

# **Abschlussarbeit**

zur Erlangung des Magister Artium  
im Fachbereich Evangelische Theologie

der Johann Wolfgang Goethe-Universität  
Institut für Religionswissenschaft

Thema: **Eine Untersuchung religiöser Transformationsprozesse  
in der modernen Gesellschaft  
am Beispiel einer tibetisch buddhistischen Strömung  
in Frankfurt am Main**

1. Gutacher: Dr. Karsten Schmidt
2. Gutachter: Prof. Dr. Thomas M. Schmidt

vorgelegt von: Jonathan Widmann

aus: Heilbronn

Einreichungsdatum: 20.02.2014

# Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung.....	4
2. Kontextbestimmung: Religion und Gesellschaft in der Moderne.....	12
2.1 Zur Einführung – Über Max Weber und die Säkularisierungsdebatte.....	12
2.1.1 Ausdifferenzierung, Rationalisierung und die Entzauberung der Welt.....	13
2.1.2 Moderne und Säkularisierung in Auseinandersetzung mit Max Weber.....	15
2.2 Zum Verhältnis von Religion und Gesellschaft in Europa und Deutschland .....	18
2.2.1 Exkurs: Ausgewählte geistesgeschichtliche Kontexte.....	19
2.2.2 Säkularisierung – Deutschland in Europa.....	21
2.3 Niklas Luhmann und Säkularisierung.....	23
2.4 Zwei (komplementäre) Betrachtungsweisen der gegenwärtigen Verhältnisse: postsäkular und plural.....	29
2.4.1 Die religiös plurale Situation.....	29
2.4.2 Die Rede von der postsäkularen Gesellschaft.....	31
3. Theorie: Religion in der funktional differenzierten Gesellschaft.....	33
3.1 Religion und Kommunikation.....	33
3.2 Religion in der Beobachtung.....	37
3.3 Transformation von Religion.....	41
4. Die Entwicklung des (tibetischen) Buddhismus im deutschsprachigen Raum.....	46
4.1 Historisch dynamische Perspektiven auf den Buddhismus.....	48
4.1.1 Buddhismus allgemein.....	48
4.1.2 Der tibetische Buddhismus.....	51
4.2 (Tibetischer) Buddhismus im Wandel – Transformationsprozesse.....	53
4.2.1 Tibetisch buddhistische „Zentren“ in der BRD: „Fortbildungsangebote“ in der Entwicklung: 1976 bis 2000.....	53
4.2.2 Transformation in der Analyse: Kategorien und Muster.....	56
4.2.2.1 Adaptionsprozesse im (deutschen) Buddhismus – konzeptuelle Erörterungen.....	56
4.2.2.2 Buddhistische Selbstdarstellungen in Deutschland - inhaltlich relevante Schwerpunkte.....	60
4.3 Inhaltliche Aspekte der Transformation im westlichen Buddhismus.....	65

5.Operationalisierungsebenen in der Erörterung.....	70
5.1 Zur ethnographischen Religionsforschung in der eigenen Gesellschaft. ...	70
5.2 Zum Verhältnis von subjektiver Religiosität und der Bewältigung von Sinnfragen im gegenwärtigen Kontext.....	74
5.2.1 Religiöse Erfahrung und „die Dialektik der Säkularisierung“ .....	74
5.2.2 Vertiefung 1: Zur Erfassung religiöser Kommunikation im Spannungsfeld „individueller Religionsformen“ und kommunikativer Anschlussfähigkeit.....	78
5.2.3 Vertiefung 2: Religionsphilosophische Aspekte subjektiver Religion in der Diskussion.....	81
5.3 Resümee: Methodische Schlussfolgerungen.....	85
6.Das Untersuchungsfeld.....	89
6.1 Der tibetische Buddhismus in Begegnung mit den Naturwissenschaften: ein Einblick in den Dialog zwischen Matthieu Ricard und Wolf Singer.....	90
6.2 Die Haltung offizieller Würdenträger des tibetischen Buddhismus im Umfeld des Tibethaus Deutschland e.V.....	94
6.2.1 Ansichten des 14. Dalai Lama zum Konzept eines westlichen Buddhismus.	95
6.2.2 Positionen des spirituellen Leiters des Tibethauses: Dagyab Kyabgön Rinpoche zu Lehre und Praxis des tibetischen Buddhismus im Westen.....	100
6.3 Das Tibethaus Deutschland e.V.....	110
6.3.1 Informationen zum Tibethaus.....	111
6.3.2 Zwischen Kontext und Tradition: Authentizität und Wandel als Herausforderung für Lehre und Praxis in der Selbstdarstellung.....	112
6.3.3 In der Betrachtung: relevante (Studien-)Programme im Tibethaus.....	114
6.3.4 Selbstverständnis und Darstellung: Veranstaltungen im Tibethaus.....	115
6.4 Erkenntnisgewinn im religiösen Feld.....	119
6.4.1 Der Zugang zum Feld, die Interviewtechnik.....	119
6.4.2 Erörternde Gespräche mit Entscheidungsträgern des Tibethauses – Experten und Einordnungen.....	124
6.4.2.1 Konzept und Selbstverständnis, Kontext und Wandel.....	125
6.4.2.2 Theorie und Praxis / Übersetzung und Essenz.....	131
6.4.2.3 Gesellschaft und Individualisierung - Schnittflächen zur Psychologie. .	136
7.Fazit.....	141
Literaturverzeichnis	146
Anhang	151

# 1. Einleitung

Vom 30.07.2009 bis zum 02.08.2009 war der 14. Dalai Lama Tenzin Gyatso (im folgenden der 14. Dalai Lama oder Dalai Lama) zu einem großen und längeren Besuch in Frankfurt am Main. Rund um die Commerzbankarena wurden tibetisch buddhistische Stände aufgebaut, vielerlei Menschen strömten in die hauptsächlich von den Fußballern von Eintracht Frankfurt und deren Fans genutzte Arena. Ich konnte Mönche erkennen, Geistliche, Händler und vor allem Besucher, die sich, teils mehr oder weniger touristisch anmutend, ihren Weg zwischen all den verschiedenen Angeboten und Ständen bahnten. Es waren Tibeter erkennbar, Deutsche, aber auch einige Menschen aus dem Ausland befanden sich vor Ort, teils traditionell gekleidet, teils modisch oder eben im Alltagslook. Die Veranstaltung versprühte einen kleinen Hauch von Tibet in Frankfurt. Ich war damals wegen eines bestimmten Panels zugegen, das im Stadion abgehalten wurde. Nachdem ein öffentlicher Gruß in das weite Rund der Arena abgehalten und der Dalai Lama im Beisein mehrerer Geistlicher begrüßt wurde, was von länger andauernden zeremonialen Handlungen begleitet war, eröffnete Gert Scobel (Wissenschaftsjournalist bei 3sat) eine Podiumsdiskussion zum Thema Neurowissenschaften und Meditation. An der Diskussion beteiligten sich u.a. renommierte Neurobiologen, buddhistische Mönche und eben auch der Dalai Lama. Die Debatte verlief sehr angeregt, wobei die angestoßenen Themen von den Auswirkungen der Meditation auf das Gehirn, Forschungsuntersuchungen dazu, bis hin zur Bedeutung der Nichtanhaftung an das sogenannte Ich und das Selbst bzw. der gründlichen Hinterfragung damit verbundener Konzepte im Lichte neuester neurobiologischer Forschungsergebnisse und aus buddhistischer Perspektive reichten. In der Rückbetrachtung des Panels und auch der Eindrücke um die Commerzbankarena herum fiel mir ein Gedanke besonders auf. Was ich erlebt hatte, sowohl äußerlich als auch inhaltlich, erschien mir als eine auf den Kontext europäisch westlicher Bedürfnisse zugeschnittene Veranstaltung, die in Einklang mit tibetisch buddhistischer Tradition gebracht wurde. Diese Beobachtung und zahlreiche daraus entstandenen Diskussionen in Seminaren an der Goethe-Universität Frankfurt am Main sowie Veranstaltungen, die eine Begegnung mit gelebter buddhistischer Praxis in Frankfurt ermöglichten sind der Anstoß für die dieser Arbeit zugrunde liegende übergeordnete Leitfrage: Inwiefern finden religiöse Transformationsprozesse am Beispiel des tibetischen Buddhismus in der modernen Gesellschaft statt, und wie lassen sich diese im Kontext religionsforschender Zugänge adäquat erfassen?

