach Interpre-

tation. Die internationalen Film- und Popstars sind Ikonen guten Lebens in Gesundheit und Schönheit, und das ist es, was die Leute suchen. Die Erwartungen sind hoch, werden aber in diesem Bereich nicht befriedigt. Der Buddhismus kann auf die Schönheit dieser Dinge zeigen, ohne an ihnen festzuhalten, er schätzt alles, weist aber darauf hin, wie die richtige Wahrnehmung auf die Vergänglichkeit in allem reagieren kann.

Der Buddhismus trägt nicht nur bei den klassischen Festen (besonders den Totengedenktagen), sondern auch bei solchen Ereignissen tatsächlich zu einer verstärkten Wahrnehmung des Individuums in der modernen Gesellschaft bei. Der Rhythmus der Arbeits- und Urlaubszeit ist für die moderne Lebenserfahrung so entscheidend, dass während der Festtagszeiten spezielle buddhistische Wallfahrten verbunden mit geistigem Training organisiert werden sollten. Einige buddhistische Institutionen bieten während der Festtage Familienaufenthalte an, um den Familien die Möglichkeit zu bieten, auf sinnvolle Weise zusammen Zeit zu verbringen und neue, kreative Wege im Umgang miteinander zu finden. Dies ist eine der Möglichkeiten, wie die buddhistischen Institutionen versuchen können, die Familie als Rückgrat der Tradition zu stärken.

2.5.2 Pluralisierung

Pluralisierung zeigt sich im Wettstreit verschiedener Lebensstile, der Begegnung von Religionen und der Vermischung früher getrennter Traditionen. Eine wichtige Reaktion auf diese Situation ist die Bewegung des interreligiösen Dialogs. Der Buddhismus hat sich schon immer mit dem interreligiösen Dialog befasst. Es gibt viele Schriftquellen, die die Debatten zwischen Anhängern des Buddhismus und Jüngern verschiedener Schulen indischen Denkens aufgezeichnet haben. Als der Buddhismus in andere Kulturen Asiens übertragen wurde, besonders in die chinesische, mussten die buddhistischen Konzepte in die dortige Sprache übersetzt werden. Dabei bedienten sich die Übersetzer bekannter taoistischer und konfuzianischer Begriffe zur Übertragung buddhistischer Schlüsselkonzepte. Erst einige Jahrhunderte später versuchten Buddhisten, ihre eigenen buddhisti-

schen Vorstellungen klar gegen Elemente der taoistischen und konfuzianischen Tradition abzugrenzen. Debatten zwischen Anhängern der drei verschiedenen Traditionen werden in Abhandlungen angesprochen, die die Standpunkte der drei Religionen zu bestimmten Themen miteinander vergleichen. Trotzdem hat der Buddhismus besonders in der Ausformung des Zen Buddhismus taoistische Elemente aufgenommen, und die Harmonie von Konfuzianismus, Taoismus und Buddhismus wurde hochgehalten und als ideale Lebensführung praktiziert.

Auf ähnliche Weise hat der Buddhismus Elemente der Shinto Tradition integriert, als er in Japan Fuß fasste. Die heimischen Shinto Gottheiten wurden als Beschützer des Dharma einbezogen, und man findet bis heute im buddhistischen Tempel einen kleinen Shinto Schrein und umgekehrt. In ähnlicher Form wurden auch Elemente der Bon Tradition bei der Bildung des tibetanischen Buddhismus integriert.

Schon im 7. Jahrhundert gab es in Ostpersien, Afghanistan und China auch Begegnungen mit dem Glauben der Muslime. Muslimische Gelehrte, wie z.B. Al Sharistani, haben im 12. Jahrhundert den Buddhismus mit großem Wohlwollen und Verständnis diskutiert. Ein buddhistisch-christlicher Dialog begann schon im 16. Jahrhundert sowohl in China als auch in Japan, als die Jesuiten-Missionare dort ankamen.³⁰

In den Theravada Ländern wie Sri Lanka geht der Buddhismus Hand in Hand mit der Verehrung der Hindu Gottheiten. Im 19. Jahrhundert hat man mit Erfolg christliche Elemente übernommen (Hymnen, Textbücher, Quellen, Katechismen, soziale Dienste, etc.), was aber ebenso wie die Verehrung der Hindu-Götter nicht als eine Vermischung der Traditionen empfunden wird. Im Buddhismus hat man das Einbeziehen von Elementen anderer Traditionen immer als „geschickte Mittel (Upāya)“ für die Verbreitung des Dharma gesehen, ohne sich Sorgen zu machen, dass diese Elemente der grundlegenden Wahrheit der Lehre Buddhas schaden könnten. Daher ist Synkretismus nichts Beunruhigendes für Buddhisten.

