

01/2008

Transformierte

Buddhismen



Inhaltsverzeichnis

- 01 Inken Prohl und Katja Rakow:**
Transformationen buddhistisch inspirierter
Vorstellungen und Praktiken: Eine empirische
Studie im Raum Berlin
(25 Seiten, S. 3-27)
- 02 Johanna Lüdde:**
Die Akkulturation des Chan-Buddhismus
im Shaolin Tempel Deutschland
(26 Seiten, S. 28-53)
- 03 Jens Schlieter:**
Wer hat Angst vor dem Dalai Lama? Victor
und Victoria Trimondis Der Schatten des
Dalai Lama (1999) als spiritualistische
Verschwörungstheorie
(29 Seiten, S. 54-81)
- 04 Katja Rakow:**
Das Tibetische Totenbuch: Vom tibetischen
Ritualtext zum spirituellen Klassiker
(26 Seiten, S.82-107)
- 05 Sven Bretfeld:**
Buddhistische Laien, buddhistische Profis:
Individualisierung von Religiosität als Folge
einer Neuverteilung religiösen Wissens im
modernen Buddhismus Sri Lankas
(28 Seiten, S.108-135)
- 06 Rezension**
Bernstein, Andrew (2006): *Modern Passings.*
Death Rites, Politics, and Social Change in
Imperial Japan. (Tim Graf)
(7 Seiten, S. 136-142)

01/2008

**Transformierte
Buddhismen**

Erscheinungsdatum: 01.09.2008

Editorial

Die Beiträge der Zeitschrift befassen sich auf der Basis neuester Forschungsergebnisse sowohl mit historischen Prozessen als auch rezenten Entwicklungen in den verschiedenen Buddhismen. Dabei werden lokal spezifische wie auch transkulturelle Adaptions-, Transformations- und Innovationsprozesse in den Blick genommen. Der Fokus der Beiträge liegt auf Wandlungsprozessen in buddhistischen Vorstellungen, Rhetoriken, Praktiken und Ästhetiken, die durch historische und gesellschaftliche Veränderungen als auch durch den geographischen Transfer buddhistischer Ideen und Praktiken (z.B. zwischen Ost und West und umgekehrt) hervorgerufen wurden und werden.

Im Rahmen der Zeitschrift werden für das skizzierte Themenfeld relevante Publikationen besprochen.

Die Zeitschrift erscheint jährlich.

Herausgeber

Prof. Dr. Inken Prohl
Ruprecht-Karls- Universität Heidelberg
Katja Rakow, M.A.
Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg

Editorial Board

Prof. Dr. Sven Bretfeld
Ruhr-Universität Bochum
Prof. Dr. Karénina Kollmar-Paulenz
Universität Bern
Prof. Dr. Volkhard Krech
Ruhr-Universität Bochum
Prof. Dr. Hartmut Zinser
Freie Universität Berlin

Impressum

Prof. Dr. Inken Prohl
Katja Rakow, M.A.

Institut für Religionswissenschaft
Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg
Akademiestr. 4-8
69117 Heidelberg

Tel.: 06221/547622

inken.prohl@zegk.uni-heidelberg.de
katja.rakow@zegk.uni-heidelberg.de

<http://transformiertebuddhismen.uni-hd.de>

Die Quelle für den auf dem Cover zu sehenden Bildausschnitt stammt vom Autoren *ignat*, ist unter der *Creative Commons Attribution 2.5 License* veröffentlicht und unter folgender Adresse auffindbar:
<http://commons.wikimedia.org/wiki/Image:Jokhang15.JPG>



Inken Prohl und Katja Rakow

Transformationen buddhistisch inspirierter Vorstellungen und Praktiken: Eine empirische Studie im Raum Berlin

Abstract:

Unser Artikel präsentiert die Ergebnisse einer auf Fragebogen gestützten Erhebung zum Buddhismus in Berlin, die wir als Teil der Studie „Sinnsuche – Coping – Streben nach Wohlfühl. Transformationen buddhistisch inspirierter Vorstellungen und Praktiken in der deutschen Gegenwartsgesellschaft“ von Januar 2006 bis Juni 2006 durchgeführt haben. Als Grundlage für die Analyse der von uns erhobenen Daten werden zunächst unter dem Stichwort „postmoderne Spiritualitäten“ die Spezifika des gegenwärtigen religiösen Feldes, Überlegungen zu den analytischen Begriffen „Buddhismus“ und „Religion“ sowie die Parameter unserer Untersuchung vorgestellt. Im Anschluss daran legen wir die wichtigen Befunde unserer Studie vor: Das Herzstück der Beschäftigung westlicher Praktizierender bilden meditative Praktiken, wobei die Anliegen, die sie an die Praxis knüpfen, als religiös zu identifizieren sind. Die Beschäftigung mit dem Buddhismus hat in der Wahrnehmung der von uns Befragten zahlreiche Auswirkungen auf ihre Lebensgestaltung. Ästhetische Interventionen spielen in der Praxis des westlichen Buddhismus eine elementare Rolle, und schließlich ist im Segment der buddhistischen Praxis im Westen ein ausgeprägter Trend zur Privatisierung von Religion zu beobachten. Basierend auf den theoretischen Überlegungen und Schlussfolgerungen der Analyse unserer Ergebnisse plädieren wir in unserem Resümee für eine stärkere Berücksichtigung relationaler Aspekte in der religionswissenschaftlichen Forschung.

1. Religionen in Deutschland

Heidelberg ist berühmt für seinen traditionellen und stimmungsvollen Weihnachtsmarkt, dessen Stände sich entlang historischer Kirchen und Gebäude durch die Gassen der Altstadt erstrecken. Die Besucher erwartet ein breites Angebot an weihnachtlichen Leckereien, Geschenken und jahreszeitlichen Dekorationsartikeln. Im Jahr 2007 waren auf dem Markt nur mit Mühe Figuren von Weihnachtsmännern zu finden. Umso größer war die Auswahl an Statuen und Bildern asiatischer, insbesondere buddhistischer Provenienz. Ist aus dieser Beobachtung zu schließen, dass Deutschland dabei ist, sich von einem christlichen in ein buddhistisches Land zu verwandeln? Oder spiegeln Buddha-Statuen ebenso wie ihre Vorgänger, die Weihnachtsmänner, lediglich „volksreligiöse“ Bedürfnisse nach Vergnügen und Entspannung wider, die mit einer „eigentlichen“ Religion nichts zu tun haben? Schlagzeilen und Feuilletonbeiträge der letzten Dekaden changieren zwischen diesen beiden Positionen hin und her. Auf der einen Seite wird die



zunehmende Bedeutung des Buddhismus beschworen. Auf der anderen Seite werden die Popularität buddhistischer Accessoires und Praktiken als vorübergehende Mode des Lifestyles, „Buddhismus light“ oder Konsumismus abgetan. Im öffentlichen Diskurs dienen solche Zuschreibungen an den Buddhismus dazu, normative oder kritische Positionen über den generellen Zustand der Gesellschaft zu vertreten. Derartige Zuschreibungen haben allerdings kaum etwas mit der Bedeutung buddhistischer Vorstellungen und Praktiken in der sozialen Realität der gegenwärtigen deutschen Gesellschaft zu tun.

Über die Motivationen für die Beschäftigung mit buddhistischen Vorstellungen und Praktiken, über die Wünsche und Anliegen der Akteure und über die Art und Weise, wie sich ihre Beschäftigung mit dem Buddhismus gestaltet, liegen bislang kaum empirische Studien vor.¹ Ebenso wenig können empirisch fundierte Aussagen über die Dynamiken und Konsequenzen buddhistischer Rezeption und Praxis getroffen werden. Das Projekt „Sinnsuche – Coping – Streben nach Wohlfühl“² intendierte einen empirisch gesicherten Beitrag zu diesen Fragestellungen zu leisten. Einige der Ergebnisse werden im Folgenden dargestellt. Zuvor gilt es allerdings die Besonderheiten des religiösen Feldes Buddhismus in Deutschland zu klären, die für die empirische Erforschung zu berücksichtigen sind.

2. Die Erforschung religiös-pluralistischer Szenarien

Das religiöse Feld der Gegenwart befindet sich in einer Situation des Umbruchs. Die sinkenden Mitgliedszahlen der großen Volkskirchen, neue religiöse Bewegungen, New Age und Esoterik, die Begeisterung für asiatische Religionen, Strömungen mit lebensreformerischen Tendenzen, die Rede von Naturreligionen und Schamanismus und nicht zuletzt das *buzzword* der religiösen Szenerie – Spiritualität – sind nur einige der Stichworte, mit denen sich dieser Wandel umreißen lässt. Das sich wandelnde religiöse Feld, das wir unter dem Label „postmoderne Spiritualität“³ subsumieren, ist gekennzeichnet von Hybriden, Synkretismen und Innovationen. Klassische, exklusive Formen religiöser Zugehörigkeit werden durch neue soziale Organisationsformen wie die Vermittlung auf dem Markt, die Entstehung religiöser Netzwerke, offene Partizipationsstrukturen, multiple Zugehörigkeiten und bedarfsorientierte Nutzung religiöser Angebote ergänzt oder ersetzt (vgl. Zinser 1997, Knoblauch 2006, Hero 2008). Dieser Wandel vollzieht sich unter massivem Einfluss der Medien, des Internets und durchdringenden Prozessen ästhetischer Interventionen (vgl. Hoover 2006, Morgan 2007, Einstein 2008). Auf dem

¹ Zum Buddhismus im Westen vgl. für einen ersten Überblick die Sammelbände von Prebish und Tanaka 1998 und Prebish und Baumann 2002, Seager 1999 sowie Tweed 2006; zum Buddhismus in Deutschland vgl. Baumann 1999, Prohl 2002a, Kötter 2008. Eine quantitativ-empirische Erhebung zum Buddhismus in Nordamerika haben Coleman 1999 sowie Wuthnow und Cadge 2004 durchgeführt. Saalfrank 1997 hat in einer Studie zu westlichen Buddhisten in der tibetischen Linie der *Kagyupa* in Deutschland u.a. mit Fragebögen gearbeitet. Weitere empirische Arbeiten liegen von Bitter 1988, Numrich 1996, Waterhouse 1998 und Kay 2004 vor.

² Das Projekt „Sinnsuche – Coping – Streben nach Wohlfühl. Transformationen buddhistisch inspirierter Vorstellungen und Praktiken in der deutschen Gegenwartsgesellschaft“ wurde von Juni 2005 bis Mai 2007 zunächst am Institut für Religionswissenschaft an der Freien Universität Berlin und dann am gleichnamigen Institut der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg durchgeführt, siehe die Homepage unter: <http://www.zegk.uni-heidelberg.de/religionswissenschaft/forschung/buddhismus-deutschland/>.

³ Siehe dazu: Prohl, Inken: Nirvana und Schokoladeneis - Spiritualität in postmodernen Gesellschaften, in Vorbereitung.



Buchmarkt, auf dem Markt der Selbstfindungs- und Selbstoptimierungspraktiken, in den Medien und im Netz werden eine Fülle von Inhalten, Praktiken und Objekten angeboten, die mit religiösen Semantiken durchsetzt sind. Im Feld des Buddhismus handelt es sich dabei zum Beispiel um Einführungen in die buddhistische Lehre, Ratgeber zur Stressbewältigung durch Meditation, achtsamkeitsbasierte Therapien, Zen-Miniatur-Gärten oder die oben erwähnten Statuen und Bildnisse buddhistischer Provenienz. Inhalte, Praktiken und Güter im Feld des Buddhismus werden nicht mehr ausschließlich von buddhistischen Theologen und Institutionen angeboten. Im gesamten religiösen Feld scheinen vielmehr Sachbuchautoren, Journalisten, Werbefachleute und individuelle Anbieter, welche unterschiedlichste Anliegen verfolgen, die Rolle religiöser Intellektueller und Institutionen als Vermittler und Vertreiber religiösen Wissens verdrängt zu haben. Manche bedienen sich der performativen Kraft religiöser Semantiken, um ihre Produkte besser zu vermarkten, andere verbergen unter dem Mantel religiöser Inhalte normative Anliegen und wiederum andere verfolgen das Ziel der Belehrung und Mission. Auf den Punkt gebracht lautet die Erkenntnis aus diesen Beobachtungen: Aus dem Befund religiöser Semantiken darf nicht automatisch auf das Vorhandensein religiöser Praxis geschlossen werden. Religiöse Praktiken bestimmen wir als Handlungen, die geleitet sind von Vorstellungen über angenommene, außerhalb des Menschen stehende Instanzen, wie Götter, Geister, die Idee einer alles bestimmenden Ordnung oder alles durchwirkenden Kraft.⁴ Religiöse Vorstellungen werden stets von individuellen Akteuren getragen, seien es nun Produzenten oder Rezipienten religiöser Semantiken. Die aktuelle Religionsforschung richtet daher ihren Blick zunächst auf religiöse Akteure und nimmt weiter deren soziale Organisationsformen in den Blick. Auf das Feld des Buddhismus übertragen heißt das, dass nach den Vorstellungen der Akteure in Bezug auf den Buddhismus zu fragen ist und danach, ob und welche ihrer Handlungen von buddhistischen Vorstellungen geleitet sind sowie welche Konsequenzen sich daraus ergeben. Weiter ist zu untersuchen, wie diese Akteure organisiert sind. Das Angebot buddhistischer Statuen auf dem Heidelberger Weihnachtsmarkt heißt nicht, dass Heidelberg eine Hochburg von Buddhisten ist. Ebenso wenig darf aus dem breiten Angebot buddhistischer Accessoires in Einrichtungshäusern, Buchläden und im Netz geschlossen werden, dass diese lediglich als Embleme des Lifestyles konsumiert werden. Dass Buddhastatuen sowohl als religiöse Objekte als auch als reine Schmuckelemente gedeutet werden können, hat aktuell die Medienresonanz um das neu renovierte Leistungszentrum des FC Bayern gezeigt, der in Presseberichten kurzerhand in „FC Buddha“ umbenannt wurde.⁵ Buddhastatuen auf dem Dach und im Lounge-Bereich veranlassten den fränkischen Dekan Michael Wehrwein ein Kreuz an Trainer Jürgen Klinsmann zu schicken mit der Bitte, diesem ebenfalls einen Platz einzuräumen.⁶ Manager Uli Hoeneß wiederum betonte in Interviews, dass es sich lediglich um „Schmuckstücke“ handeln würde und Klinsmann erklärte, dass die „Buddhas keine tiefere Bedeutung“ hätten.⁷ Zu Fragen ist daher nach den Beziehungen der jeweiligen Akteure – ob nun Käufer einer Buddhastatue, Besucher eines Meditationskurses oder Mitglied eines buddhistischen

⁴ Siehe dazu Riesebrodt 2000, Lincoln 2003, Prohl 2006.