Dabei soll im Fortgang der Arbeit eine Präzisierung der Perspektive insofern stattfinden, wie die schon im Eingangsbeispiel gezeigte Auseinandersetzung des tibetischen Buddhismus mit wissenschaftlichen Erkenntnissen neben anderen Transformationsprozessen in den Fokus der Betrachtung rückt. Diese ergänzende Leitlinie thematisiert das Verhältnis von Wissenschaft und Religion als Schwerpunkt von Wandlungsprozessen des tibetischen Buddhismus in Deutschland vor dem Hintergrund, dass 1. die sogenannte westliche europäische Moderne von einem wissenschaftlichen Weltbild und einer damit verknüpften Auseinandersetzungsebene mit Religion geprägt ist<sup>1</sup> sowie 2. vielfältige Annäherungen und ein Austausch zwischen Repräsentanten buddhistischer Strömungen und wissenschaftlichen Protagonisten (v.a. naturwissenschaftlicher Bereiche) im Kontext der Begegnung des „Buddhismus“ mit der sogenannten westlich säkularisierten Welt stattfinden.<sup>2</sup> Was jedoch nicht heißen soll, dass andere Transformationsprozesse und v.a. -ebenen nicht genauso erwähnt und diskutiert werden. Darüber hinaus erfolgt eine Eingrenzung des Untersuchungsbereichs durch die Fokussierung der allgemeinen Betrachtungen auf den deutschsprachigen Raum sowie in der konkreten empirischen Behandlung durch die Auswahl eines illustrativen Beispiels, das Tibethaus Deutschland e.V. in Frankfurt am Main.

Im Vorfeld der Untersuchung sind einige zentrale Punkte zu klären. Zunächst stellt sich die Frage nach dem Begriff der Religion. Was das Phänomen der Religion(en) angeht, so scheint keine Einheit von Religionen sondern Pluralität und Heterogenität im globalen Kontext gegeben. Es existiert dem entsprechend nicht die eine Religion, mit ihren diversen Spielarten. Der Begriff der Religion ist ein v.a. westlich europäisch konnotierter.<sup>3</sup> Ein Begriff, der dem gesamten Spektrum quasi universal und damit auch den außereuropäischen religiösen Phänomene gerecht wird, scheint mehr als problematisch.<sup>4</sup> Dabei entsteht die Frage, ob der Buddhismus überhaupt als Religion bezeichnet werden kann.<sup>5</sup> Im Gegensatz zum Ansatz von M. Riesebrodt, der einen universalen Begriff von Religion nach wie vor für möglich und sinnvoll hält,<sup>6</sup> konstatiert G.

- 
- 1 Wobei es sich in Europa um ein über Jahrhunderte hinweg entwickeltes und ineinander verschränktes Spannungsverhältnis von Glaube und Wissen bzw. Vernunft und Religion handelt, wie K. Flasch zeigt. Vgl. K. Flasch „Aufklärung im Mittelalter. Zur Einführung“ in: ders./U.R. Jeck (Hg.) „Das Licht der Vernunft. Die Anfänge der Aufklärung im Mittelalter“, München 1997, S. 7-17, hier: S. 14 ff. J. Rüpke bezeichnet das Spannungsverhältnis, das sich daraus ergibt, er spricht von einer konflikthafter Situation, als ein spezifisch europäisches Problem. J. Rüpke „Historische Religionswissenschaft. Eine Einführung“, Stuttgart 2007, S. 161.
  - 2 Vgl. R. G. Wagner „Säkularisierung: Konfuzianismus und Buddhismus“ in: H. Joas/K. Wiegandt „Säkularisierung und die Weltreligionen“, 2. Aufl., Frankfurt am Main, 2007, S. 224-252, hier: 242. Somit ergeben sich zwei Eckpunkte der Arbeit, die eine Situierung westlich buddhistischer Strömungen im Spannungsfeld des Verhältnisses von Glaube und Wissen in der als westlich säkularisierten Welt bezeichneten modernen Gesellschaft rahmen und in dieser Gesamtkonstellation als Kontext soll religiöse Transformation am genannten Beispiel untersucht werden.
  - 3 Vgl. K. Schmidt „Buddhismus als Religion und Philosophie“, Stuttgart 2011, S. 62 f. Vgl. auch H. Knoblauch „Religionssoziologie“, Berlin 1999, S. 8 f.
  - 4 Vgl. K. Schmidt 2011: S. 169 f. sowie Knoblauch 1999: S. 9.
  - 5 Vgl. ebd. S. 9. Darüber hinaus sei auf die Problematik des Begriffs Buddhismus hingewiesen. Die Bezeichnung an sich umschließt sehr heterogene Strömungen und eine Vielfalt an Schulen, so dass nicht die Rede von „dem einen Buddhismus“ sein soll, sondern die Bezeichnung Buddhismus eher aus pragmatischen Gründen gewählt wird, mit dem Hinweis auf die „interne Heterogenität“ der dadurch erfassten Strömungen, Schulen, Traditionen und Phänomene. Vgl. K. Schmidt 2011: S. 30.
  - 6 Vgl. M. Riesebrodt „Überlegungen zur Legitimität eines universalen Religionsbegriffs“ in: B. Luchesi/K. von Stuckrad (Hg.) „Religion im kulturellen Diskurs. Festschrift für Hans G. Kippenberg zu seinem 65. Geburtstag“, Berlin 2004, S. 127-149, hier 127 ff. so wie M. Riesebrodt „Cultus und Heilsversprechen. Eine Theorie der Religionen“, München 2007, S. 23 ff.

Stephenson, dass „[...] das Phänomen >Religion< weltweit heute nicht mehr bestimmbar ist.“<sup>7</sup> Sollte man deshalb gänzlich auf den Begriff der Religion verzichten, wie es teilweise in der Religionsforschung gefordert wird?<sup>8</sup> Dem setzt Stephenson entgegen, dass wir zumindest zur Verständigung, also aus pragmatischer Sicht einen Begriff „Religion“ benötigen.<sup>9</sup> Dieser Ansatz kommt dem Umstand nahe, dass auf der einen Seite umgangssprachlich weiterhin von Religion im europäisch deutschen Kontext die Rede ist und auf der anderen Seite aufgrund der gesellschaftlichen Ausdifferenzierung und der damit einhergehenden Abgrenzung von anderen gesellschaftlichen Teilbereichen, wie Wirtschaft, Politik und Kultur ein „Ort“ der Religion bestimmbar bleibt. Im Zuge einer westlichen Sozialisation von Individuen, und davon ist bei unserem Vorhaben auszugehen, ist es also durchaus möglich zwecks Verständigung von Religion auch im Bezug auf buddhistische Lehren zu sprechen.<sup>10</sup> K. Schmidt schlägt im Umgang mit dem Buddhismus vor, einen pragmatischen und flexiblen Zugang zu wählen, der sich an der jeweiligen Situation orientiert und die Erfordernisse der zu bearbeitenden Forschungsfragen berücksichtigt.<sup>11</sup> In diesem Sinne kommt ein theoretisches Konzept von Religion in Rückbezug zu den kontextuellen Gegebenheiten der westlichen Moderne bzw. der „religiösen“ und gesellschaftlichen Situation in Deutschland zum Tragen, das in Kapitel 3 erläutert an eine eingehende Untersuchung der hiesigen zugrunde liegenden gesellschaftlich und geistesgeschichtlich geprägten Gegebenheiten in Kapitel 2 erörtert anschließt. Also, bevor das theoretische Konzept von Religion vorgestellt wird, sollen die Ausgangsbedingungen und die Situation eingehender untersucht werden. Der vorliegende Ansatz geht von Transformationsprozessen von Religion in dem Sinne aus, dass sich bestimmte Elemente einer religiösen Strömung einem Wandel aufgrund der spezifischen Gegebenheiten der modernen westlichen Gesellschaft unterziehen. A. Wilke plädiert für eine umgekehrte Herangehensweise. Sie betont in der Auseinandersetzung mit den ursprünglich asiatischen Religionen in Europa, dass der Formenwandel des Religiösen v.a. durch das Interesse der Menschen für die asiatischen Traditionen und von den asiatischen Religionen herrühre und weniger durch europaimmanente Erklärungen, wie dies zu oft in Forschungsansätzen dargestellt werde.<sup>12</sup> Eine Grundlage ihrer Deutungen ist die Feststellung, dass in der Säkularisierungsdebatte alternative Spiritualität zu Ungunsten von Religion ausgeblendet

---

7 G. Stephenson „Von der Gratwanderung des Religionswissenschaftlers“ in: H.R. Yousefi/W. Gantke u.a. (Hg.) „Wege zur Religionswissenschaft. Eine interkulturelle Orientierung. Aspekte, Grundprobleme, ergänzende Perspektiven“, Nordhausen 2007, S. 119-134, hier: S. 121.