30 Siehe M. von Brück/Lai, *op. cit.*

Im zwanzigsten und einundzwanzigsten Jahrhundert hat sich der Buddhismus in den verschiedenen Teilen der Welt weiter ausgebreitet, und seine tiefere Begegnung mit den abrahamischen Traditionen ist ein wichtiger Faktor in der Gestaltung seiner zukünftigen Richtung, insbesondere, weil viele der Lehrer, die heute das Dharma verbreiten, einen jüdischen oder christlichen Hintergrund haben.³¹ Für Buddhisten besteht die Motivation für diesen jüngsten Dialog hauptsächlich in drei Überlegungen:

- Wohlwollen und Mitgefühl (Karuṇā) allen denkenden Wesen gegenüber zum Ausdruck zu bringen;
- Kommunismus und Materialismus auf einer gemeinsamen Ebene anzusprechen;
- Von anderen über soziales Engagement und die Praxis der Karuṇā in modernen Gesellschaften zu lernen.

Es ist eine vielfach bestätigte Erfahrungssache, dass Kontemplative verschiedener Religionen sich oft viel leichter miteinander verständigen können, als mit nicht kontemplativen Menschen der eigenen Tradition. Das zeigt, dass eine tiefere spirituelle Erfahrung den Geist von mentalen Grenzen und dem Festhängen an Wörtern und Ausdrücken befreit. Doch auch der Kontemplative muss sicher in seiner etablierten Tradition verankert sein, um Individualismus zu vermeiden. Der Buddhismus verfügt über Erfahrungsquellen, die es ermöglichen, das Verhältnis von individueller spiritueller Erfahrung und der Einbindung in eine Gemeinschaft Praktizierender zu verstehen, und das ist heute besonders wichtig.

Der Dialog wird die Identitäten nicht verwischen, sondern zu einer bewussten Annahme und Neugestaltung der traditionell ererbten Identitäten führen. Dialog bedeutet Austausch und wechselseitige Teilnahme auf allen Ebenen des Lebens: In gesellschaftlicher

31 Ein detaillierte Darstellung des christlich-buddhistischen Dialogs während der letzten zwei Jahrhunderte in unterschiedlichen Teilen der Welt ist enthalten in M. v. Brück, Wahlen Lai, *op.cit.* Noch detaillierter in der deutschen und französischen Ausgabe.

Beziehung, in der emotionalen Begegnung und in der intellektuellen Debatte. Das buddhistische Modell ist das des Kalyānamitra, des spirituellen Freundes und Wegbegleiters. Es ist wichtig, den Dialog von der Konferenzkultur herunterzubringen zu Basisaktivitäten. Religiöse Führer sollten ihre Leute bilden und dazu ermutigen, den Glauben auf kreative Weise mit den Nachbarn zu teilen. Und sie sollten Aktivitäten dieser Art vor denen beschützen, die Gesprächsbereite des Synkretismus und des Verrats der reinen Tradition bezichtigen. Koalitionen des Dialogs zwischen den Religionen sollten aufgebaut werden, und die religiösen Führer selbst sollten an vorderster Front ihre Anliegen öffentlich vermitteln. Beispiele von Buddhisten, die den Dialog praktizieren, sind der Dalai Lama und andere buddhistische Führer wie Thich Nhat Hanh, Sheng-yen und Dharma Meister Hsin Tao. Auch das Friedensgebet des verstorbenen Papstes 1986 in Assisi bleibt in Erinnerung.

Obwohl er für den Buddhismus nicht neu ist, hat der intrareligiöse Dialog in den letzten etwa fünfzig Jahren signifikant zugenommen. Und während die Mischung von Mahayana Praktiken eine Eigenheit des chinesischen Buddhismus ist, wobei man nicht selten eine Kombination von Reines Land, Zen und tibetanischen Praktiken innerhalb der Mauern eines Klosters findet, hat diese Eigenheit doch durch den Prozess der Globalisierung weite Verbreitung gefunden und bezieht nun die Theravada und japanische buddhistische Tradition mit ein. Zum Beispiel wurde ein Gottesdienst der japanischen Reines Land Schule in den USA, mit hauptsächlich älteren japanischen Teilnehmern, vollzogen von einem japanischen Mönch in wallender schwarzer Robe, mit einer liebenden Güte Meditation (Mettā) aus der Theravada Tradition, eingebettet in eine Form des Yoga, beendet. Der Mönch erklärte, er habe diese Form der Mettā Meditation kennen gelernt, als er in New York lebte, und sie hilfreich für seine Gemeindemitglieder in der Übung der Aufmerksamkeit gefunden. Man könnte unschwer noch viele weitere Beispiele für das Mischen von Praktiken von verschiedenen buddhistischen Traditionen finden.³²