⁵ Siehe z.B. den Bericht „FC Buddha München“ auf <http://www.theology.de/skurriels/fcbuddhamuenchen.php>, [12.08.2008].

⁶ Vergleiche den Bericht mit dem Titel „Bayern München soll ein Kreuz aufstellen“ am 30.07.2008 auf <http://www.kath.net/detail.php?id=20478&&print=yes>, [12.08.2008].

⁷ Siehe den Artikel auf Spiegel-Online vom 31.07.2008 unter http://www.spiegel.de/sport/fussball/0,1518,5_69298,00.html, [12.08.2008].



Zentrums – zu buddhistischen Vorstellungen und Objekten und den Konsequenzen, die sich daraus ergeben, um nähere Aussagen über den Grad der „Buddhisierung“ des Westens treffen zu können.

3. Das buddhistische Feld

Ins Zentrum unserer Untersuchung haben wir nicht Schriften oder Institutionalisierungen, sondern einzelne, buddhistische Akteure gestellt. Doch, nach welchen Kriterien ist ein Akteur als buddhistisch einzustufen? Macht der Kauf einer Buddha-Statue oder die Lektüre von Schriften des Dalai Lamas jemanden zu einem Buddhisten? Ein mögliches Kriterium, jemanden als einen Buddhisten zu bezeichnen, besteht in der Zugehörigkeit zu einer buddhistischen Gruppe oder Organisation. Im Vorfeld der Untersuchung getätigte Beobachtungen haben allerdings gezeigt, dass sich längst nicht alle Mitglieder dieser Organisation als Buddhisten betrachten. Diese Feststellung wurde durch die Studie bestätigt: Von den von uns Befragten antworten nur 80 Prozent, dass sie sich selbst als Buddhist/Buddhistin beschreiben, während 9 Prozent diese Frage verneinen und 11 Prozent die Option „weiß nicht“ angeben.⁸ Lässt sich die Gruppe der zu Untersuchenden nicht über ihr Selbstverständnis als „Buddhisten“ oder „buddhistisch“ erschließen, so besteht eine weitere Möglichkeit darin, bestimmte Vorstellungen und Praktiken festzusetzen, die einen Akteur als buddhistisch ausweisen. Angesichts der Fülle unterschiedlichster Vorstellungen und Praktiken, die in Asien und im Westen als buddhistisch angesehen werden, verbietet sich jedoch auch diese Vorgehensweise. Wir schlagen daher den Begriff des buddhistischen Feldes vor. Dabei handelt es sich um ein dynamisches Feld verschiedener Vorstellungen und Praktiken, die zu einer bestimmten Zeit und an einem bestimmten Ort als buddhistisch angesehen werden. Die Zusammensetzung dieses Feldes ändert sich kontinuierlich. Stetig kommen neue Elemente hinzu, während ältere herausfallen. Die inhaltliche Beziehung der Elemente dieses Feldes ist durch Familienähnlichkeiten im Sinne Wittgensteins⁹ gekennzeichnet, so dass es sich nicht um eine völlig beliebige Zusammensetzung von Elementen handelt. Wichtig ist, dass dieses Feld in einer bestimmten Gesellschaft, wie im Fall unserer Untersuchung der deutschen Gegenwartsgesellschaft, in der Regel als buddhistisch anerkannt ist. Hierzu gehören in der gegenwärtigen deutschen Gesellschaft der Bezug auf eine oder mehrere buddhistische Traditionen Asiens, die Ausübung der als „Meditation“ verstandenen Praxis des stillen Sitzens, die Beschäftigung mit buddhistischen Lehren sowie eine mehr oder weniger stark ausgeprägte Affinität zu den Objekten des materiellen Buddhismus. Diejenigen Akteure, auf die diese Merkmale zutreffen, verstehen wir, unabhängig von ihrer Selbstzuschreibung, als buddhistisch, wobei zunächst die Frage offen bleiben soll, ob sie präzise auch als religiöse Akteure zu bezeichnen sind. Die Kriterien, nach denen bei unserem Ansatz über die Bestimmung als „religiös“ oder „buddhistisch“ entschieden wird, basieren nicht auf feststehenden Größen, sondern auf relationalen Zuschreibungen. In unserer Schlussbemerkung werden wir auf die Bedeutung dieser Vorgehensweise für eine relational arbeitende Religionswissenschaft zurückkommen.

⁸ Bei allen angegebenen Prozentzahlen handelt es sich um gerundete Zahlen.

⁹ Wir verwenden das Konzept der Familienähnlichkeiten in Anlehnung an die Ausführungen Ludwig Wittgensteins 2003. Vgl. dazu die Diskussion des Konzeptes für den Religionsbegriff in McCutcheon 2007: 59-64.



4. Parameter der Datenerhebung zur Studie „Buddhismus in Berlin“

Den oben genannten Kennzeichen der gegenwärtigen, religiösen Szenerie Deutschlands, des buddhistischen Feldes sowie der Zentralität der Akteure Rechnung tragend, haben wir uns für einen multimethodischen Zugang zu unserem Themenfeld entschieden. Um Daten über Einstellungen, Anliegen und Motivationen buddhistischer Akteure zu gewinnen, wurden auf der Basis der Feststellungen, die sich anhand der vorliegenden Fachliteratur treffen lassen, teilnehmende Beobachtungen bei drei ausgewählten, buddhistischen Gruppierungen, Interviews und eine auf Fragebögen gestützte, schriftliche Umfrage durchgeführt.¹⁰ Da das Feld buddhistischer Akteure offen ist, können Angaben über die Zahl der Buddhisten in Deutschland nur angenommen werden.¹¹ Basierend auf einer Schätzung der Deutschen Buddhistischen Union gibt der Religionswissenschaftliche Informationsdienst (Remid) die Zahl deutscher Buddhisten mit 130.000 an.¹² Das Fehlen verlässlicher Daten über die absolute Zahl deutscher Buddhisten verbietet die Durchführung repräsentativer Studien, da die Ausgangsmenge deutscher Buddhisten nicht zur Verfügung steht. Aus diesem Grund haben wir eine willkürliche Stichprobe quer durch die verschiedenen, buddhistischen Schulen und sozialen Organisationsformen im buddhistischen Feld am Beispiel Berlin durchgeführt.¹³ Besonders im Bereich des Buddhismus lassen sich außerhalb strukturierter Organisationen viele Angebote beobachten, die keine feste Mitgliedschaft erfordern (vgl. Kötter 2008: 162). Um die Bandbreite der sozialen Organisationsformen und Praxismuster buddhistischer Akteure in den Blick zu bekommen, wurde ein breit gestreutes Sample mit dem Fokus auf Berlin untersucht. Dazu haben wir zunächst eine Bestandsaufnahme buddhistischer Organisationen, Gruppierungen und Praxiszentren¹⁴ in Berlin vorgenommen: Im Jahr 2006 ließen sich in Berlin 50 buddhistische Gruppierungen ausfindig machen.¹⁵ Mit unseren Frage-

¹⁰ Unsere Studie beschränkt sich auf die Untersuchung westlicher Akteure im buddhistischen Feld, die in der Fachliteratur häufig als „konvertierte Buddhisten“ bezeichnet werden. Der Begriff der Konversion impliziert jedoch einige Annahmen, die unseres Erachtens auf das gegenwartsreligiöse Feld des Buddhismus nicht zutreffen und daher verzichten wir auf diese Charakterisierung. Zur Unterscheidung zwischen „konvertierten Buddhisten“ und „Buddhisten asiatischer Herkunft“ vgl. Numrich 2006.

¹¹ Quantitative Daten für Deutschland liefern Baumann 1995 und Saalfrank 1997; internationale Vergleichszahlen finden sich bei Coleman 1999; 2001 sowie Wuthnow und Cadge 2004.

¹² Laut Remid ist die Zahl damit seit 2003 um 30.000 gestiegen; siehe die URL: http://www.remid.de/remid_info_zahlen.htm [22.05.2008]. Es ist davon auszugehen, dass sich diese Zahl auf Akteure mit einem buddhistischen Selbstverständnis und Zugehörigkeit zu einer buddhistischen Organisation bezieht.

¹³ Die Ergebnisse unserer Recherche spiegeln somit die religiöse Situation in Berlin, welche durch den besonderen Faktor der Urbanität geprägt ist, vgl. dazu Hero 2008: 171.

¹⁴ Die sozialen Organisationsformen des Buddhismus in Deutschland sind vielfältig; sie reichen von Untergruppen internationaler Organisationen über Vereine bis hin zu privat organisierten Gruppen. Als Oberbegriff für diese Formen verwenden wir die Begriffe „buddhistische Gruppierungen“ und „Praxiszentren“.

¹⁵ Die Gruppen lassen sich wie folgt unterteilen: (a) fünf Organisationen und Gruppen, die sich nicht einer einzelnen buddhistischen Schulrichtung verpflichtet fühlen, sondern für alle Richtungen offen sind bzw. als Dachorganisationen fungieren, wie z.B. die Buddhistische Gesellschaft Berlin oder die Buddhistische Akademie; (b) sieben Zentren und Gruppen in der *Theravāda*-Tradition (davon zwei thailändische buddhistische Tempel, die vorrangig von thailändischen Immigranten besucht werden); (c) 21 Zentren und Gruppen in der Tradition des *Mahāyāna*-Buddhismus (einschließlich zahlreicher Zen-buddhistischer



bögen und der Bitte um Kooperation haben wir uns an diese Praxiszentren gewandt. Um auch Akteure zu erfassen, die keiner festen Institution oder Gruppe nahe stehen, jedoch nach unserer Definition im buddhistischen Feld zu verorten sind, haben wir die Fragebögen auch auf größeren Veranstaltungen ausgeteilt, wie Vortragsabenden bei der Buddhistischen Akademie Berlin, der Vesakhfeier in der Kulturbrauerei Berlin und bei zwei einschlägigen Berliner Buchhandlungen. Zwischen Januar 2006 und Juni 2006 wurden 407 Fragebögen ausgeteilt; der Rücklauf betrug 224 Stück, was einer Rücklaufquote von 55 Prozent entspricht.¹⁶ Den Fragebögen lag ein Anschreiben bei, in denen die Vorgehensweise und die Anliegen der Studie erklärt wurden. Von den 50 in Berlin ausfindig gemachten Gruppierungen haben sich die Besucher von 19 Praxiszentren an der Fragebogenaktion beteiligt. Einen Rücklauf haben wir auch von den anderen Stellen, an denen wir die Fragebögen verteilt haben, erhalten.¹⁷ Auf die Ergebnisse der bereits vorliegenden Untersuchungen zum Buddhismus im Westen zurückgreifend, präsentieren die folgenden Abschnitte die Ergebnisse der Fragebogenerhebung. Weitere Ergebnisse der Studie befinden sich auf der Projekt-Homepage¹⁸ und werden in einem Aufsatz in dieser Ausgabe von Katja Rakow vorgestellt.¹⁹

5. Die Zusammensetzung des Samples

Von den 224 Befragten waren 48 Prozent Männer und 52 Frauen. Während der Anteil von Frauen unter den Interessenten und Rezipienten von Lehren und Praktiken im Bereich postmoderner Spiritualitäten nach unserer Beobachtung in einschlägigen Buchhandlungen und Praxiszentren wesentlich höher ist, entspricht der schwach ausgeprägte Überhang an weiblichen Befragten in unserer Umfrage ungefähr der Geschlechterverteilung, die wir an den von uns beobachteten Orten der Praxis vorgefunden haben. In der Gruppe der buddhistischen Akteure, die regelmäßig praktizieren, hält sich der Anteil von Männern und Frauen die Waage.