8 Vgl. M. Bergunder „Was ist Religion? Kulturwissenschaftliche Überlegungen zum Gegenstand der Religionswissenschaft“ in: C. Auffarth u.a. (Hg.) „Zeitschrift für Religionswissenschaft“, Bd. 19, Heft 1, Göttingen 2011, S. 3-55, hier: S. 14 ff.

9 Vgl. Stephenson 2007: S. 121.

10 Vgl. K. Schmidt 2011: 191 f.

11 Vgl. ebd. S. 192. Ähnlich äußert sich Rüpke, auf die Definition von Religion allgemeiner bezogen, der eine situative Anwendung verschiedener Definitionen von Religion in der Forschungspraxis für geeignet hält. Vgl. Rüpke 2007: S. 26.

würde.<sup>13</sup> Ein Manko gängiger sozialwissenschaftlicher Theorien zu Religion und Moderne sieht sie darin, dass diese nicht auf andere Kulturräume anwendbar wären und somit in der Verhältnisbestimmung von Religion und Moderne stets ein latenter Eurozentrismus mitschwingt.<sup>14</sup> Dem gegenüber gilt es zu betonen, dass wir uns mit Religion in Europa, genauer gesagt in Deutschland, und nicht explizit mit dem tibetischen Buddhismus in Asien beschäftigen. Das heißt, dass eine positiv gedeutete eurozentrische Perspektive in gewisser Weise Sinn ergeben kann, besonders wenn man Europa auch unter der Perspektive als Kontext spezifischer Ausgangsbedingungen für die Entwicklung unterschiedlicher Rationalitätsformen betrachtet.<sup>15</sup> Ich möchte für die Arbeit eine theoretische Perspektive in Auseinandersetzung mit der Systemtheorie N. Luhmanns in Kapitel 3 etablieren, die einen westlichen, fast eurozentrischen Blick prägt, wie D. Baecker betont, der für seine Ausführungen über Religion in Anschluss an Luhmann diesen Aspekt als positives Kriterium anführt<sup>16</sup>. Was u.a. deshalb einen Vorteil mit sich bringt, weil Luhmanns Theorie sich detailliert und prägnant mit der modernen ausdifferenzierten Gesellschaft und Religion auseinandersetzt. Das bedeutet, dass versucht wird dem Sonderfall Europa<sup>17</sup> gerade in der Beschäftigung mit Säkularisierung, Religion und Moderne gerecht zu werden. Damit möchte ich Wilkes Ansatz nicht schmälern,<sup>18</sup> sondern ihre Hinweise ernst nehmen und daher in Kapitel 2 in der Kontextbestimmung auf der einen Seite einen differenzierten Blick auf die Verhältnisse in Europa und im Speziellen auf Deutschland im Hinblick auf das Verhältnis von Religion, Gesellschaft und Moderne sowie damit verbunden auf das Spannungsverhältnis von Religion und Säkularisierung werfen, und auf der anderen Seite die Debatten in der Auseinandersetzung um die Frage nach einer Rückkehr von Religion(en) und oder anhaltender Säkularisierung in die Hinführung zu dem theoretischen Rahmen dieser

12 Vgl. A. Wilke „Säkularisierung oder Individualisierung von Religion? Theorien und empirische Befunde“ in: C. Auffarth u.a. (Hg.) „Zeitschrift für Religionswissenschaft“, Bd. 21, Heft 1, Göttingen 2013, S. 29-76, hier: S. 75. Wilke beschäftigt sich mit den Studien des Religionsmonitors 2008 und baut ihre Argumentation in Auseinandersetzung mit den darin beschriebenen Ergebnissen und Deutungen einer weltweiten Befragungsreihe zu Religiosität auf. Veröffentlichungshinweis zum Religionsmonitor: Bertelsmann Stiftung (Hg.) „Religionsmonitor 2008“, Gütersloh 2007.

13 Vgl. ebd. S. 73. Hier sei im Vorgriff auf Kapitel 2 darauf hingewiesen, dass alternative Spiritualität im westeuropäischen Raum im Gegensatz beispielsweise zu den USA eine eher marginale Rolle spielt, was nicht gegen Wilkes Einwand, allerdings für eine differenzierte europäische Perspektive spricht. Vgl. J. Casanova „Die religiöse Lage in Europa“ in: H. Joas/K. Wiegandt (Hg.) „Säkularisierung und die Weltreligionen“, 2. Aufl., Frankfurt am Main 2007, S. 322-357, hier: S. 342.

14 Vgl. Wilke 2013: S. 75.

15 N. Bolz weist darauf hin, dass seit Max Weber und Husserl ein Einblick darin gewonnen wurde, dass „[...] die moderne Gesellschaft eine spezifisch europäische Rationalität implementiert. „Das ist bis heute unsere Embeddedness, aus der man sich nicht herausreflektieren kann. Mit anderen Worten: Die Einzigartigkeit europäischer Rationalität ist ein Konstrukt ihrer selbst und kann nur innerhalb ihrer selbst wahrgenommen werden.“ N. Bolz „Das konsumistische Manifest“, München 2002, S. 12. Vgl. dazu auch M. Weber „Religion und Gesellschaft. Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie“, Frankfurt am Main 2010, S. 9 ff. und zu Webers Feststellung eines spezifisch europäischen Rationalismus in Differenz zu „Rationalisierungen in anderen Kulturen“ vgl. ebd. S. 17.

16 Vgl. D. Baecker „Leere Gewissheit. Die Form der Religion in den Medien der Gesellschaft“, Zeppelin Universität 2009, Manuskript zum Abendvortrag auf der Jahrestagung der Schweizerischen Gesellschaft für Religionswissenschaften, „Religion und Massenmedien“, Universität Basel, 16.-17. Oktober 2009. Ursprünglich zugänglich auf <http://www.dirkbaecker.com/gewissheit.pdf> Das Dokument sowie die Homepage ist mittlerweile nicht mehr online erhältlich und zugänglich. Ich war jedoch auf der o.g. Tagung zu diesem Vortrag vor Ort und konnte mir ca. 8 Monate später das entsprechende Dokument als PDF-Version sichern. Hinweise zur damaligen Tagung: [http://www.unibas.ch/index.cfm?uid=490C54053005C8DEA364EE0FA700A40B&type=search&show\\_long=1](http://www.unibas.ch/index.cfm?uid=490C54053005C8DEA364EE0FA700A40B&type=search&show_long=1) letzter Zugriff am 17.02.2014.

17 Vgl. J. Habermas „Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze“, Frankfurt am Main 2005, S. 120 f.

18 Sie weist u.a. auch darauf hin, dass die klassische strenge Säkularisierungsthese auch Säkularisierungstheorem mittlerweile in Frage gestellt wird. Vgl. Wilke 2013, S. 73.

Arbeit einbinden. Diese beiden Tendenzen (Säkularisierung und Wiederkehr von Religion) scheinen in der öffentlichen Wahrnehmung zunächst gegensätzlich, verweisen jedoch bei näherer Betrachtung, wie oben angedeutet, auf ein ineinander verschränktes Verhältnis von Glaube und Wissen. Wobei J. Derrida den vermeintlichen Widerspruch von Vernunft und Religion und dem damit oftmals prognostizierten Verschwinden von Religion bei fortlaufenden Modernisierungsprozessen in Frage stellt. Er betrachtet diese sogenannten Gegensätze als zwei Seiten einer Medaille, die sich überschneiden<sup>19</sup> und unterstreicht die Notwendigkeit beide als miteinander verwoben zu verstehen, sofern man die gegenwärtigen Entwicklungen wie die sogenannte Rückkehr von Religion auch und v.a. vor dem Hintergrund sich verändernder kontextueller Bedingungen begreifen möchte.<sup>20</sup> Für die Betrachtung von religiösen Strömungen in der modernen westlichen Gesellschaft, für die charakteristisch ist, dass ihre Funktionssysteme ausdifferenziert sind,<sup>21</sup> hat die Annahme einer Verschränkung bzw. einem nicht widersprüchlichen Verhältnis von Vernunft und Religion bzw. von Glaube und Wissen weitreichende Folgen.<sup>22</sup> Religiöser Wandel bzw. Transformationsprozesse können sich so gesehen innerhalb des religiösen Systems auch in der Be- und Verarbeitung von Gehalten und Aspekten zeigen, die von Grund auf außerhalb des religiösen Systems angesiedelt sind. In konkreter Gestalt vollzieht sich das u.a. in der Auseinandersetzung des tibetischen Buddhismus mit den Wissenschaften. Diesem Hinweis wird auf theoretischer Ebene in Kapitel 3 und in konkreter Form am Beispiel des (tibetischen) Buddhismus in Kapitel 4 nachgegangen. Im Sinne J. Wachs geht es also darum Wechselwirkungen zwischen Religion und Gesellschaft zu erörtern.<sup>23</sup> Im Gegensatz zu Wach interessiert uns jedoch nicht die Integrationsleistung von Religion in ihrer Wechselbeziehung mit der Gesellschaft,<sup>24</sup> sondern ausschließlich der Wandel von Religion bzw. die Transformation von religiösen Strömungen im religiösen System. Von Wechselwirkung kann trotzdem die Rede sein, da die jeweiligen gesellschaftlichen Teilsysteme in konkurrenzartiger Beziehung zueinander stehen, also untereinander über Systemgrenzen hinaus und somit in die Gesellschaft einwirken.<sup>25</sup> Konkret gehen in der Arbeit theoretische Aspekte Hand in

---

19 Vgl. J. Derrida „Glaube und Wissen. Die beiden Quellen der „Religion“ an den Grenzen der bloßen Vernunft“ in: ders./G. Vattimo (Hg.) „Die Religion“, Frankfurt am Main 2001, S. 9-106, hier: S. 11 ff.