32 Sumi Loundon, *op.cit.*, S. 214.

Man könnte fragen, ob die wirtschaftlichen und kulturellen Globalisierungsprozesse auch zu einer globalisierten Form des Buddhismus in Asien beitragen; vielleicht ist er schon da. In Dharamsala, dem Hauptsitz der tibetanischen Exilgemeinde in Indien, werden Vipassana Kurse und Yoga Seminare zusammen mit den Kursen und Praktiken der Mahayana und tibetanischen Tradition angeboten. Dort gibt es auch Internet Cafes. In ähnlicher Weise sind Meditationszentren in Thailand und Burma in Anlehnung an westliche Bedürfnisse gebaut. Asien, wie es westliche Studenten des Buddhismus besuchen, ist auf so vielerlei Weise westlich beeinflusst, dass es sich deutlich vom Asien von vor vierzig Jahren unterscheidet.

Der inter- und intrareligiöse Dialog helfen, eine Basis für gegenseitige Verständigung und Solidarität zu schaffen. Die Herausforderung in der heutigen globalisierten Welt jedoch ist, die Unterschiede lebendig zu erhalten, ohne dabei dem Fundamentalismus zu verfallen, und damit einen Beitrag zur Kultur der kreativen Analyse, der gesunden Kritik und des Widerspruchs zu leisten, ohne den Religionen keinen Erfolg haben können.

2.6 Abschließende Zusammenfassung: Von der Quelle zu den Mitteln

Der erste Teil dieser Arbeit stellte die zwei Aspekte der Krise als sowohl Gefahr wie auch Chance dar und erläuterte die historisch buddhistische Sicht der sieben Momente der Krise als den fortlaufenden Niedergang des Dharma. Danach unternahm sie den Versuch, die Bedeutung des Heiligen im Buddhismus zu analysieren. Wir haben gezeigt, dass die Lehre des Buddha eine Kritik an einem statischen oder exklusiven Begriff der Heiligkeit war, der keine dynamische persönliche Verwandlung in der Überwindung von Unwissen, Gier und Wut miteinschließt. Beispielhaft für diese Dynamik ist der heilige Bodhisattva, ein erleuchtetes Wesen, das selbstlos in der Erfüllung seiner/ihrer Gelübde handelt, um alle empfindenden Wesen von Unwissen und Leiden zu erretten.

Im nächsten Teil der Arbeit richteten wir unser Augenmerk auf Momente der Krise im Buddhismus, wie sie die Beziehung von Individuum, Gemeinschaft und Führung sowohl in Asien, als auch im Westen betreffen. Wir haben gezeigt, dass die verschiedenen Krisen der traditionellen monastischen Institutionen eine Chance für Mönche und Nonnen geboten haben, ihre Sendung zu überdenken, und sich mehr im sozialen Bereich zu engagieren. Die Krisen der Institutionen boten auch den Laien Chancen, mehr Verantwortung zu übernehmen und neue Formen der Gemeinden und der Leitung aufzubauen. Aber, wie die Abhandlung über die Jugend gezeigt hat, sind weder die traditionellen monastischen Institutionen noch die modernen Laienbewegungen in der Lage, die Jugendlichen in der Krise anzusprechen oder zu lenken. Und während die buddhistischen Laienbewegungen in Japan oder Taiwan den Frauen größeren Zugang zu religiöser Beteiligung und Führungspositionen eröffnet haben, kämpfen Frauen, besonders in den Theravada und tibetanischen Traditionen, immer noch mit den Problemen religiöser und kultureller Diskriminierung. Im letzten Teil haben wir uns den buddhistischen Antworten auf die Herausforderungen der Pluralisierung in der andauernden Begegnung und dem Dialog mit anderen religiösen Traditionen zugewandt.

Zum Schluss möchten wir fragen, ob es in der buddhistischen Erfahrung der Krise Erkenntnisse gibt, die anderen Religionen hilfreich sein, oder ihnen Ressourcen eröffnen können. Die momentane Situation der Welt ist durch dramatische Veränderungen in allen Aspekten des Lebens, sowohl auf individueller als auch auf Gemeindeebene, gekennzeichnet. Veränderung ist für den Buddhismus selbstverständlich, da nichts Zusammengesetztes permanent ist. Daher muss Veränderung weder begrüßt noch abgelehnt werden. Sie ist die grundlegendste Tatsache des Lebens. Die buddhistische Lehre der Vergänglichkeit beinhaltet, dass man Veränderung und die Auflösung bestimmter Formen des Wissens, der Praxis oder der Institution nicht fürchten soll. Der Buddhismus ist sehr anpassungsfähig; somit spielen heute Laien und besonders Frauen eine größere Rolle als in der Vergangenheit. Es ist wichtig, diese Entwicklung nicht als Verlust oder Verfall zu betrachten, sondern als Chance für Wachstum.