Die Altersgruppe der Vierzigjährigen (40-49) stellt mit 39 Prozent die größte Gruppe unter den Befragten dar. Auf die Gruppe der Dreißigjährigen entfallen 25 Prozent, während lediglich 12 Prozent der Befragten unter Dreißig und insgesamt 25 Prozent älter als neunundvierzig Jahre sind (Abb. 1).

Gruppen und Gruppen ethnischer Buddhisten aus China/Taiwan, Korea und Vietnam) sowie (d) 17 Zentren und Gruppen in der Tradition des tibetischen Buddhismus.

¹⁶ An der Umfrage beteiligt haben sich neun Gruppen aus der tibetisch-buddhistischen Tradition (*Vajrayāna*), acht Gruppierungen aus der *Mahāyāna*-Tradition und zwei Gruppen aus dem Bereich *Theravāda*.

¹⁷ Dazu zählten die Fragebögen, die wir auf Veranstaltungen der Buddhistischen Akademie Berlin und der Vesakhfeier verteilt hatten sowie die Fragebögen, die wir in zwei Berliner Buchhandlungen mit einem breiten Angebot an buddhistischer Literatur ausgelegt hatten.

¹⁸ Siehe <http://www.zegk.uni-heidelberg.de/religionswissenschaft/forschung/buddhismus-deutschland/>.

¹⁹ Zudem werden im Rahmen des Dissertationsprojektes von Katja Rakow die Daten der qualitativen Forschung bei einer buddhistischen Gruppe in der tibetischen Tradition im Hinblick auf Transformations- und Adaptionsprozesse analysiert.

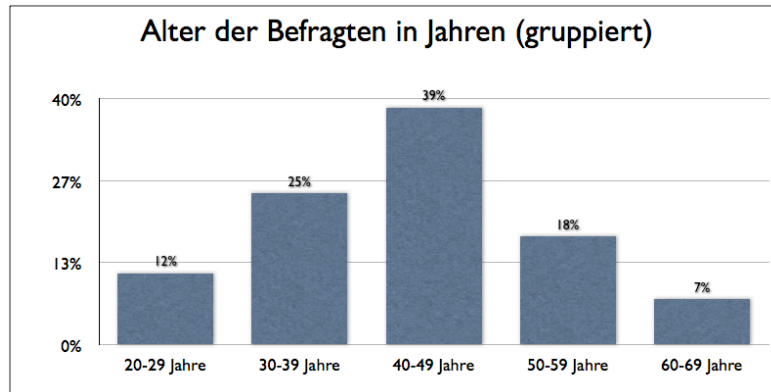


Abb. 1

Dieses Ergebnis stimmt mit der von uns in den Praxiszentren beobachteten Altersverteilung überein und ist als ein Indiz dafür zu werten, dass sich die Mehrheit der buddhistischen Praktizierenden in ihrer Lebensmitte befindet. Zum einen führen wir diesen Umstand darauf zurück, dass die Beschäftigung mit dem Buddhismus bevorzugt zu einem Zeitpunkt einsetzt, in dem die Phase der Berufsausbildung und Karrierearbeit sowie der Familiengründung abgeschlossen ist, so dass Freiräume für die Beschäftigung mit sich selbst entstehen. Zum anderen vermuten wir, dass diese Altersverteilung darauf zurückzuführen ist, dass häufig genannte Anliegen an die buddhistische Praxis wie „dem Leben einen Sinn geben“, „Krisenbewältigung“ und „Stressabbau“ in dieser Lebensphase signifikant zunehmen. Die Tatsache, dass die Altersgruppe der über 50jährigen weniger stark vertreten ist, führen wir darauf zurück, dass sich buddhistische Zentren erst in den letzten zwei bis drei Dekaden stark verbreitet haben²⁰, so dass erst ab diesem Zeitpunkt eine kontinuierliche und organisierte Beschäftigung mit dem Buddhismus möglich wurde. Gesicherte Aussagen über den Zusammenhang zwischen Alter und buddhistischer Praxis werden allerdings erst in Langzeitstudien möglich sein. Ebenfalls nur mit Einschränkungen können die erhobenen Daten über die Dauer der Beschäftigung mit dem Buddhismus interpretiert werden, da diese ebenfalls vom Angebot abhängig ist.

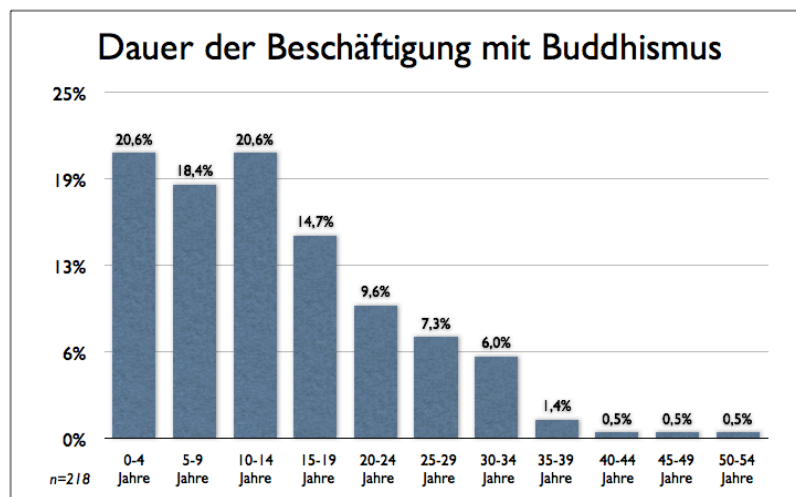


Abb. 2

²⁰ Siehe Baumann 1995.

Die Antworten auf die Frage nach der Dauer der Beschäftigung haben ein Spektrum von 0 bis 54 Jahre ergeben, wobei jeweils ein Fünftel der Befragten 0-4, 5-9 und 10-14 Jahre angibt (Abb. 2). Dieser Befund lässt sich nicht eindeutig interpretieren. Er spricht zum einen dafür, dass zumindest ein Teil der Befragten sich über einen längeren Zeitraum mit dem Buddhismus beschäftigt hat. Dass der Anteil derjenigen, die sich längere Zeit mit dem Buddhismus befassen, nicht kontinuierlich ansteigt, kann zum einen darauf zurückzuführen sein, dass die Möglichkeiten zur Ausübung buddhistischer Praxis erst in den letzten zwei Dekaden stark zugenommen haben.²¹ Zum anderen kann der Befund auch dafür sprechen, dass die Fluktuation im Bereich des Buddhismus ebenso wie in anderen Segmenten der postmodernen Spiritualität hoch ist. Berücksichtigt werden muss bei der Interpretation dieser Daten allerdings auch, dass sich die Befragten über die von ihnen genannten Zeiträume dem Buddhismus unterschiedlich intensiv gewidmet haben. Wie unsere qualitativ erhobenen Daten zeigen, werten einige den Besuch einer Vortragsveranstaltung oder die Lektüre einer Schrift über den Buddhismus als Beginn ihrer Beschäftigung, während andere eher den kontinuierlichen Besuch buddhistischer Zentren oder die Ausübung buddhistischer Praxis darunter zählen.

Die Herkunft der Studienteilnehmer nach Bundesland entspricht der Herkunft nach Bundesland der Bewohner von Berlin. 77 Prozent der Befragten haben Abitur und fast die Hälfte der Befragten verfügen über ein abgeschlossenes Hochschulstudium (Abb. 3 und Abb. 4).

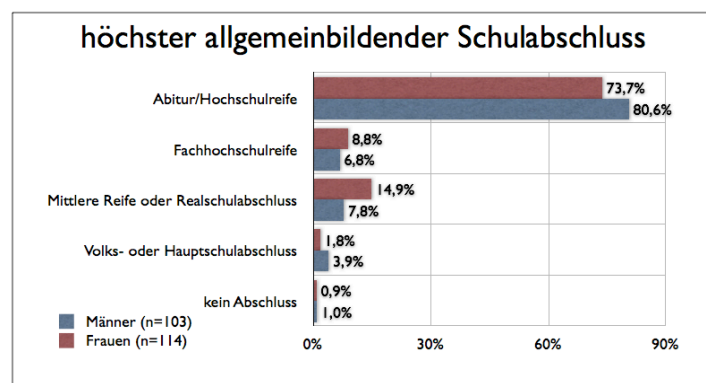


Abb. 3

Diese Angaben liefern ein Indiz für die häufig geäußerte Annahme, dass unter den Praktizierenden des Buddhismus im Westen der Anteil von Akademikern überdurchschnittlich hoch vertreten ist.²² Offenbar sind buddhistische Vorstellungen und Praktiken für Menschen mit einem hohen Ausbildungsgrad besonders attraktiv.²³

²¹ Die kartographischen Verzeichnisse buddhistischer Gemeinschaften und Organisationen bei Martin Baumann 1995: 426-429 zeigen diese Entwicklung für Deutschland über mehrere Jahre.

²² Der Anteil Absolventen von Allgemeinbildenden Schulen mit Fachhochschul- und allgemeiner Hochschulreife (einschließlich der beruflichen Schulen) lag in Deutschland im Jahr 2006 bei 43,5 Prozent (Autorengruppe Bildungsberichterstattung 2008: 269). Im Jahr 2005 hatten insgesamt 25 Prozent der Bevölkerung in Deutschland (25 bis 64 Jahre) einen Bildungsabschluss im Tertiärbereich (Hoch- und Fachhochschule, Promotion) (siehe Portal für Grund und Strukturdaten „Zur Bildung in Deutschland“, im Bereich „9. Internationaler Vergleich“, Tabelle 9.3.2 unter: <http://gus.his.de/guswww/tabauswahl.html>, [24.06.2008]).

²³ Zu diesem Ergebnis kommt auch Coleman 1999: 94.

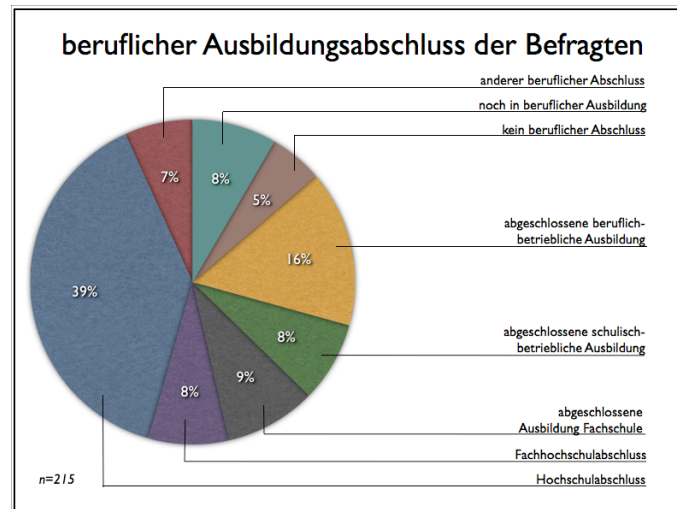


Abb. 4

Mehr als die Hälfte der von uns Befragten geben an, ledig zu sein; 22 Prozent sind verheiratet und 19 Prozent geschieden bzw. getrennt lebend. Nur 33 Prozent haben Kinder, womit Eltern unter den Praktizierenden des Buddhismus in Deutschland unterdurchschnittlich vertreten sind.²⁴ Mehr als zwei Drittel der Befragten geben an, über ein Nettoeinkommen von unter 2000 Euro zu verfügen. Umgerechnet auf den Anteil derjenigen unter den Befragten, die als höchsten Schulabschluss die Fachhochschulreife oder Abitur haben, lässt sich ablesen, dass die von uns befragten Akteure des Buddhismus über ein durchschnittliches Einkommen verfügen.²⁵

Ihren religiösen Sozialisationshintergrund geben 26 Prozent als römisch-katholisch und 51 Prozent als evangelisch an. 22 Prozent führen an, keinen religiösen Sozialisationshintergrund zu haben. Dieses Ergebnis zeigt, dass im Falle der Befragten eine spezifische religiöse bzw. nicht-religiöse Sozialisation keine Beziehung zur Hinwendung zum Buddhismus aufweist, spiegelt doch diese Verteilung die religiöse Zugehörigkeit bzw. Nicht-Zugehörigkeit in Berlin.²⁶

6. Buddhismus – Zugänge, Arten der Beschäftigung, Zugehörigkeit

Wird man in eine Religion „hineingeboren“ wie es zum Beispiel über weite Strecken bei den Volkskirchen in Deutschland der Fall war, wird religiöses Wissen innerhalb der Familie und der religiösen Institution, welcher die Eltern angehören, vermittelt. Im Zuge der Prozesse religiöser Pluralisierung, Medialisierung und Globalisierung muss religiöses Interesse zunächst geweckt werden und religiöses Wissen vermittelt sich zunehmend auf anderen Wegen: Wir haben gefragt, wie das Interesse am Buddhismus ge-

²⁴ Vgl. dazu die Angaben im *Monitor Familiendemographie* (BMFSFJ 2005: 4-5).