20 Vgl. ebd. S. 48 ff. sowie ebd. S. 73 f.

21 Vgl. N. Bolz „Die Sinngesellschaft“, Berlin 2012, S. 60.

22 M. Lutz Bachmann weist pointiert auf die Zusammenhänge der Entwicklung eines Religionssystems im Zuge der Ausdifferenzierung gesellschaftlicher Teilsysteme und dem in sich verschränkten gewachsenen Konkurrenzverhältnis von Glaube und Wissenschaft hin, das jedoch nicht automatisch in einer Schwächung von Religion mündete. Vgl. M. Lutz-Bachmann „Religion-Philosophie-Religionsphilosophie. Prolegomena zur Beantwortung der Frage: Warum Religionsphilosophie?“ in: M. Jung/M. Moxter/T. M. Schmidt (Hg.) „Religionsphilosophie – Historische Positionen und systematische Reflexionen“, Würzburg 2000, S. 19-26, hier: S. 20 ff.

23 J. Wach „Religionssoziologie“, Tübingen 1951, S. 13.

24 Vgl. ebd. S. 438. Das hat zum einen mit der Fragestellung dieser Arbeit zu tun. Zum anderen weist V. Krech darauf hin, dass die Frage nach der Integrationsleistung von Religion zumindest implizit von einer Gesellschaft als Ganzes ausgeht, die sich aus differenzierten Teilen zusammensetzt und diese von einer Metainstanz wie Religion zusammengehalten wird. Diese Hierarchieannahme lehnt Krech für die moderne funktional differenzierte Gesellschaft und mit Blick auf weltweite Entwicklungen infolge von Globalisierungsprozessen ab. Vgl. V. Krech „Religion und Kultur. Überlegungen zu ihrem Wechselwirkungsverhältnis aus soziologischer Sicht“ in: T. M. Schmidt/M. Lutz-Bachmann (Hg.) „Religion und Kulturkritik“, Darmstadt 2006, S. 15-34, hier: S. 30.

25 Näheres dazu u.a. in Kapitel 2.

Hand mit der Untersuchung des empirischen Materials. Beides aufeinander bezogen ermöglicht a) ein tieferes Verständnis der Thematik an sich und b) der jeweiligen Untersuchungsebenen (Theorie und Empirie). So dient das empirische Material nicht ausschließlich dazu eine vorher festgelegte Hypothese zu bestätigen und zugleich die Beobachtung des Materials nicht ausschließlich dazu daraus eine entsprechende Theorie bzw. allgemeingültige Sätze abzuleiten. Bei der vorliegenden Untersuchung soll mit einer Mischung aus deduktiver und induktiver Methode vorgegangen werden.<sup>26</sup> Im 4. Kapitel wird die Entwicklung des Buddhismus im deutschsprachigen Raum insofern nachvollzogen, wie v.a. der religiöse Wandel sowie diejenigen Aspekte zum Tragen kommen, die Transformationsprozesse begünstigen, bzw. das Verständnis für entsprechende Entwicklungslinien und für die jeweilige Dynamik fördern. Ein Vergleich mit asiatisch buddhistischen Strömungen findet nicht statt, da sowohl der westliche Buddhismus (in diesem Fall im deutschsprachigen Raum) als auch der asiatische Buddhismus nicht monolithisch zu begreifen sind. Es handelt sich auf beiden Seiten um eine Vielzahl unterschiedlicher Traditionen und Schulen, die voneinander zu unterscheiden sind, womit es sehr schwierig wäre einen Anhaltspunkt für einen Vergleich zu finden. Erschwerend kommt hinzu, dass beide Traditionsstränge einem steten Wandel unterliegen.<sup>27</sup> Auch Gesellschaften sind Veränderungen ausgesetzt. Dies hat nach M. Faßler für den aktuellen Kontext v.a. mit einem Wandel in menschlichen Organisationsweisen und der Lebenszustände in der Gegenwart zu tun. Technologisierung, Ökonomisierung von Kommunikation und die Etablierung digitaler Netzwerke sorgen für Umwälzungsprozesse, die darin münden, dass Gesellschaft an sich als übergeordnete Organisationsstruktur an Bedeutung verliert.<sup>28</sup> Baecker sieht ebenso wie Faßler entscheidende Veränderungen in dem Zusammenspiel der Entwicklung von Computer und Internet begründet, wobei er dadurch hauptsächlich eine Relativierung des Status des Individuums beobachtet.<sup>29</sup> Damit sei auf eine Grenze dieser Arbeit verwiesen. Die Gegenwart ist geprägt von den o.g. Entwicklungen. Eine Untersuchung zu religiöser Transformation in der modernen westlichen Gesellschaft ist jedoch nur innerhalb des bisher aufgezeigten Rahmens der ausdifferenzierten Gesellschaft gültig und aussagekräftig und nicht einfach auf die geschilderte aktuellste Dynamik übertragbar. Dieser Rahmen bleibt jedoch insofern adäquat, wie Baecker darauf hinweist, dass es noch zu früh sei „[...] um eine Kulturform der Religion dieser nächsten Gesellschaft [die computertechnisch vernetzte] identifizieren zu können.“<sup>30</sup> Eine

---

26 Näheres zur Thematik sowie Problematisierung einer rein deduktiven bzw. rein induktiven Methode in der Religionsforschung vgl. H. Knoblauch „Qualitative Religionsforschung. Religionsethnographie in der eigenen Gesellschaft“, Paderborn 2003, S. 35 f.