²⁵ Das Median-Äquivalenzeinkommen pro Monat für ausgewählte Bevölkerungsgruppen 2004 liegt im Bereich „höchster Schulabschluss Abitur/Fachhochschulreife“ bei 1704 € (Statistisches Bundesamt 2007: 556).

²⁶ Das Statistische Jahrbuch Berlin 2007 spricht von einer Mitgliedzahl von 732.890 der evangelischen Kirche und 321.445 der römisch-katholischen Kirche für das Jahr 2006 (Amt für Statistik Berlin-Brandenburg 2007: 150).

weckt wurde, wobei Mehrfachantworten möglich waren. Mit 57 Prozent wurde am häufigsten die Antwort „Freunde/Bekannte“ angekreuzt. Diese Antwort ist dicht gefolgt von „Literatur“ (55 Prozent) und in einigem Abstand folgen „Entspannungstechniken (Meditation, Yoga)“²⁷ mit 24 Prozent als Zugang. Weitere Antworten lauten „Vorträge“ (20 Prozent), „Reisen“ (16 Prozent) und „Kampfkünste“ (Kung Fu, Karate o.ä.) (10 Prozent). Der Befund, dass Freunde und Literatur den häufigsten Zugang zum Buddhismus darstellen, korrespondiert mit den Ergebnissen der Studien von Saalfrank (1997) und Coleman (1999, 2001). Der Befund macht deutlich, dass trotz des massiven Angebots an Literatur und dem Einfluss der Medien soziale Beziehungen und Netzwerke eine wichtige Rolle bei der religiösen Orientierung spielen. Auch die mehrheitlich als „Entspannungstechnik“ bzw. als „Meditation“ rezipierte, buddhistische Praxis hat beim Zugang zum Buddhismus, wie unser Befund zeigt, eine große Bedeutung.

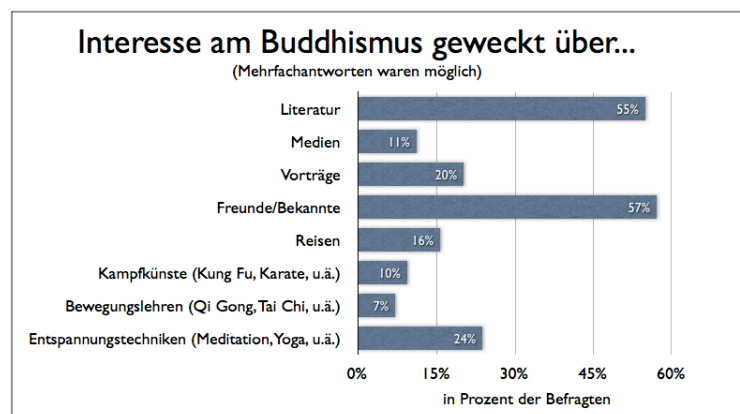


Abb. 5

Wie gestaltet sich bei den von uns Befragten ihre persönliche, praktische Beschäftigung mit dem Buddhismus? Unsere Studie bestätigt die häufig geäußerte Annahme, dass das Herzstück der Beschäftigung mit dem Buddhismus im Westen aus der Ausübung von Meditationspraktiken besteht (Coleman 1999: 97, Seager 1999: 5-8, Tweed 2006: 164). 62 Prozent der von uns Befragten geben an, täglich Meditationspraktiken durchzuführen; 30 Prozent sagen, dass sie mehrmals pro Woche meditieren und 6 Prozent meditieren mehrmals monatlich (Abb. 6). Alle weiteren von uns abgefragten Praktiken sind gegenüber der Meditation nur zweitrangig. Was die Häufigkeit der Praxis betrifft, so steht an zweiter Stelle mit der Angabe von 40 Prozent mehrmals pro Woche und 28 Prozent mehrmals monatlich die Lektüre von Literatur zum Buddhismus. Die Lektüre zum Buddhismus findet häufiger statt als das Studium buddhistischer Lehren, das von 27 Prozent mehrmals pro Woche und 37 Prozent mehrmals im Monat durchgeführt wird (Abb. 7). Dieses Ergebnis werten wir als Indiz dafür, dass das Interesse der Praktizierenden sich stärker auf die Bedeutung buddhistischer Praxis für den Alltag und die Lebensführung richtet, die in allgemeinen Schriften über den Buddhismus thematisiert werden, als auf die dogmatischen Aspekte buddhistischer Lehren, wie sie in Schriften zu den Lehren des Buddhismus vermittelt werden.²⁸

²⁷ Da wir in unserer Vorstudie festgestellt haben, dass die Befragten die Bezeichnung „Entspannungstechniken“ als Oberbegriff für Meditation, Yoga o.ä. verwenden, haben wir diesen Begriff für unsere Befragung gewählt.

²⁸ Diese Beobachtungen knüpfen an Analysen über die Literatur im Bereich von Esoterik und Selbsthilfe an. Siehe dazu Lee 2007.



Weitere wichtige Praktiken bestehen aus der Teilnahme an Ritualen und Festen. Von den Befragten geben 16 Prozent an, täglich an buddhistischen Ritualen teilzunehmen; 27 bzw. 21 Prozent machen dies mehrmals pro Woche bzw. pro Monat, während 19 Prozent lediglich mehrmals im Jahr Rituale praktizieren (Abb. 6). Rituale betrachten wir als einen Ausdruck der Identität und Kontinuität religiöser Gemeinschaften. Im rituellen Handeln drückt sich das Heilsinteresse religiöser Akteure in kollektiver Form aus und zugleich vollzieht sich eine sinnlich-performative Bekräftigung des Glaubens an außerhalb des Menschen stehende Instanzen, die als wohltätig und religiöse Kräfte spendend, aufgefasst werden.²⁹ Im Fall des Buddhismus handelt es sich dabei um den Buddha-Dharma sowie die ihm zugeschriebene Kraft oder Wahrheit. Unter diesen Gesichtspunkten betrachtet, ist es nicht verwunderlich, dass nur ein Fünftel bzw. weniger als die Hälfte der Befragten diesen Dimensionen der Praxis täglich bzw. mehrmals wöchentlich Zeit und Aufmerksamkeit widmet.

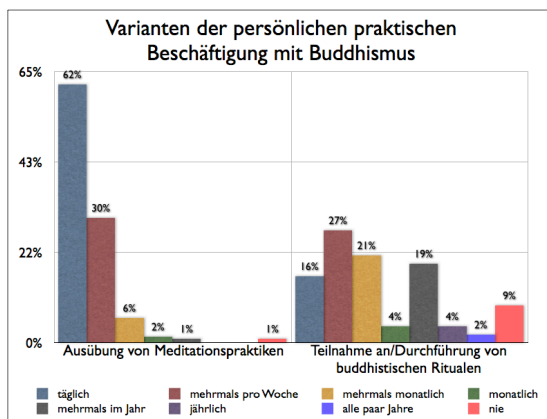


Abb. 6

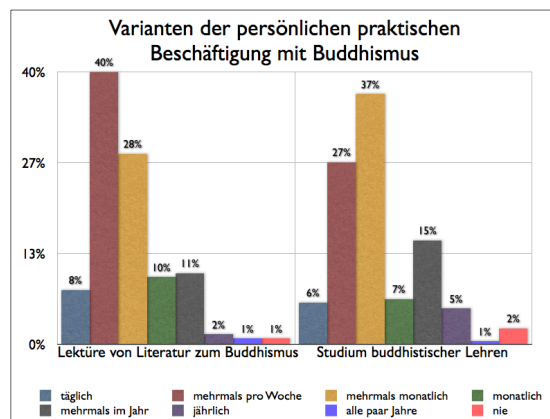


Abb. 7

Wir sehen in diesem Ergebnis unsere Vermutung bestätigt, dass die Bedeutung kollektiver, religiöser Praxis, mit der an die Heilmacht außerhalb des Menschen stehender Instanzen appelliert wird, für die Akteure buddhistischer Praxis im Westen abnimmt. Dieser Trend ist auch in anderen Bereichen postmoderner Spiritualitäten zu beobachten. Um diese Thesen in Bezug auf den Buddhismus im Westen zu erhärten, sind weitere Studien zum Selbstverständnis rituellen Handelns in buddhistischen Gruppierungen notwendig. Zu beachten ist hierbei, dass dem rituellen Handeln oder präziser ausgedrückt, dem, was die Akteure darunter verstehen und wie es in ihre Praxis eingebunden wird, in unterschiedlichen Richtungen buddhistischer Gruppierungen im Westen, zum Teil sehr unterschiedliche Bedeutungen und Wertungen zugeschrieben werden. In Zen-buddhistischen Gruppierungen sind beispielsweise aufgrund der Eigenbeschreibung als ikonoklastische und anti-ritualistische Richtung des Buddhismus (vgl. Faure 1991) ausgeprägte Vorbehalte gegenüber Ritualen und Zeremonien zu beobachten, obschon zu fragen wäre, ob es sich nicht bei entsprechender Zuschreibung an das *zazen* (schweigendes Verharren in der Lotusposition, meist als „Meditation“ verstanden) selbst um ein Ritual handelt (vgl. Prohl 2004). Diese Vorbehalte sind in westlichen Spielarten des tibetischen Buddhismus weniger stark ausgeprägt. Schließlich sind für die Präzisierung der Thesen zur Bedeutung von Ritualen in postmodernen Spiritualitäten weitere Studien über die Interdependenzen zwischen dem wissenschaftlich generierten Konstrukt „Ritu-

²⁹ Diese Feststellung rekurriert auf Überlegungen von Martin Riesebrodt 2007 zum Begriff der Religion

al“, den Zuschreibungen religiöser Akteure und der gelebten Religion notwendig.³⁰ Über die Hälfte unseres Samples gibt an, mehrmals im Jahr bzw. jährlich an buddhistischen Festen teilzunehmen, während 16 Prozent „alle paar Jahre“ und 14 Prozent „nie“ angeben. Feste als Ort und Ausdruck kollektiven Vergnügens und der Rekreation spielen für einen nicht unerheblichen Teil der von uns befragten, buddhistischen Praktizierenden keine Rolle. Zusammen mit der Haltung gegenüber Ritualen spiegelt dieses Ergebnis den Prozess der Privatisierung von Religion. Mit Privatisierung von Religion meinen wir den im gegenwärtigen, religiösen Feld postmoderner Gesellschaften zu beobachtenden Trend vor allem Belange, welche das „Regime des Selbst“ (Rose 1996) in der Moderne dem Einzelnen auferlegt, mit Hilfe religiöser Vorstellungen und Praktiken zu balancieren, wobei kollektive Anliegen immer mehr an Bedeutung abnehmen (vgl. Carrette and King 2005). Die zurückgehende Bedeutung gemeinschaftlicher, religiöser Handlungen zugunsten individueller Praxis spiegelt auch strukturell diese Fokussierung auf das vermeintlich individuelle, religiös autonome Selbst.

Schließlich haben wir nach der Häufigkeit der Teilnahme an Vorträgen, Workshops und Seminaren sowie Retreats und Sesshins gefragt. Vorträge besuchen 25 Prozent mehrmals monatlich und 38 Prozent mehrmals im Jahr. Diese Häufigkeiten spiegeln nach unserer Ansicht einen gewissen anti-intellektualistischen, praxisorientierten Trend der westlichen Praktizierenden des Buddhismus. Dieser Trend wird von der Häufigkeit, mit der die Befragten angeben, Workshops, Seminare, Retreats und Sesshins zu besuchen, bestätigt. 44 Prozent bzw. 47 Prozent geben an, mehrmals im Jahr solche Veranstaltungen zu besuchen, die nach unserer Beobachtung dadurch gekennzeichnet sind, dass sich Belehrungen und praxisorientierte Übungen abwechseln. Bei Retreats und Sesshins liegt der Fokus gänzlich auf der gemeinsamen Praxis von Meditations-, Achtsamkeits-, Atem- oder Visualisierungsübungen.

Insgesamt bestätigen die von den Befragten angegebenen Häufigkeiten der konkreten Formen ihrer buddhistischen Praxis die vorherrschende Bedeutung, die sie der buddhistischen Praxis gegenüber intellektuellen Formen der Auseinandersetzung beimessen. Diese Annahme wird durch die Antworten auf unsere Frage nach der Wichtigkeit von Meditation, Ritualen, Ethik und Geschichte des Buddhismus untermauert. Die überwiegende Mehrheit unseres Samples bezeichnet die Meditation als „sehr wichtig“ beziehungsweise „wichtig“ (97 Prozent), während nur 54 Prozent die Bedeutung von Ritualen für „sehr wichtig“/„wichtig“ hält. Die Geschichte des Buddhismus betrachten 34 Prozent als „sehr wichtig“/„wichtig“, während nur 15 Prozent der Befragten die verschiedenen, kulturellen Ausprägungen des Buddhismus für „sehr wichtig“/„wichtig“ erachten (Abb. 8). Dass nur ein Drittel der Geschichte des Buddhismus größere Bedeutung einräumt, werten wir als ein weiteres Indiz für die Transformation buddhistischen Lernens und Praktizierens in eine private Angelegenheit, bei der die Mechanismen kollektiven Erinnerens gegenüber dem Streben nach Verwirklichung individueller Anliegen zurücktreten.

³⁰ Mit diesen Fragestellungen befasst sich unter anderem der SFB Ritualdynamik der Universität Heidelberg, siehe <http://www.ritualdynamik.de/>.

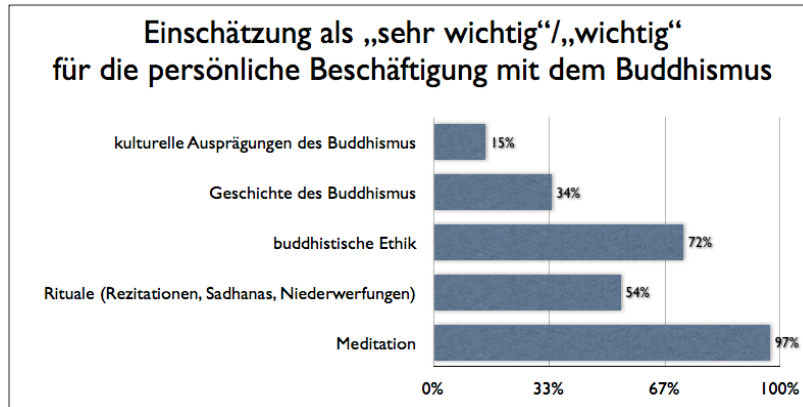


Abb. 8

Die Tatsache, dass nur 15 Prozent den verschiedenen, kulturellen Ausprägungen des Buddhismus Wichtigkeit beimessen, spiegelt den Trend, buddhistische Lehre und Praxis als eine Ansammlung ahistorisch und überregional wirksamer Methoden und Ideen anzusehen, wie er für religiöse Akteure insgesamt kennzeichnend ist. Ein hoher Affirmationsgrad besteht gegenüber dem, was als „Buddhismus“ wahrgenommen wird und nicht gegenüber den partikularen, sozialen Kontexten der Gesellschaften und Kulturen Asiens.³¹ Das wenig ausgeprägte Interesse zeigt unserer Ansicht nach, dass unter den buddhistischen Praktizierenden kaum Grundlagen für eine entorientalisierende Beschäftigung mit den asiatischen Herkunftsländern des Buddhismus gelegt werden. Informelle Gespräche mit den Praktizierenden weisen ebenfalls in diese Richtung: Vorstellungen, nach denen Gelassenheit, meditative Ruhe und ein harmonischer, zwischenmenschlicher Umgang in asiatischen Gesellschaften stärker als im „Westen“ ausgeprägt sind, zeigen, dass Exotismen und Orientalismen unter den Praktizierenden weit verbreitet sind. Zuweilen ist auch eine Haltung der Überlegenheit anzutreffen. Zum Ausdruck gebracht wird, dass die Praxis im Westen wegen ihrer Tiefe und Ernsthaftigkeit einem wahren Buddhismus nahe komme, welche der buddhistischen Alltagsrealität in Asien, die als oberflächlich und dekadent aufgefasst wird, überlegen sei.

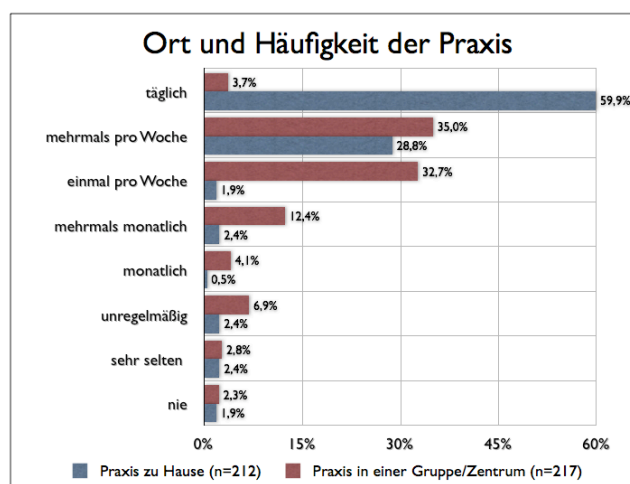


Abb. 9

³¹ Dieser Befund korrespondiert mit den Ergebnissen der Studie von Saalfrank, die zu dem Schluss kommt, dass die praktische Anwendung zur Minderung des eigenen Leidensdrucks die primäre Motivations für die Beschäftigung mit dem Buddhismus darstellt (Saalfrank 1997: X).



Um Aussagen über die Bedeutung gemeinschaftlich durchgeführter Praktiken und den Grad von Gefühlen der Zugehörigkeit und Verpflichtung gegenüber buddhistischen Gruppierungen und Schulen treffen zu können, haben wir die Akteure gefragt, wo sie wie oft praktizieren und ob die Praxis ausschließlich in einer oder in mehreren Gruppen erfolgt. 60 Prozent der von uns Befragten praktizieren täglich zu Hause und 29 Prozent geben an, mehrmals pro Woche zu Hause zu praktizieren. Demgegenüber haben 35 Prozent bzw. 33 Prozent angegeben, mehrmals pro Woche bzw. einmal pro Woche in einer Gruppe oder einem Zentrum zu praktizieren. Ersichtlich wird, dass die buddhistische Praxis von einer Mehrheit individuell durchgeführt wird. Die gruppenbedingten und performativen Dynamiken kollektiver religiöser Handlungen sind für eine Mehrheit der Befragten also gegenüber dem Aspekt der Praxis selbst sekundär. Auch dieses Ergebnis bestätigt den Trend zur Privatisierung religiöser Praxis.

Nur 65 Prozent der Befragten geben an, ausschließlich in einer Gruppe zu praktizieren, während 34 Prozent sagen, sie würden in mehreren Gruppen – und zwar meist in zwei bis drei verschiedenen Gruppen – buddhistische Praxis üben. Diese Antworten machen offenbar, dass bei mehr als einem Drittel von einer exklusiven Zugehörigkeit zu einer Gruppierung nicht die Rede sein kann. Dieses Ergebnis untermauert unserer Ansicht nach die Bedeutung, welche buddhistische Praktizierende, gegenüber einer festen Identifikation mit einer buddhistischen Gruppe, auf die Praxis selbst legen. Hier sehen wir ein weiteres Indiz für die Privatisierung von Religion, die sich im Bereich des Buddhismus bemerkbar macht.

66 Prozent der von uns Befragten geben an, die drei Zufluchten genommen zu haben. Dabei handelt es sich um ein Ritual, durch das die Bindung an den Buddha, den buddhistischen Dharma und den Sangha bekräftigt wird und das in unterschiedlichen Schulrichtungen sowie Gruppierungen auf vielfältige Weise praktiziert wird. Insgesamt bestätigt der hohe Anteil derjenigen, die dieses Ritual durchgeführt haben, den hohen Grad von Gefühlen der Zugehörigkeit und Verbindlichkeit unter den Befragten unseres Samples. 93 Prozent geben an, sich einer bestimmten buddhistischen Schule zugehörig zu fühlen, wobei sich 18 Prozent dem *Theravāda*, 36 Prozent dem *Mahāyāna* und 40 Prozent dem *Vajrayāna* als zugehörig verstehen.³² Die Verteilung der Selbstzuschreibung entspricht in etwa den Anteilen, mit denen diese buddhistischen Richtungen in Berlin vertreten sind.³³ Zwischen 30 und 45 Prozent der Befragten gibt an, außer mit der eigenen Schulrichtung auch mit den jeweils anderen großen Richtungen Erfahrungen zu haben. Dieser Befund bestätigt unsere Beobachtung, dass viele Akteure im Bereich des Buddhismus zunächst mit verschiedenen, buddhistischen Schulrichtungen und Gruppierungen experimentieren, bevor sie sich für eine intensivere Praxis und Zugehörigkeit zu einer Organisation und Gruppierung entscheiden. Die Frage, ob sich im Laufe der Beschäftigung mit dem Buddhismus Zugehörigkeiten zu einer bestimmten Schule wie der Zen-buddhistischen *Sotoshu* oder der tibetischen *Kagyupa* herausbilden, gilt es in vertieften Studien zu klären.

³² Bei *Theravāda*, *Mahāyāna* und *Vajrayāna* handelt es sich nicht um buddhistische Schulen, sondern um die groben Richtungen, in die sich der Buddhismus unterteilen lässt.

³³ Die 50 in Berlin ausfindig gemachten buddhistischen Gruppierungen und Praxiszentren weisen folgende prozentuale Verteilung auf: übergreifende buddhistische Organisationen: 10 Prozent, *Theravāda*-Gruppen: 14 Prozent, Zentren in der Tradition des *Mahāyāna*: 42 Prozent und Gruppen in der *Vajrayāna*-Tradition: 34 Prozent.

7. Anliegen und Auswirkungen

Wir wollten wissen, welche Anliegen die Befragten mit ihrer buddhistischen Praxis und ihrer Beschäftigung mit buddhistischen Lehren verbinden und welche Auswirkungen sie ihr zuschreiben (Abb. 10 und 11). Als wichtigste Bedürfnisse haben sich „Erleuchtung“ (77 Prozent), „dem Leben einen Sinn geben“ (74 Prozent) und „Selbstfindung“ (74 Prozent) herauskristallisiert.³⁴ Die überwiegende Mehrheit der Befragten verbindet diese Anliegen „ganz und gar“ bzw. „weitestgehend“ mit der Ausübung buddhistischer Praktiken und der Auseinandersetzung mit buddhistischen Lehren. Ebenfalls hohe Zustimmungsraten von jeweils 72 Prozent erhielten die Ziele „Vorbereitung auf den Tod“, „dem Kreislauf des Leidens (Samsara) entrinnen“ und „ethische und moralische Orientierung“. Über die Hälfte der Befragten erhoffen sich „Entspannung und Ausgeglichenheit“ (61 Prozent) sowie eine „Steigerung des Wohlbefindens“ (59 Prozent).

Weitere wichtige Wünsche sind das Treffen von Gleichgesinnten (51 Prozent), und Strategien für den Umgang mit Krisen (47 Prozent). Dieser Befund macht deutlich, dass die Mehrheit der von uns Befragten eindeutig religiöse Anliegen mit ihrer buddhistischen Praxis verbinden. Gespräche während der teilnehmenden Beobachtung weisen darauf hin, dass das von den Befragten so hoch bewertete Streben nach Erleuchtung ebenfalls als Suche nach letztgültigen Antworten über die Natur des Selbst und die Bestimmung des Lebens gedeutet werden kann. Dieses im Sinne eines Erkennens verstandene Streben nach Erleuchtung bezieht sich auch auf den Tod bzw. auf Vorstellungen über ein Leben nach dem Tod. Auf den hohen Stellenwert, den Fragen nach dem Umgang mit dem Tod für die Praktizierenden des Buddhismus im Westen einnehmen, weist auch die hohe Zustimmungsraten des Anliegens „Vorbereitung auf den Tod“ hin.