27 Vgl. M. Baumann „Deutsche Buddhisten. Geschichte und Gemeinschaften“, 2. Aufl., Marburg 1995, S. 15 f.

28 Vgl. M. Faßler „Nach der Gesellschaft. Infogene Welten – anthropologische Zukünfte“, München 2009, S. 13 ff.

29 Vgl. Baecker 2009, S. 22.

30 Ebd. S. 22.

solche Feststellung hat jedoch nicht nur theoretische Folgen für das theoretische und methodische Design<sup>31</sup>, sondern impliziert konkrete forschungspraktische Hinweise. So findet im 5. Kapitel eine Operationalisierung der erarbeiteten Schwerpunkte in Bezug auf die vorhergehenden Erörterungen statt, die einen kommunikationstheoretischen Ansatz mit einem hermeneutischen Modell verbindet, um die darauffolgenden qualitativen Untersuchungen möglichst adäquat in den relevanten Kontext einzubetten und gleichzeitig eine konsistente Erfassung emischer Zugänge zu gewährleisten.<sup>32</sup> In Kapitel 6 erfolgen Untersuchungen am konkreten Fall. Dabei werden sowohl Veröffentlichungen des Dalai Lama zur Thematik des Buddhismus im Westen erörtert, als auch ein Dialog über Hirnforschung und Meditation zwischen M. Ricard und W. Singer im Hinblick auf die Auseinandersetzung des tibetischen Buddhismus mit den Wissenschaften exemplarisch analysiert und in einem weiteren Schritt das Tibethaus Deutschland e.V. in Frankfurt am Main insofern als illustrative Studie herangezogen, wie a) Literatur zum Buddhismus im Westen des spirituellen Leiters des Tibethauses Dargyab Kyabgön Rinpoche, vom Tibethaus verlegt, einer näheren Erörterung unterzogen wird, b) eine exemplarisch auf inhaltlich relevante Aspekte konzentrierte Betrachtung von Internetpräsenz, halbjährlichen Programmhinweisen und hauseigenem Journal des Tibethaus stattfindet, sowie c) illustrative Interviews mit sogenannten Experten aus dem Tibethaus als Fundament bzw. Spiegel einer Diskussion der bis dahin erarbeiteten zentralen Elemente von Transformation des tibetischen Buddhismus im deutschsprachigen Raum in gleichzeitiger Vertiefung der Aspekte am Tibethaus dienen. Die Untersuchungen erfolgen anhand der in der Arbeit vorgestellten Leitfrage und ergänzenden Leitlinie v.a. zum Verhältnis von Wissenschaft und Religion. Eine Einschränkung hat sich dabei u.a. aus der oben erwähnten Problematik sich stets verändernder gesellschaftlicher Gegebenheiten ergeben: Es wird bewusst auf eine Aufarbeitung der sozialen Netzwerke wie Youtubepräsenz, Facebookpräsenz sowie Twitteraccount des Tibethaus Deutschland e.V. zu Gunsten der Erörterungen der literarischen Anleitungen und Selbstauskünfte des Dalai Lama und Dargyab Kyabgön Rinpoche, die sich explizit auf unser Thema beziehen, verzichtet, mitunter auch daher, weil die Medienplattformen eine auf solche Netzwerke zugeschnittene Erfassung von Religion voraussetzen würden<sup>33</sup> und ein hohes Rüstzeug an medienanalytischer Methodik sowie Technik erfordern.<sup>34</sup> Eine Diskussion der in der Arbeit gewonnenen Erkenntnisse in Bezug zur anfangs gestellten Leitfrage und sich daraus ergebende offene Fragestellungen sowie Hinweise zu weiteren Studien schließen

---

31 Indem, mit Verweis auf Kapitel 2.4 u.a. versucht wird anhand der Diskussion über die sogenannte postsäkulare Gesellschaft und die pluralistisch modernen Verhältnisse eine Annäherung an die genannten Entwicklungen zu gestalten.

32 Womit eine kontextuelle Orientierung an den Beschreibungen von Gesellschaft erfolgen soll, die diese als funktional ausdifferenziert betrachten wobei Kommunikation als maßgebliches Prozesselement gilt, vgl. N. Bolz „Weltkommunikation“, München 2001, S. 7. jedoch mit Verweis auf Baecker, o.g., im Rahmen der Systemtheorie bleibt.

33 Die wie bereits erwähnt für unseren Kontext noch nicht verfügbar ist.

die Untersuchung folglich ab.

Zum eigenen forschungspraktischen Standpunkt und Verständnis möchte ich erklären, dass ich im Anschluss an Wach möglichst unparteiisch und möglichst objektiv vorgehen und das zu untersuchende Material ohne Voreingenommenheit bearbeiten will.<sup>35</sup> Ich nehme dem entsprechend in Anlehnung an Stephenson keinen normativen Standpunkt ein, den Wahrheitsanspruch religiöser Gruppen werde ich nur beschreiben bzw. hinterfragen und nicht bewerten. Gleichzeitig gilt mein Erkenntnisinteresse religiösen Menschen, die eine zentrale Rolle in den Beobachtungen einnehmen.<sup>36</sup> Bezug nehmend auf Knoblauch und dessen Ausführungen zum methodologischen Agnostizismus bestreite ich nicht die Möglichkeit religiöser Phänomene, jedoch sind diese Phänomene mir nur insofern zugänglich, wie sie von Menschen für wirklich gehalten werden und wie sie Menschen in ihrer Kommunikation motivieren,<sup>37</sup> was entsprechend beobachtet und beschrieben werden kann. Mir ist jedoch bewusst, dass kein Mensch ohne einen kulturgebundenen Standpunkt sozialisiert ist, der nicht wenigstens implizit gewisse Perspektiven und Haltungen auch in die wissenschaftliche Perspektive miteinfließen lässt. Diese Prägung kann man nicht abstreifen wie eine zweite Haut, weshalb ich sie folglich möglichst transparent darstelle, also offen lege, somit zur Diskussion freigebe und gleichzeitig als hintergründige Reflexionsschleife bei meinen Ausführungen markiere, so dass die Thematisierung des eigenen Standpunktes implizit mitreflektiert werden kann und dem Leser zugänglich ist.<sup>38</sup> Ich bin selbst auf dem Boden europäischer Geistesgeschichte aufgewachsen und habe wenn, dann auf europäischem Terrain ursprünglich asiatische Kulturen und Religionen bzw. Philosophien studiert sowie an Austausch und Begegnungen mit solchen teilgenommen. Dies mag in gewisser Weise ein Verständnis und Durchdringen sogenannter östlicher Weisheitslehren in v.a. auf sprachlich begrifflicher Verstehensebene, u.a. bin ich stets auf Übersetzungen angewiesen, eingrenzen, verschafft mir als forschendes Subjekt allerdings günstige Voraussetzungen für den Nachvollzug des tibetischen Buddhismus und seiner Praxis in

---

34 Das 6. Kapitel und in besonderer Form die Einbettung der Interviews gestalten sich nach der Maßgabe, dass hier u.a. sozial- bzw. kulturwissenschaftliche Erhebungen stattfinden und somit Eindrücke und Erkenntnisse über Einblicke in exemplarische und charakteristische Situationen fassbar werden, die sich an Beobachtungen konkreter Praxen von identifizierbaren Individuen und Gruppen (in Form von Kommunikation) festmachen lassen. Es geht also methodisch um einen Ausschnitt, der im Verhältnis zum Ganzen bestimmt werden soll. Dazu: W. Kaschuba, dessen Ausführungen im Gesamtzusammenhang der Mikrohistorie stattfinden, jedoch im konkreten Zusammenhang, unabhängig davon, grundsätzlich der Erfassbarkeit von Kultur gelten. Vgl. W. Kaschuba „Einführung in die Europäische Ethnologie“, 2. Aufl., München 2003, S. 214. Die exemplarischen „Ausschnitte“ meiner Untersuchung erheben in keinem Fall den Anspruch der Repräsentativität, können jedoch als explorative Szenarien gelten, die Hinweise darauf geben, ob ausgedehnte Studien auch mit sozialwissenschaftlich qualifizierten Methoden im Anschluss möglich und sinnvoll erscheinen.

35 Vgl. Wach 1951, S. 12.

36 Vgl. zur Erörterung eines solchen Ansatzes Stephenson 2007, S. 123.

37 Vgl. Knoblauch 1999: S. 15.

38 Dies geschieht, auch vor dem Hintergrund, dass ich mich in der Begegnung mit dem tibetischen Buddhismus in einer Auseinandersetzung mit fremd kulturellen Zeugnissen, Perspektiven und geistesgeschichtlichen Hintergründen befinde, in Anlehnung an K. Kohl: „Jede ethnologische Forschung hat der Einsicht in die Kulturgebundenheit unserer eigenen Normen, Wertvorstellungen und Verhaltensweisen Rechnung zu tragen. Die Relativierung des eigenkulturellen Standpunkts bildet die Grundvoraussetzung eines jeden Versuchs, sich fremdkulturellen Wirklichkeiten verstehend zu nähern.“ K. Kohl „Ethnologie – die Wissenschaft vom kulturell Fremden. Eine Einführung“, 2. Aufl., München 2000, S. 151.

westlich europäischen Kontexten und ermöglicht ein Verstehen von Hinter- und Beweggründen sowie Problematisierungsebenen unterschiedlichster Dynamik der praktizierenden „westlichen“ Individuen und Gruppen.<sup>39</sup>

## **2. Kontextbestimmung: Religion und Gesellschaft in der Moderne**

### **2.1 Zur Einführung – Über Max Weber und die Säkularisierungsdebatte**

Die Erörterung von Transformationsprozessen religiöser Phänomene erfordert nach V. Krech eine eingehende Beschäftigung mit dem Diskurs über das Säkularisierungsparadigma.<sup>40</sup> A. Wilke formuliert in ihrer Untersuchung „Säkularisierung und Individualisierung von Religion? Theorien und empirische Befunde“ zu den Analysen des Religionsmonitors 2008 die These, dass „[...] faktische Realität – etwa der Anteil oder das Fehlen von Religion in der modernen Welt und das Verhältnis von Religion und Moderne – nicht einfach vorliegt, sondern partiell von den Theorien erst geschaffen werden.“<sup>41</sup> Eine der prägendsten Theorien in der Religionsforschung zum Verhältnis von Religion, Gesellschaft und Moderne entwickelte zu Beginn des 20. Jahrhunderts Max Weber. Folgt man D. Pollack, so lässt sich sagen, dass Weber, und in diesem Punkt gleich seine Annahme der Durkheims, im Grunde davon ausging, dass Religion ihre zentrale Stellung in der modernen Gesellschaft nicht mehr behaupten kann. Dies bedeutete jedoch nicht, dass Weber wie Durkheim annahm, Religion sei zum Verschwinden verurteilt, sondern, dass Modernisierungsprozesse religiöse Traditionen und Institutionen massiv herausfordern und beeinflussen.<sup>42</sup> Die Kernthese der Säkularisierungstheoretiker besagt, so Pollack, „[...] dass Prozesse der Modernisierung einen letztlich negativen Einfluss auf die Stabilität und Vitalität von Religionsgemeinschaften, religiösen Praktiken und Überzeugungen ausüben.“<sup>43</sup> An diesem Punkt spalten sich die Lager und entbrennt ein Streit um Säkularisierung als Konzept, Säkularisierungsprozesse und Säkularisierungstheorien. Daher lohnt sich für unsere Zwecke das Verhältnis von moderner Gesellschaft und Transformation von Religion bei Weber etwas näher zu beleuchten.