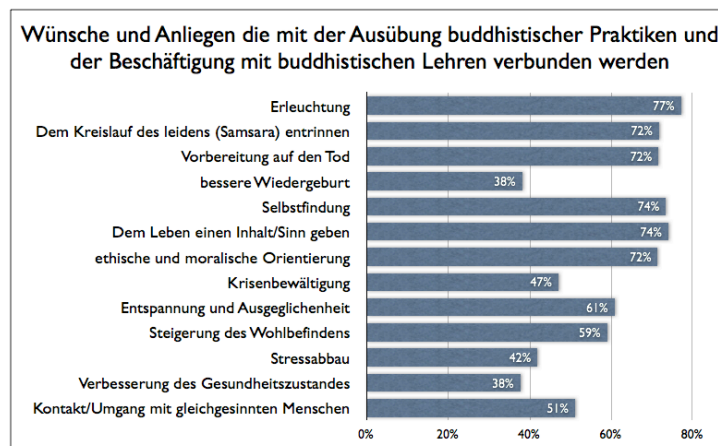


Abb. 10

Als konkrete Auswirkung ihrer buddhistischen Praxis nennen 67 Prozent der von uns Befragten „Hilfestellung im Umgang mit dem Tod bzw. mit Sterbenden“ (Abb. 11). Tod und Vergänglichkeit sind in den unterschiedlichen, buddhistischen Traditionen der asiatischen Ursprungsländer zentrale Topoi von Lehre und Praxis (Cuevas und Stone 2007). Gleichzeitig wird buddhistische Praxis in der Gegenwart in vielen buddhisti-

³⁴ Die Antwortoptionen „ganz und gar“ sowie „weitestgehend“ wurden hier als Zustimmung signalisierend zusammengerechnet.

schen Kulturen vornehmlich in der Durchführung von Sterbe-, Verbrennungs- und Trauerritualen durch buddhistische Mönche sichtbar (Walters 2007: 372, Murakami 2000, Covell 2006). Unsere Studie bestätigt die Beobachtung, dass Buddhismus als Religion, ebenso wie in vielen asiatischen Ländern, zunehmend auch im Westen als Autorität für Sterben und Tod schlechthin wahrgenommen wird (Keown 2005: 952, Barham 2003: 245, Coberly 2002, Cuevas und Stone 2007, Freund 2007, Garces-Foley 2003, McGrath 2000: 178, Schlieter 2006: 209). So erlangen buddhistische Vorstellungen und Praktiken im Feld der Sterbebegleitung und Hospizarbeit in Europa und Nordamerika zunehmende Bedeutung.³⁵

Die Teilnehmer der Befragung schreiben ihrer buddhistischen Praxis Auswirkungen auf ihr Berufsleben (92 Prozent), ihr Freizeitverhalten (88 Prozent) und ihr Familienleben (80 Prozent) zu. 75 Prozent geben als konkrete Effekte ihrer buddhistischen Praxis „ethische und moralische Orientierung“ für ihr Leben an (Abb. 11). Für „sehr wichtig“/„wichtig“ halten 72 Prozent der Befragten die buddhistische Ethik (Abb. 8); immerhin noch 18 Prozent halten sie für teilweise wichtig. Um dieses Ergebnis genauer einschätzen zu können, sind vertiefte qualitative Studien zur Ermittlung dessen nötig, was die Akteure unter buddhistischer Ethik verstehen. Auf unsere Frage, was die Akteure am Buddhismus besonders attraktiv finden, wurde während der teilnehmenden Beobachtung sehr häufig das Fehlen feststehender Dogmen und Lehren genannt, das es ihnen ermöglicht, sich „selbstbestimmt“ und „individuell“ das für sie Passende aus dem buddhistischen Angebot an Lehren und Praktiken auszusuchen (vgl. Prohl 2002a: 203-205). Es steht aus zu fragen, ob eine buddhistische Ethik unter diesen Voraussetzungen als normatives Regelwerk für den zwischenmenschlichen Umgang oder als Leitlinie der Rechte, aber auch Pflichten der Mitglieder einer Gesellschaft dient. Wir vermuten vielmehr, dass die affirmative Haltung gegenüber buddhistischer Ethik zum einen als Mittel habitueller Distinktion fungiert. Zum anderen weisen Stellungnahmen der von uns während der teilnehmenden Beobachtung Befragten darauf hin, dass sie unter Ethik vor allem konkrete Anweisungen für den Umgang mit eigenen Emotionen, Erwartungen und Anliegen sowie den Umgang mit Schwierigkeiten und Konflikten verstehen.³⁶ Den als buddhistisch verstandenen Anweisungen eines aufmerksamen und achtsamen Umgangs mit sich selbst und anderen wird eine regulierende und entlastende Wirkung zugeschrieben. Vor diesem Hintergrund erklären sich nach unserer Ansicht auch die Gründe dafür, dass ein hoher Prozentsatz „Trost und Halt in Krisensituationen“ (70 Prozent) als Auswirkung ihrer Praxis angibt. In diesem Kontext ist ebenso die Popularität buddhistischer Themen im Bereich der Selbsthilfeliteratur zu verstehen, welche buddhistische Lehren als Hilfe für die Bewältigung des Alltags und die Optimierung des Selbst propagieren (vgl. Tweed 2006: 167).

³⁵ Neben deutschen Vereinen, wie z.B. dem „Bodhicharya Deutschland e.V.“ (www.bodhicharya.de) sind hier internationale, buddhistische Vereinigungen zu nennen, die auch in Deutschland aktiv sind. International am größten ist wohl das Spiritual Care Center Dzogchen Beara in Irland vom tibetisch-buddhistischen Netzwerk Rigpa und das zugehörige internationale Ausbildungsprogramm zur Sterbebegleitung (www.carecentre.dzogchenbeara.org). Vgl. dazu McGrath 2000, Heller 2000b, den Beitrag von Katja Rakow in dieser Ausgabe sowie die Projektbeschreibung unter <http://www.zegk.uni-heidelberg.de/religionswissenschaft/mitarbeiter/inken-prohl-sterbebegl.html>.

³⁶ Vgl. dazu die Überlegungen von Rimke 2000 sowie Hero 2008: 173-174.

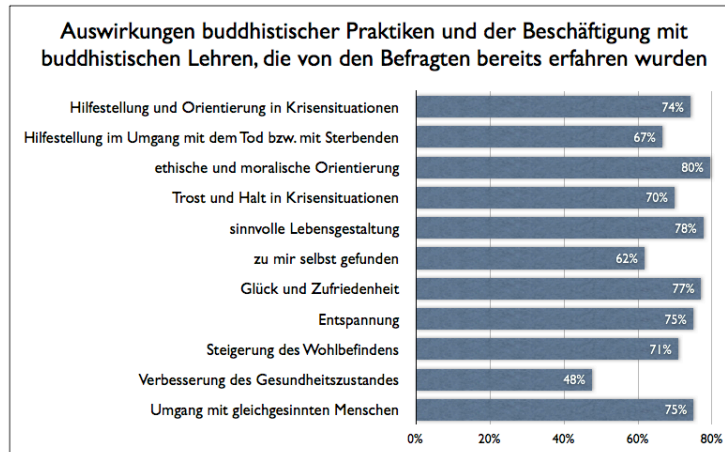


Abb. 11

Hohe Zustimmungsraten erhalten ebenfalls die Auswirkungen „Glück und Zufriedenheit“ (77 Prozent) und „sinnvolle Lebensgestaltung“ (78 Prozent). In der Wahrnehmung der Akteure macht die buddhistische Praxis sie folglich zufriedener, wobei die Sinnstiftung augenscheinlich eine wichtige Rolle spielt. Eine hohe Zustimmung mit jeweils 75 Prozent erlangen auch die Auswirkungen „Umgang mit gleichgesinnten Menschen“ und „Entspannung“ (Abb. 11). Zum einen wirken religiöse Gruppenbildungen im Dickicht der Möglichkeiten der Lebensorientierungen und Freizeitgestaltungen also als ein vermittelndes Element, Menschen mit ähnlichen Einstellungen zusammenzuführen. Dass zum anderen als Auswirkungen „Entspannung“ so häufig angegeben wird, führen wir auf die physiologischen und psychischen Effekte der buddhistischen Praxis, insbesondere der Meditation, zurück, auf die wir im nächsten Abschnitt ausführlich eingehen werden.

8. Meditation und Spiritualität

Wie die Auswertung der Ergebnisse unserer Studie zeigt, steht die Durchführung meditativer Praktiken im Mittelpunkt der Beschäftigung mit dem Buddhismus. In den letzten Dekaden haben eine Reihe von kritischen Studien zu zeigen vermocht, dass Zuschreibungen an die Praxis des stillen Sitzens, wie sie zum Beispiel für das Vipassana oder den Zen-Buddhismus typisch sind, im Zuge buddhistischer Modernisierungsprozesse in Asien eine grundlegende Transformation durchlaufen haben (Sharf 1998, Bretfeld in dieser Ausgabe). Dadurch wurden Veränderungen der Praktiken selbst bewirkt mit dem Ergebnis, dass sie mehr und mehr als Praktiken der Meditation, Entspannung, Stressbewältigung, Selbstfindung oder Wahrheitssuche verstanden wurden und im allgemeinen Diskurs als solche zum Herzstück des als Buddhismus Wahrgenommenen avancierten. Unser Befund bestätigt die Annahme, dass die Attraktivität des Buddhismus im Westen auf sein Angebot vielfältiger, meditativer Praxisformen zurückzuführen ist. Auf dem Markt der Spiritualitäten ist augenblicklich eine ausgeprägte Nachfrage nach körperbetonten, religiösen Praktiken zu beobachten. Die Marginalisierung der Handlung insbesondere im Protestantismus, aber auch in den großen Volksreligionen des Westens insgesamt, hat ein Bedürfnis nach Religionen mit vielfältigen Kodierungsebenen (vgl. Stolz 1988) erzeugt, dem buddhistische Angebote entsprechen. Buddhistische Angebote



bieten nicht nur abstrakte, religiöse Lehren, sondern in eine spezifische Ästhetik eingebettete Praktiken, durch welche diese Lehren mit dem Körper und den Sinnen erfahrbar und nachvollziehbar werden. Als Meditation deklarierte Praktiken des stillen Sitzens sind als Mittel für jeden und jede auch ohne ausführliche Vorkenntnisse verfügbar und laden zum Nachvollzug ein. Zu ihrer Anziehung trägt auch die allgemeine Faszinationskraft, die von Technologien ausgeht, und der für die Moderne typische Glaube an ihre Effektivität bei (vgl. Gamble 2002). Die Meditationspraktiken ermöglichen den Praktizierenden, argumentiert Gananath Obeyesekere, Phasen des Nicht-Seins, in denen sie vom Zwang zu diskursivem Denken für eine kurze Zeitspanne befreit sind (Obeyesekere 2006: 80).

Die Praxis des stillen Sitzens vermittelt Akteuren mit entsprechenden Dispositionen³⁷ von Beginn an eine positive Erfahrung und verspricht weitere positive Wirkungen. Das ungewohnte Verharren im Schweigen, ohne dass Musik, Fernsehen oder Gespräche die Praktizierenden ablenken, lässt den Gedanken freien Lauf. Lang vergessene Erinnerungen tauchen auf, gute Vorsätze dringen wieder ins Bewusstsein, neue Ideen oder Erkenntnisse bilden sich heraus. Die erzwungene Konzentration auf den eigenen Körper und seine Regungen kann zu bislang unbekanntem Wahrnehmungen des Leibes führen. Im Wechselspiel mit der Ästhetik des Gesamtsettings werden Eindrücke induziert, die von den Akteuren als angenehm, außergewöhnlich, bisweilen sogar als einer transzendenten Quelle entspringend gedeutet werden. Unter Einsatz eines spezifischen Umweltschulungsdesigns und Regelwerkes bestimmter Bewegungsabläufe bewirkt die Übung eine Modifikation des Raum-, Zeit- und Körpergefühls der Akteure, die als wohltuend und entspannend gedeutet wird (vgl. Prohl 2004). Unserer Ansicht nach sind die hohen Zustimmungsraten, welche die Auswirkungen „Entspannung“, „Glück und Zufriedenheit“ sowie „Steigerung des Wohlbefindens“ zu verzeichnen haben, insbesondere auf die enge Verwobenheit von sinnvoll sowie plausibel erscheinenden, religiösen Lehren mit der den Körper und die Sinne einbeziehenden Praxis buddhistischer Angebote zurückzuführen.

Unsere Gespräche mit den Befragten während der teilnehmenden Beobachtung weisen darauf hin, dass die meditativen Angebote des Buddhismus von den Akteuren im Kontext einer als positiv aufgefassten Exotik und Mystik verstanden werden. Als konsequente Weiterführung eines Verständnisses von Religion als ein inneres Erleben letzter Wahrheiten, zu dem die verschiedenen als religiös verstandenen Vorstellungen und Praktiken der Kulturen der Welt Zugänge eröffnen können, wie sie in modernen Vorstellungen zum Begriff der Mystik oder Spiritualität zum Ausdruck kommen (vgl. King 2007), nutzen Akteure buddhistische Praktiken als Schlüssel, der ihnen ihr angenommenes wahres Selbst und einen vermuteten Sinn der Welt gleichermaßen eröffnen kann. Buddhistischen Angeboten wird von entsprechend dispositionierten Akteuren zugeschrieben, über ein besonderes Potential zur Entschlüsselung dieser Geheimnisse zu verfügen. Die allgemeine Sehnsucht, die sich auf ein Heil aus Asien richtet, die Autorität und das Ansehen, über welche der Buddhismus als Weltreligion und nicht zuletzt durch die Aktivitäten des Dalai Lamas verfügt sowie das Versprechen praktischer Lebenshilfe tragen zu diesen Vorstellungen bei. Seine mystischen Verheißungen, seine Ästhetik und die von ihm ausgehende Exotik gehen mit der Einladung zum Nachvoll-

³⁷ Ebenso wie religiöse Vorstellungen ist auch die Perzeption religiöser Ästhetiken von der Disposition der individuellen Akteure abhängig.



zug einfacher, doch als wirkungsvoll erfahrbarer Körperpraktiken eine untrennbare Einheit ein, welche die Attraktivität des Buddhismus im Westen konstituiert.

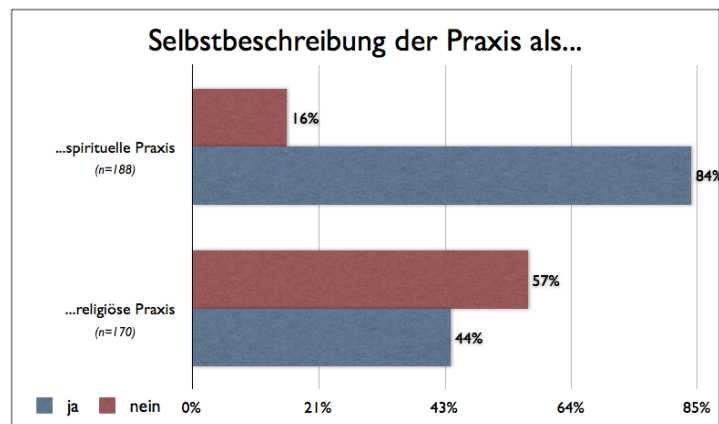


Abb. 12

Vor diesem Hintergrund möchten wir einen Erklärungsansatz dafür bieten, dass nur 44 Prozent der von uns Befragten ihre Praxis als religiös bezeichnen und 57 Prozent die Bezeichnung als religiös verneinen. Demgegenüber bezeichnen 84 Prozent der Befragten ihre Praxis als spirituell, während nur 16 Prozent dies ablehnen. Für viele Menschen in postmodernen Gesellschaften hat die Beschäftigung mit Spiritualität ihren Bezug zu dem, was sie als Religion verstehen, ergänzt oder ersetzt. Die Zuschreibung spirituell wird also deutlich gegenüber der als religiös favorisiert. Spiritualität wird nicht nur von den von uns befragten deutschen Buddhisten zunehmend als Gegenbegriff zu „Religion“ verwendet. Die Ablösung des Begriffs Religion durch den Ausdruck Spiritualität lässt sich global beobachten.³⁸ Im Begriff Spiritualität kommen zahlreiche Kritiken an Religion zum Ausdruck. Am weitesten verbreitet ist der Vorwurf, dass eine angenommene, ursprüngliche Lehre oder Essenz eines vorgestellten Religiösen im Zuge der Geschichte, Institutionalisierung religiöser Traditionen oder Dogmenbildung verloren oder verschüttet worden ist. Typisch für viele der Zuschreibungen, die im Kontext von Spiritualität gemacht werden, ist die Annahme, dass sich ein angenommenes Transzendentes nicht durch die Institutionen oder Lehren der großen Volkskirchen oder der sogenannten Weltreligionen vermitteln lässt, sondern dass sich dieses angenommene Transzendente vielmehr im Kern des individuellen Selbst findet. Folglich spricht der britische Religionssoziologe Paul Heelas (1996) auch von der Suche nach „Selbst-Spiritualität“³⁹. Im Falle der von uns befragten buddhistischen Akteure korrespondiert diese Spiritualität mit dem angenommenen, inneren oder wahren Selbst sowie mit einem letzten Sinn, zu denen die buddhistische Praxis Zugänge eröffnen können soll. Auf der Basis unserer Ergebnisse lässt sich die These aufstellen, dass neben der Kritik an Religion sowie dem Postulat einer transzendenten Wirklichkeit, die „hinter“ dem alltäglichen Ego-basierten Selbst und den empirisch wahrnehmbaren Phänomenen der Welt liegen soll, körperbetonte, sinnliche und erlebnisintensive Praktiken als konstitutiv für die Zuschreibung spirituell oder „Spiritualität“ anzusehen sind. Die Popularität von den Körper und die Sinne ansprechenden Praktiken aus Asien wie Yoga oder Tai Chi, die globale Ausbrei-

³⁸ Zum Beispiel in Japan, vgl. Prohl, Inken (1999): *Die Spirituellen Intellektuellen und das New Age in Japan*, Hamburg: OAG.

³⁹ Siehe auch Paul Heelas und Linda Woodhead (2005): *The Spiritual Revolution. Why Religion is Giving Way to Spirituality*. Malden: Blackwell.

tung erlebnisintensiver, christlicher Richtungen wie die Charismatiker, die Pfingstbewegung und das Revival, das Wallfahrtspraktiken im gegenwärtigen Europa zu verzeichnen haben, sind weitere Indizien für die These, dass gegenwärtig diejenigen religiösen Angebote, welche den Geist, den Körper und die Sinne gleichermaßen ansprechen und transformieren, als positiv wahrgenommene Spiritualität Verbreitung finden.

9. Die Erforschung des gegenwärtigen buddhistischen Feldes im Westen – Forschungsfeld einer relationalen Religionswissenschaft

Unsere Studie hat gezeigt, dass die von uns Befragten sehr viele unterschiedliche Bezüge zu dem, was sie als buddhistisch verstehen, aufweisen. Für die überwiegende Mehrheit stellen das Herzstück ihrer Bindung an den Buddhismus meditative Praktiken wie das stille Sitzen dar, an das sie individuelle Anliegen der Selbstfindung, Sinnstiftung und Entlastung von Konflikten oder Stress knüpfen. Während die religiösen Formen und Ästhetiken, etwa was die Haltung beim stillen Sitzen, die Gestaltung der Räume und die Verwendung religiöser Objekte betrifft, in der Mehrheit ihren asiatischen Vorbildern folgen, haben sich die Zuschreibungen der Akteure an sie verändert. Das Verständnis der buddhistischen Lehre und Ethik sowie die konkrete Durchführung der Praxis der Akteure sind von den asiatischen Vorbildern inspiriert und weisen zugleich weitgehende Adaptionen an die Anfragen und Mentalitäten postmoderner Individuen auf. Der Buddhismus unserer Akteure unterscheidet sich folglich signifikant vom Buddhismus, wie er in den asiatischen Herkunftsländern praktiziert wird, etwa was die Rolle des stillen Sitzens (vgl. Sharf 1995), das Verhältnis zwischen Mönchen und Laien (vgl. Numrich 1998) oder die soziale Bedeutung buddhistischer Ethik betrifft (vgl. Bodiford 1993, Williams 2004). Dennoch stellt das verbindende Element der Vorstellungen und Praktiken der westlichen Akteure das Label Buddhismus dar. Um dieser Gleichzeitigkeit von Kontinuität und Adaption analytisch Rechnung zu tragen, schlagen wir vor, den Begriff der Relation in den Mittelpunkt der Analyse zu stellen. Statt auf monolithische Blöcke wie *den* Buddhismus oder *die* Religion richtet sich der Blick einer relational arbeitenden Religionswissenschaft auf die Beziehungen, die in religiösen Feldern zu beobachten sind. Religiöse Felder konstituieren sich auf der Basis verschiedener Relationen.

1. Die Dynamik religiöser Felder erwächst zunächst aus der Relation zwischen den Kontinuitäten religiöser Traditionen und ihren Adaptionen an neue gesellschaftliche und individuelle Kontexte. Der Umstand, dass traditionelle und adaptierte Elemente unter einem Label, wie in unserem Fall dem Buddhismus, identifiziert werden, lässt sich analytisch mit dem Konzept der Familienähnlichkeiten fassen.

2. Eine zweite Dynamik für die Emergenz eines als einheitlich wahrgenommenen, religiösen Feldes entspringt der Relation zwischen Diskurs und Praxis. Konstitutiv für die Zuschreibung als religiös ist die Idee, dass das als Religion bezeichnete existiert. Das wissenschaftliche Konstrukt von Religion hat, vermittelt im allgemeinen Diskurs, in der Moderne auf vielfältige Art und Weise neue soziale Realitäten von Religionen in Form von Vorstellungen und Praktiken hervorgebracht (vgl. Tenbruck 1993). Sei es die Idee einer Religion als einer im Inneren eines Menschen verankerten Kapazität, vorgestellte außerhalb des Menschen stehende Instanzen zu fühlen, anzurufen oder um Bei-



stand bitten zu können, sei es die Vorstellung einer sozialen oder personalen Instanz, von der ein Heilsversprechen ausgeht oder sei es der Gedanke eines empirisch nicht zugänglichen Sinns, einer Ordnung oder eines Geheimnisses - es knüpft sich an die Idee und den Begriff der Religion ein „Mehr“ an, welches menschliche, diesseitige Potentiale und Erkenntnisse übersteigt. Ihren Schwung bezieht die Religionsgeschichte aus den relationalen Interdependenzen zwischen dem diskursiv im Begriff der Religion oder vergleichbaren vormodernen und außereuropäischen Konzepten verdichteten Versprechen von „Mehr“ sowie sozialen Praktiken und Vergesellschaftungsformen.

3. Die Vitalität des sozialen Feldes von Religion emergiert aus der Relation zwischen kollektiven Formen des Religiösen und den individuellen Rezeptions-, Perzeptions- und Aneignungsformen der Akteure, die geleitet sind von ihren individuellen Dispositionen. Die jeweiligen Dispositionen verändern sich unter anderem in Relation zu spezifischen Lebens- oder auch Krisensituationen. Religion „existiert“ – wenn überhaupt – nicht außerhalb individueller Akteure, weshalb die Vorstellung, es könnte adäquater Weise von „dem“ Buddhismus die Rede sein, ohnehin als irreführend abzuweisen ist. In den letzten Dekaden hat sich die Einsicht herauskristallisiert, dass die individuelle, religiöse Aneignung weniger auf kognitivem Erkennen, vielmehr auf ästhetischen Interventionen – oder anders ausgedrückt – auf Attacken auf die Sinne basiert. Die Frage nach den Relationen zwischen religiösen Inhalten und ästhetischer Formgebung eröffnet unter dem Stichwort einer relationalen Religionsmorphologie ein neues, spannendes Forschungsfeld.

4. Eine relational arbeitende Religionswissenschaft bezieht die Mechanismen der Relationen zwischen dem einzelnen Akteur und seinem religiösen Umfeld in die Analyse mit ein und fragt nach den sekundären Effekten religiöser Praxis, wie zum Beispiel sozialer und geschäftlicher Nutzen, Freizeitgestaltung, Vergnügen oder Rekreation.

5. Schließlich verknüpft eine relational arbeitende Religionswissenschaft die Einsichten diskursanalytischer Theorien zur Religion mit der Untersuchung religiöser Felder, die auf der Basis einer postulierten Definition von Religion als solche fassbar und analysierbar gemacht werden. Grundlage für diese Herangehensweise bildet die Erkenntnis, dass im religiösen Feld der Impetus der diskursiven Kraft des Terminus Religion mit der Ausgestaltung des „Mehr“ seines Versprechens eng ineinander verschränkt, soziale Realitäten und Konsequenzen hervorbringt. Nicht obwohl, sondern gerade weil die Macht der Diskurse so nachhaltig wirkt, sehen wir es als die Aufgabe einer relational arbeitenden Religionswissenschaft an, die spezifischen, sozialen Realitäten und Konsequenzen religiöser Felder zu analysieren.

Das Feld des Buddhismus entsteht aus der relationalen Dynamik von Tradition und Adaption, dem von ihm ausgehenden Heilsversprechen, der engen Verzahnung von kognitiven und ästhetischen Segmenten, seiner Attraktivität für die Sinne, seinen sekundären Nutzen und seiner auch aus orientalisierenden und exotisierenden Diskursen geronnenen sozialen Praxis. Ob eine Statue, eine Lehre oder eine Institution als „buddhistisch“ oder als „religiös“ zu qualifizieren ist, lässt sich ohne die Klärung der Relation zwischen religiöser Veräußerlichung und dem einzelnen Akteur nicht beantworten. Wir konnten allerdings zeigen, dass das von uns befragte Sample deutscher Buddhisten eindeutig religiöse Ansinnen verfolgt. Die Dynamik ihrer Praxis wird von der Sehnsucht nach einem „Mehr“, nach Geheimnis und Sinn bestimmt, deren Impetus auf ihren Alltag und ihre Lebensgestaltung ausstrahlt. Über die Relation zwischen der Dominanz buddhistischer Formen auf dem Heidelberger Weihnachtsmarkt und einer möglichen Buddhistisierung der deutschen Gegenwartsgesellschaft können wir keine Aussagen tref-

fen, da wir die Relation zwischen den Veräußerlichungen und ihren Käufern nicht untersucht haben. Ebenso verbietet es sich von der Präsenz religiöser Semantiken auf religiöse Praxis zuschließen, ohne die Relation zwischen den Semantiken und ihren potentiellen Trägern zu kennen. Informelle Gespräche mit Akteuren, die keiner buddhistischen Gruppierung angehören, legen allerdings die Vermutung nahe, dass der Einflussradius buddhistischer Semantiken keinesfalls auf diejenigen beschränkt ist, die in einem Partizipationsverhältnis zu einem Anbieter buddhistischer Praktiken stehen. In einer quantitativen Untersuchung aus dem Jahr 2004 haben Robert Wuthnow und Wendy Cadge zeigen können, dass von jedem achten Amerikaner anzunehmen ist, dass er Kontakt mit dem Buddhismus hatte oder von ihm beeinflusst ist (Wuthnow und Cadge 2004). Die sich daraus ergebende Zahl von 25 Millionen Amerikanern ist um ein vielfaches größer als die Zahl der Buddhisten in den USA, die auf 1 bis 4 Millionen geschätzt wird. Am Buddhismus im Westen lassen sich damit paradigmatisch die Formen und Wirkungen einer ungebundenen und fluiden Religiosität ablesen, für die es weitere, neue, theoretische und methodische Herangehensweisen zu entwickeln gilt. Besonders deutlich zeigen sich unserer Ansicht nach gegenwärtig die Effekte dieser fluiden Religiosität auf den Gebieten der Selbsthilfeliteratur, religiös inspirierten Praktiken der Optimierung des Selbst und im Bereich des Tourismus.