---

39 Zur Problematik des Fremdverstehens, und eine ausführlichere Diskussion des damit verbundenen wissenschaftlichen Standpunktes, erfolgt im 5. Kapitel eine Vertiefung, die im Zusammenhang mit der Operationalisierung und Erläuterung eines Modells bezüglich der Untersuchung empirisch relevanten Materials in Vorbereitung auf das 6. Kapitel steht.

40 Vgl. V. Krech „Wo bleibt die Religion? Zur Ambivalenz des Religiösen in der modernen Gesellschaft“, Bielefeld 2011, S. 23.

41 Wilke 2013: S. 32.

42 Vgl. D. Pollack „Säkularisierung – Konzept und empirische Befunde“ in: H. G. Kippenberg u.a. (Hg.) „Europäische Religionsgeschichte. Ein mehrfacher Pluralismus“, Bd. 1, Göttingen 2009, S. 61-86, hier: S. 63.

43 Ebd. S. 64.

## 2.1.1 Ausdifferenzierung, Rationalisierung und die Entzauberung der Welt

Zunächst möchte ich das Verhältnis von gesellschaftlichen Ausdifferenzierungsprozessen und einer „Entmächtigung“ von Religion bei Weber<sup>44</sup> aufgreifen. B. Gladigow unterstreicht, dass bereits Max Weber die Zusammenhänge zwischen Rationalisierung und der Beziehung der Menschen zu den jeweiligen gesellschaftlichen Teilsystemen (u.a. Wirtschaft, Recht, Kunst, traditionelle Religion) im Zuge der gesellschaftlichen Ausdifferenzierung in der Form erkannte, dass infolge von Rationalisierungsprozessen bzw. von bewusster Sublimierung der Beziehung des Menschen zu den verschiedenen Sphären sich die Differenzen zu den anderen Teilbereichen erhöhten und somit die Rationalisierung dieser anderen Teilbereiche als Reaktion auf die Differenz wiederum erzwang.<sup>45</sup> Spätestens seit der Renaissance habe sich damit eine Wahlmöglichkeit zwischen verschiedenen Sinnsystemen ergeben.<sup>46</sup> Sinn wurde zunehmend nicht mehr über Offenbarung gesichert und vermittelt, sondern über Geschichts-, Natur- und Weltdeutung. Ein so entstandenes Konkurrenzverhältnis infolge von Modernisierungsprozessen erforderte von den Menschen vermehrt Fähigkeiten, welche v.a. durch kulturelle Ausdifferenzierungsprozesse bedingt waren, also andere als solche die bis dato durch die Orientierung an traditionellen Religionen gefordert waren.<sup>47</sup> Weber beschäftigte sich in seinen Ausführungen mit der besonderen Form von Rationalität im Westen<sup>48</sup> und der damit verbundenen okzidentalen (europäischen und nordamerikanischen) Sonderentwicklung hin zu einer entzauberten Welt bzw. rationalisierten Kultur im Westen.<sup>49</sup> „Diese Entwicklung zeichnete sich in seinen Augen durch eine vorher nie gekannte Rationalisierung aus [...]“<sup>50</sup>. Religion ermöglichte nach Webers Ansatz diese Entwicklung und begünstigte somit ihre eigene Transformation. Laut Knoblauch führe Rationalisierung bei Weber vermeintlich zur Selbstaufhebung der Religion, was dieser (Weber) mit Entzauberung umschreibt. Die verschiedenen Sphären wie Wirtschaft oder Wissenschaft, Recht u.a. lösen sich von ihrem religiösen und

---

44 Vgl. Lutz-Bachmann 2000: S. 20.

45 Vgl. B. Gladigow „Europäische Religionsgeschichte“ in: H. G. Kippenberg/B. Luchesi (Hg.) „Lokale Religionsgeschichte“, Marburg 1995, S. 21-42, hier: S. 26.

46 Vgl. ebd. S. 27.

47 Vgl. ebd. S. 38. An dieser Stelle sei erwähnt, dass sich diese weiterführenden Gedanken Gladigows weg von Weber hin zu Luhmanns Betrachtungen über Religion in der europäischen Moderne bewegen, was allerdings darauf hinweist, dass die Beschäftigung mit Webers Konzeption für unsere Betrachtungen von Nutzen sein können.

48 Vgl. dazu Marianne Webers Ausführungen zu Max Webers Schaffen, aufgearbeitet von H. G. Kippenberg, demnach die Vereinigung von theoretischem und praktischem Rationalismus Weber als Unterscheidungsmerkmal der „modernen abendländischen“ zur antiken und zur asiatischen Kultur gilt. H. G. Kippenberg „Einleitung“ in: H. G. Kippenberg/M. Riesebrodt (Hg.) „Max Webers „Religionssystematik“, Tübingen 2001, S. 1-12, hier: S. 3. Marianne Weber betont, dass in Max Webers Ansatz „[...] die Ratio eine so bedeutsame Rolle spielt und daß ihre Eigenart im Okzident, ebenso wie die seiner Wissenschaft und aller staatlichen und gesellschaftlichen Institutionen, durch einen spezifisch gearteten Rationalismus bedingt ist.“ Marianne Weber zitiert nach Kippenberg ebd. S. 4.

49 Vgl. Knoblauch 1999: S. 45 ff.

50 Ebd. S. 50.

magischen Ursprung.<sup>51</sup> W. Schluchter beschreibt in Auseinandersetzung mit Webers Schaffen theoretische Rationalität als die Fähigkeit, begründet und konsistent zu denken sowie praktische Rationalität als die Fähigkeit begründet und regelgeleitet zu handeln.<sup>52</sup> Stehe das Kognitive im Vordergrund, was mit Weltanschauung gleichzusetzen sei, so spreche man von theoretischer Rationalität, stehe wiederum das Evaluative im Vordergrund, was mit Weltgestaltung verknüpft sei, so lasse sich von praktischer Rationalität sprechen.<sup>53</sup> „Solche überindividuellen Sinnzusammenhänge sind zusammengefaßt in Weltbildern, in Ideen und Idealen, die vom Handelnden subjektiv angeeignet werden müssen. Eine wichtige Vermittlungsinstanz dabei sind Ordnungen und Organisationen allgemein gesprochen: Institutionen.“<sup>54</sup> Max Webers Feststellung eines spezifisch gearteten okzidentalen Rationalismus war sehr umfangreich und ging über die ökonomische Sphäre in fast alle gesellschaftlichen Teilbereiche von Gesellschaft hinaus.<sup>55</sup> Die besondere Rolle, die Weber folglich dem modernen Betriebskapitalismus zukommen ließ konnte dieser v.a. durch die Anwendung der exakten Naturwissenschaften erlangen.<sup>56</sup> Die spezifischen Bedingungen, die eine entsprechende Dynamik förderten scheinen bei Weber kontinuierlich über die einzelnen Epochen der Geschichte Europas hinweg gegeben.<sup>57</sup> Weber selbst hegte mit der Zeit Bedenken, ob seine Studien im einzelnen den (weiteren) Entwicklungen tatsächlich gerecht würden,<sup>58</sup> allerdings, so konstatiert Schluchter, lasse sich sagen, dass mit der europäischen Kulturwelt ein spezifischer Rationalisierungsprozeß ursprünglich verbunden sei, der sich dadurch kennzeichne, dass er „[...] ein theoretischer und vor allem praktischer Rationalismus der Weltbeherrschung ist.“<sup>59</sup>

---

51 Vgl. ebd. S. 57. Knoblauch präzisiert diesen Gedanken infolge der technischen Entwicklungen und bürokratischen Organisation bei Weber: „Die natürlichen Vorgänge, die zwischenmenschlichen Probleme, oder die existentiellen Fragen werden nun nicht mehr vor dem Hintergrund einer unenthüllbaren Hinterwelt betrachtet, sondern als prinzipiell vom Menschen verstehbar, erklärbar und lösbar. Die Götter, Geister und Dämonen sind damit aus der Welt entschwunden, die nunmehr aus einem Diesseits besteht.“ ebd. S. 57.