Unser Sample buddhistischer Praktizierender legt offen, dass ihre Praxis – unabhängig von ihrer Selbstzuschreibung – als religiös im analytischen Sinne des Begriffes zu charakterisieren ist. Unsere Studie liefert Indizien dafür, dass der Trend zur Privatisierung von Religion auch für den westlichen Buddhismus gilt. Unsere Beobachtungen auf dem Markt benachbarter asiatischer Spiritualitäten legen die Vermutung nahe, dass sich viele der daran anknüpfenden Praktiken ebenfalls als religiös entziffern lassen. In weiteren Studien wollen wir uns der Überprüfung dieser These und den sich daraus ergebenden, sozialen Konsequenzen widmen.

Bibliographie

- Amt für Statistik Berlin-Brandenburg (Hg.) (2007): *Statistisches Jahrbuch 2007 Berlin*. Berlin: Kulturbuch-Verlag Berlin.
- Autorengruppe Bildungsberichterstattung (Hg.) (2008): *Bildung in Deutschland 2008. Ein indikatorengestützter Bericht mit einer Analyse zu Übergängen im Anschluss an den Sekundarbereich I*. Im Auftrag der Ständigen Konferenz der Kultusminister der Länder in der Bundesrepublik Deutschland und des Bundesministeriums für Bildung und Forschung. Bielefeld: Bertelsmann.
- Barham, Denise (2003): „The last 48 hours of life: a case study of symptom control for a patient taking a Buddhist approach to dying.“ In: *International Journal of Palliative Nursing*, 9/6: 245-251.
- Baumann, Martin (1995): *Deutsche Buddhisten. Geschichte und Gemeinschaften*. Marburg: Diagonal-Verlag.
- Baumann, Martin (1999): „Buddhismus in Deutschland.“ In: *Connection special*, 40: 46-52.
- Bitter, Klaus (1988): *Konversionen zum tibetischen Buddhismus. Eine Analyse religiöser Biographien*. Göttingen: Verlag Ernst Oberdieck.



- Bodiford, William M. (1993): *Sôtô-Zen in Medieval Japan*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Carrette, Jeremy und Richard King (2005): *Selling Spirituality. The silent takeover of religion*. London, New York: Routledge.
- Coberly, Margaret (2002): *Sacred Passage. How to Provide Fearless, Compassionate Care for the Dying*. Boston: Shambhala Pub Inc.
- Coleman, James William (1999): „The New Buddhism: Some Empirical Findings.“ In: Williams, Duncan R. und Christopher Queen (Hg.): *American Buddhism. Methods and Recent Findings*. Richmond: Curzon: 91-99.
- Coleman, James William (2001): *The New Buddhism. The Western Transformation of an Ancient Tradition*. Oxford: Oxford University Press.
- Cuevas, Brian J. und Jacqueline I. Stone (Hg.) (2007): *The Buddhist Dead. Practices, Discourses, Representations*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Einstein, Mara (2008): *Brands of Faith. Marketing Religion in a Commercial Age*. London: Routledge.
- Faure, Bernard (1991): *The Rhetoric of Immediacy. A Cultural Critique of Chan / Zen Buddhism*. Princeton: Princeton University Press.
- Freund, Lisa (im Interview) (2007): *Buddhistische Sterbebegleitung. Ein Gespräch mit Lisa Freund*. Veröffentlicht unter: www.kamalashila.de/dharmanektar/dn3sterben.htm, [12.7.2007].
- Gamble, John W. (2002): „When East Meets West. The Rise of Meditation.“ In: Robertson, C.K. (Hg.): *Religion as Entertainment*. New York, Washington D.C., Baltimore, Bern: Peter Lang Publishing Inc.: 79-104.
- Garces-Foley, Kathleen (2003): „Buddhism, Hospice, and the American Way of Dying.“ In: *Review of Religious Research*, 44: 341-353.
- Heelas, Paul (1996): *The New Age Movement. The celebration of the self and the sacralization of modernity*. Oxford: Blackwell.
- Hero, Markus (2008): „Auf dem Weg zum religiösen Markt? Neue Religiosität und Esoterik.“ In: Krech, Volkhard, Markus Hero und Helmut Zander (Hg.): *Religiöse Vielfalt in Nordrhein-Westfalen*. Paderborn, München, Wien, Zürich: Schöningh: 165-177.
- Hoover, Stewart (2006): *Religion in the Media Age*. London: Rotledge.
- Kay, David N. (2004): *Tibetan and Zen Buddhism in Britain: transplantation, development and adaptation*. London: RoutledgeCurzon.
- Keown, Damien (2005): „End of Life: the Buddhist View“. In: *The Lancet*, 366: 952-55.
- King, Richard (2007): „Mysticism and spirituality.“ In: Hinnells, John R. (Hg.): *The Routledge Companion to the Study of Religion*. London und New York: Routledge Taylor & Francis Group: 306-322.
- Knoblauch, Hubert (2006): „Soziologie der Spiritualität.“ In: Baier, Karl (Hg.): *Handbuch Spiritualität. Zugänge, Traditionen, interreligiöse Prozesse*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft: 91-111.
- Kötter, Robert (2008): „Identität ohne Abgrenzung: Östliche Religionen.“ In: Krech, Volkhard, Markus Hero und Helmut Zander (Hg.): *Religiöse Vielfalt in Nordrhein-Westfalen*. Paderborn, München, Wien, Zürich: Schöningh: 153-164.
- Lee, Helen (2007): „Truths that Set Us Free? The Use of Rethoric in Mind Body-Spirit Books.“ In: *Journal of Contemporary Religion*, 22/1: 91-104.



- Lincoln, Bruce (2003): *Holy Terrors. Thinking about Religion after September 11*. Chicago, London: The University of Chicago Press.
- McCutcheon, Russell (2007): *Studying Religion. An Introduction*. London: Equinox.
- McGrath, Pam (2000): „Who are our clients? A profile of a community-based Buddhist hospice.“ In: *American Journal of Hospice & Palliative Care*, 17/3: 178-184.
- BMFSFJ (Hg.) (2005): *Monitor Familiendemographie 01: Deutschland: Kinderlos statt Kinderwunsch?* Hg. v. Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend. Berlin.
- Morgan, David (2007): *The Lure of Images. A History of Religion and Visual Media in America*. London: Routledge.
- Numrich, Paul David (1996): *Old wisdom in the New World : Americanization in two immigrant Theravada Buddhist temples*. Knoxville: University of Tennessee Press.
- Numrich, Paul David (1998): „Theravada Buddhism in America: Prospects for the Sangha.“ In: Prebish, Charles S und Kenneth K. Tanaka (Hg.): *The Faces of Buddhism in America*. Berkeley u.a.: University of California Press: 147-161.
- Numrich, Paul David (2006): „Two Buddhism further considered.“ In: Keown, Damien (Hg.): *Buddhist Studies from India to America. Essays in honor of Charles S. Prebish*. New York: Routledge: 207-235.
- Obeyesekere, Gananath (2006). „Thinking Globally about Buddhism.“ In: Juergensmeyer, Mark (Hg.): *Global Religions*. Oxford: Oxford University Press: 69-81.
- Prebish, Charles S. und Martin Baumann (Hg.) (2002): *Westward Dharma. Buddhism beyond Asia*. Berkeley: University of California Press.
- Prebish, Charles S. und Kenneth K. Tanaka (Hg.) (1998): *The Faces of Buddhism in America*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Prohl, Inken (2002a): „„Buddhistische Wege zum Glück‘ - Eine Analyse gegenwärtiger Erscheinungsformen des Buddhismus in Deutschland.“ In: Prohl, Inken und Hartmut Zinser (Hg.): *Zen, Reiki und Karate - Japanische Religiosität in Europa*. Hamburg: Lit-Verlag: 187-209.
- Prohl, Inken (2004): „Zur methodischen Umsetzung religionsästhetischer Fragestellungen am Beispiel zen-buddhistischer Praxis in Deutschland.“ In: *Münchener Theologische Zeitung: Themenheft „Religion - Ästhetik - Kunst“*, 55/4: 291-299.
- Prohl, Inken (2006): *Religiöse Innovationen. Die Shintô-Organisation World Mate in Japan*. Berlin: Reimer.
- Riesebrodt, Martin (2000): *Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der „Kampf der Kulturen“*. München: C.H.Beck.
- Riesebrodt, Martin (2007): *Cultus und Heilsversprechen: Eine Theorie der Religionen*. München: C.H.Beck.
- Rimke, Heidi Marie (2000): „Governing Citizens through Self-Help Literature.“ In: *Cultural Studies*, 14/1: 61-78.
- Rose, Nikolas S. (1996): *Inventing Our Selves: Psychology, Power and Personhood*. Cambridge: University of Cambridge Press.
- Saalfrank, Eva Sabine (1997): *Geistige Heimat im Buddhismus aus Tibet*. Ulm: Fabri Verlag.
- Seager, Richard Hughes (1999): *Buddhism in America*. New York: Columbia University Press.



- Schlieter, Jens (2006): „Zwischen Karma, Tod und Wiedergeburt (II): Buddhistische Medizinethik zu Fragen des Lebensendes.“ In: Körtner, Ulrich (Hg.): *Weltreligionen im Dialog mit der Medizin*. Neukirchen-Vluyn: 209-229.
- Sharf, Robert H. (1995): „Buddhist Modernism and the Rhetoric of Meditative Experience.“ In: *Numen* 42: 228-283.
- Sharf, Robert H. (1998): „Experience.“ In: Taylor, Mark C. (Hg.): *Critical Terms for Religious Studies*. Chicago, London: The University of Chicago Press: 94-116.
- Statistisches Bundesamt (Hg.) (2007): *Statistisches Jahrbuch 2007 für die Bundesrepublik Deutschland*. Wiesbaden.
- Stolz, Fritz (1988): „Hierarchien der Darstellungsebenen religiöser Botschaften.“ In: Zinser, Hartmut (Hg.): *Religionswissenschaft: Eine Einführung*. Berlin: Dietrich Reimer: 55-72.
- Tenbruck, Friedrich (1993): „Die Religion im Maelstrom der Reflektion.“ In: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 1993/33: 31-67.
- Tweed, Thomas (2006). „Buddhist Communities Abroad.“ In: Juergensmeyer, Mark (Hg.): *Global Religions*. Oxford: Oxford University Press: 161-172.
- Waterhouse, Helen (1997): *Buddhism in Bath: Adaptation and Authority*. Monograph Series Community Religions Project Department of Theology and Religious Studies, Leeds: University of Leeds.
- Williams, Duncan Ryûken (2004): *The Other Side of Zen. A Social History of Sôtô Zen Buddhism in Tokugawa Japan*. Princeton, Oxford: Princeton University Press.
- Wittgenstein, Ludwig (1969): *Tractatus logico-philosophicus. Tagebücher 1914-1916. Philosophische Untersuchungen*, Schriften I. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Wuthnow, Robert und Wendy Cadge (2004): „Buddhists and Buddhism in the United States: The Scope of Influence.“ In: *Journal for the Scientific Study of Religion*, 43/3: 363-380.
- Zinser, Hartmut (1997): *Der Markt der Religionen*. München: W. Fink Verlag.

Informationen zu den Autorinnen:

Inken Prohl ist Professorin für Religionswissenschaft an der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg. Ihre Arbeitsgebiete sind u.a. die rezente Religionsgeschichte Deutschlands, Japans und der USA sowie die Transformationen buddhistischer Vorstellungen und Praktiken in der Moderne.

Katja Rakow, M.A. ist wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Religionswissenschaft in Heidelberg und promoviert derzeit zu Transformations- und Adaptionsprozessen in westlichen Gemeinschaften der tibetisch-buddhistischen Tradition.

Kontakt:

Prof. Dr. Inken Prohl
 Institut für Religionswissenschaft
 Akademiestr. 4-8
 69117 Heidelberg
 inken.prohl@zegk.uni-heidelberg.de

Katja Rakow, M.A.
 Institut für Religionswissenschaft
 Akademiestr. 4-8
 69117 Heidelberg
 katja.rakow@zeg.uni-heidelberg.de