52 Vgl. W. Schluchter „Rationalität – das Spezifikum Europas?“ in: H. Joas/K. Wiegandt (Hg.) „Die kulturellen Werte Europas“, Bonn 2005, S. 237-264, hier: 237. Schluchter differenziert bei Weber weiterhin die Unterscheidung von wert- und zweckrational, material- und formal-rational sowie theoretisch- und praktisch-rational. Vgl. ebd. S. 241 f.

53 Vgl. ebd. S. 242.

54 Ebd. S. 242.

55 Vgl. ebd. S. 242 f.

56 Vgl. ebd. S. 244. Schluchter weist in seinen Ausführungen darauf hin, dass Weber mit seinen Feststellungen keine positiv konnotierte Höherwertigkeit des okzidentalen Rationalismus bzw. der westlichen Entwicklungen verband. vgl. ebd. S. 245. „Der von Weber praktizierte Zentrismus bleibt also heuristisch. Er bleibt es schon deshalb, weil er sich als Forscher auf die Entstehungs- und Verbreitungsfrage beschränkt.“ ebd. S. 45.

57 Vgl. ebd. S. 259 ff.

58 Vgl. ebd. S. 262 f. U. a. weist H. Joas darauf hin, dass aus heutiger Sicht Webers Untersuchung fragmentarisch und teils überholt scheinen, so dass seine Ansichten nicht einfach übernommen werden sollten. Vgl. H. Joas „Einleitung“ in: H. Joas (Hg.) „Vielfalt der Moderne“, Frankfurt am Main 2012, S. 21-39, hier: S. 26.

59 Schluchter 2005: S. 263.

## 2.1.2 Moderne und Säkularisierung in Auseinandersetzung mit Max Weber

An dieser Stelle sei mit Joas der Hinweis gestattet, dass heutzutage in der Bezeichnung „modern“ eine immense Vielfalt an intendierten Möglichkeiten der Abgrenzung von vermeintlich Nicht-Modernem und damit der Beanspruchung etwas als modern zu beschreiben, gegeben ist. Joas verweist auf die Vielfältigkeit des Begriffes der Moderne und auf seine unterschiedlichen Bedeutungen sowohl im historischen Verlauf als auch im interkulturellen Vergleich.<sup>60</sup> Mit Wilke sei dabei exemplarisch auf die zahlreichen Debatten ,u.a. im Bereich der Postcolonial Studies, um den Begriff von Multiple Modernities verwiesen.<sup>61</sup> Darin kommt zum Ausdruck, dass nicht die eine Moderne und nicht die eine Entwicklung zur Moderne in der Menschheitsgeschichte greifbar ist. Ergo, auch in Anbetracht der Diskurse um Moderne empfiehlt sich der Fokus auf die ausdifferenzierte moderne Gesellschaft mit einer europazentrierten theoretischen Blickrichtung, die sich, schon mit Verweis auf Weber,<sup>62</sup> nicht wertend geschweige denn universalisierend versteht. Dies unterstützt, im Vorgriff auf die nachfolgenden Unterkapitel, die Auseinandersetzung mit den empirischen Aspekten von Säkularisierung in Europa, das zwar als Sonderfall zu bezeichnen ist, in sich jedoch wiederum sehr vielschichtig sobald man die einzelnen Länder im Vergleich betrachtet. So entsteht die durchaus berechtigte Frage, ob das Säkularisierungstheorem vor dem Hintergrund der aktuell geführten Debatten um eine „Renaissance der Religionen“ und Säkularisierung nicht „[...] eine „westliche“, sogar eurozentrische Sicht der Dinge [...]“<sup>63</sup> sei. Peters und Löffler beschreiben die klassische Säkularisierungsthese so, dass in der modernen Gesellschaft das Phänomen der Religion deutlich zurückgehen werde und Glaube und Spiritualität im Privaten weiter existieren.<sup>64</sup> H. J. Höhn wiederum verbindet mit dem Säkularisierungstheorem eine geschichtstheoretische und normative Unterstellung, „[...] welche den Relevanz- und Funktionsverlust der Religion für unausweichlich hielt, ihn als „fortschrittlich“ begriff und darin ein Ziel sozialer Evolution sah.“<sup>65</sup> Lutz-Bachmann sieht Weber unter dem Aspekt eines „szientistischen Selbstverständnis“ in einer Linie mit A. Comte,<sup>66</sup> was Pollack jedoch bestreitet. Seiner Meinung nach seien weder Weber noch Durkheim im Gegensatz zu Comte der Auffassung, „[...] dass Religion in der Moderne zum Untergang verurteilt ist und durch eine wissenschaftliche Weltsicht ersetzt zu

---

60 Vgl. Joas 2012: S. 21 ff.

61 Vgl. Wilke 2013: S. 73.

62 Vgl. Schluchter 2005: S. 45. ausführlicher in: Fußnote 54.

63 C. Peters/R. Löffler „Einleitung“ in: dieselb. (Hg.) „Der Westen und seine Religionen. Was kommt nach der Säkularisierung?“, Freiburg im Breisgau 2010, S. 7-15, hier: 10.

64 Vgl. ebd. S. 9.

65 H. J. Höhn „Zeit und Sinn. Religionsphilosophie postsäkular“, Paderborn 2010, S. 24 f.

66 Vgl. Lutz-Bachmann 2000: 20.

werden vermag.<sup>67</sup> Dies ist nur ein kleiner Ausschnitt der verschiedensten Ansichten über das Säkularisierungstheorem bzw. die klassische Säkularisierungsthese, der andeutet, dass schon in der Interpretation dessen Meinungsverschiedenheiten im wissenschaftlichen Diskurs bestehen.<sup>68</sup> Mit der Perspektive auf Max Weber sei jedoch ein Ausgangspunkt für Kapitel 2.3 und die von uns zu betrachtenden Konzepte zu Säkularisierung innerhalb eines Spektrums zahlreicher unterschiedlicher Ansätze in Bezug auf Säkularisierung und den Theorien darüber gegeben.<sup>69</sup> Peters und Löffler stellen, das soll erwähnt sein, die Auseinandersetzung um das Säkularisierungstheorem, ebenso wie Höhn, gleichwohl in einen größeren und aktuelleren Rahmen. Sie beziehen sich auf den Stand der Säkularisierungsthese von vor 20-30 Jahren. Insofern ist ihre Fragestellung aktuell, da sie das Theorem im Kontext aktueller Beobachtungen über Religion und Säkularisierung diskutieren sowie sich mit der seit der Friedenspreisrede von Habermas 2001 angestoßenen Diskussion über die Säkularisierungsthese beschäftigen. Damit sei ein wenig auf das Kapitel 2.4 vorgegriffen, das genau diese Debatte in ein Verhältnis zur Auseinandersetzung um Säkularisierung und einer Rückkehr von Religion setzt, nämlich die Frage nach der postsäkularen Gesellschaft. Einen Hinweis zu den Auseinandersetzungen, die im wissenschaftlichen Diskurs darüber stattfinden, aber auch einen Einblick in die in den Umgang mit dem Verhältnis von Theorie und Empirie, und somit zum Ausgangspunkt dieses 2. Kapitels in Anlehnung an Wilke, gibt H. J. Höhn mit folgender Aussage: „Wer das Säkularisierungstheorem als einen modernen Mythos abstuft, sollte darauf achten, mit der Rede von der Wiederkehr der Religionen nicht einem modernen Gegen-Mythos zu erliegen.“<sup>70</sup> Eben hierauf könnte die Frage von Peters und Löffler verweisen, ob Europa zum einen als Sonderfall zu verstehen ist und die Betrachtungen weltweiter Szenarien das Säkularisierungstheorem auf Europa zurückwerfen, und zum anderen ob das Theorem durch eine internationale, interkulturelle Perspektive nicht eine Erfindung europäischen Kontextes darstelle. Höhns Hinweis gibt zu bedenken, die sogenannte Wiederkehr der Religionen einem kritischeren Blick in der Diskussion um Säkularisierung zu unterziehen, was auf der einen Seite die Frage aufwirft, ob Religion überhaupt verschwunden gewesen sei und auf der anderen Seite, ob Säkularisierungsprozesse nicht doch weiterhin stattfinden und in der Abstufung des Säkularisierungstheorems als überholt und nicht mehr adäquat, nicht elementare

---

67 Pollack 2009: S. 63.

68 Die Frage inwiefern schon in der Deutung der klassischen Säkularisierungstheorie unterschiedliche Rahmungen und Interpretationen vorherrschen könnte man in weiteren Untersuchungen erhellen, die oben gezeigte Andeutung muss jedoch für den Rahmen der vorliegenden Arbeit genügen.

69 Für unser Anliegen sei außerdem erwähnt, dass wir u.a. die Theorien, die Religion als im Rückzug ins Private begriffen thematisieren (v.a. Berger und Luckmann vor ca. 20 Jahren) nicht besprechen, da sie einerseits dem in dieser Arbeit vorliegenden Ansatz nicht weiterhelfen und andererseits in den Konzepten, die für diese Arbeit maßgeblich sind, u.a. bei Luhmann, begründet verworfen werden. Diese Theorie-Selektion soll jedoch nicht bedeuten, dass der Erkenntniswert der o.g. Ansätze an sich in Frage gestellt sei, sondern eher als eine weitere theoretische Rahmung dieser Arbeit verstanden werden.

70 H. J. Höhn „Postsäkulare Gesellschaft im Umbruch – Religion im Wandel“, Paderborn 2007, S. 30.

Zugänge für die Beobachtung gegenwärtiger und zukünftiger Prozesse verloren gehen. Abschließend beschäftigen wir uns daher mit den Beobachtungen E. P. Fischers zum Verhältnis von Säkularisierung und Wissenschaft v.a. im Blick auf die Säkularisierungsthese von Max Weber. Im 19. Jahrhundert gewinnen Wissenschaft und Technik gegenüber „Magie“ und Religion massiv an Bedeutung, da sie wirkungsvollere Mechanismen zur Bewältigung alltäglicher Unbestimmbarkeiten und Ängste zur Verfügung stellen. Diese Überlegungen scheinen Fischer elementar für eine Verhältnisbestimmung von Säkularisierungsprozessen infolge naturwissenschaftlich begründeter Handlungsspektren, da Angst zu den Grundbefindlichkeiten des Menschen gehöre.<sup>71</sup> Fischer beschreibt indirekt, dass im Gefolge naturwissenschaftlicher Entwicklungsprozesse, die Ende des 18. Jahrhunderts ihren Anfang nahmen, eine sich ständig verändernde Verhältnissetzung von Wissenschaft und Religion stattfand und somit der Fortgang funktionaler Differenzierung von Religion, Gesellschaft und Wissenschaft in einem steten Prozess von Entzauberung und somit auch Daseinssicherung und Rationalisierung, durch Entdeckungen und Innovationen, seinen Lauf nahm.<sup>72</sup> Beispielhaft ist für ihn die Erfindung des Blitzableiters: „Was mit der Blitzableitung gelingt, könnte man Säkularisierung pur nennen, nämlich die endgültige Autonomie der Lebenssicherung ohne irgendwelche religiösen Restverbindungen.“<sup>73</sup> Gerade im 19. Jahrhundert sei das Konkurrenzverhältnis von Wissenschaft und Religion deutlich zu erkennen und somit der historisch erkennbare Ausdifferenzierungsprozess.<sup>74</sup> Allerdings lasse sich gerade im Selbstverständnis, Fischer führt dabei v.a. biografische Anhaltspunkte u.a. zu Newton, Lamarck, Einstein an, bedeutender Naturwissenschaftler dieser Zeit ein komplementäres Verhältnis von Glaube und Wissen beobachten, das persönliche Religiosität und Wissenschaft miteinander vereinbart.<sup>75</sup> Anfang des 20. Jahrhunderts sei dies insbesondere bei Albert Einstein nachvollziehbar.<sup>76</sup> Zu diesem Zeitpunkt ist bei Max Weber die Rede von der Entzauberung der Welt, Webers Ausdruck für den Prozess der Säkularisierung, der die Geschichte der Technik und das Entstehen der Moderne maßgeblich bestimmt habe.<sup>77</sup> „Der zentrale Ausdruck, der sich sowohl bei Weber als auch bei Einstein findet, ist die Welt [...] und Säkularisierung – Verweltlichung – hat viel damit zu tun, wie dieses Wort im Laufe der Kulturgeschichte verstanden wird.“<sup>78</sup> Der Begriff der Welt stand, so Fischer mit Verweis auf P. Bague, nie für eine simple

---

71 Vgl. E. P. Fischer, „Die Wissenschaft zittert nicht“. Die säkularen Naturwissenschaften und das moderne Lebensgefühl“ in: H. Joas/K. Wiegandt (Hg.) „Säkularisierung und die Weltreligionen“, 2. Aufl., Frankfurt am Main 2007, S. 284-321, hier: 295.

72 Vgl. ebd. S. 296 ff.

73 Ebd. S. 298. Technische Handlungsfähigkeit und wissenschaftliches Intervenieren begünstigen, so Fischer, das Lebensgefühl von Ängsten befreit zu sein und in den Lauf der Dinge miteinwirken zu können. Vgl. ebd. S. 300.

74 Vgl. ebd. S. 300 f.

75 Vgl. ebd. S. 304 ff.

76 Vgl. ebd. S. 318 f.

77 Vgl. ebd. S. 319.

78 Ebd. S. 319.

Beschreibung der Realität sondern für den Ausdruck eines Werturteils. Kosmos und Sinn menschlichen Daseins waren demnach im religiösen Bereich solange miteinander verbunden, bis durch moderne Wissenschaften die eine Welt in viele Welten zerfällt und damit die eine dieser Welten (die religiöse) nicht mehr Kosmos sein kann.<sup>79</sup> 1836 sei zum ersten Mal von der Entzauberung der Welt in diesem Sinne die Rede. Nach Brague, lasse sich der Prozess der Verweltlichung, so Fischer, als Neutralisierung des Kosmos beschreiben, der nunmehr ohne Gott aber mit Gesetzen verbunden sei. Folgt man Fischer, so könnte die Entzauberung der Welt die dynamische Verhältnissetzung der einzelnen Welten zueinander (zunächst das Zerfallen der einen) infolge von Rationalisierungs- und Modernisierungsprozessen bedeuten, was vom 18. Jahrhundert an immer mehr beschleunigt wurde. Die eine Welt (religiöses Interpretationsmonopol – magisch) ist nicht mehr als übergeordnete Leit- und Letztinstanz (in Verbindung mit bzw. quasi Kosmos) präsent, sondern nunmehr die Gesellschaft, die in sich viele Welten der Sinnbestimmung, die in Konkurrenz zueinander stehen, birgt. So gesehen umfasst Säkularisierung in diesem Kontext nicht das Verschwinden von Religion sondern eine dynamische prozesshafte Verhältnissetzung von Religion zu Modernisierungsprozessen jeglicher Art, was wiederum den Wandel religiöser Formate in Bezug (auch inhaltlich) zu außerreligiösen Systemen wie der Wissenschaft miteinschließt. Konkret bedeuten demnach fortdauernde Säkularisierungsprozesse nicht die Schwächung des religiösen Systems sondern können als Transformationsprozesse innerhalb des Systems gedeutet werden und umgekehrt Transformation als Ergebnis von Säkularisierungsprozessen bzw. als Ausdruck einer Anpassungsdynamik in der ausdifferenzierten modernen Gesellschaft. Diese Perspektive auf das Verhältnis von Religion, Säkularisierung und Gesellschaft soll uns im folgenden begleiten, wobei ich die von Fischer herausgearbeitete Bedeutung der Wissenschaft für die erwähnten Prozesse hiermit unterstreichen möchte.<sup>80</sup>

## **2.2 Zum Verhältnis von Religion und Gesellschaft in Europa und Deutschland**

Wie sich bereits andeutet, sind die Debatten und Konzepte zum Verhältnis von Religion und Säkularisierung in der modernen europäischen Gesellschaft sehr vielschichtig. Nachdem wir uns mit der klassischen Säkularisierungstheorie, auch Säkularisierungstheorem genannt, im Besonderen durch Max Weber angestoßen, beschäftigt haben, erfolgt eine nähere Betrachtung des Kontextes unseres

---

<sup>79</sup> Vgl. ebd. S. 319 f.

<sup>80</sup> Es sei jedoch darauf hingewiesen, dass es sich in den o.g. Ausführungen nur um eine von vielen möglichen Perspektiven und Deutungen auf den Themenkomplex handelt.

Untersuchungsfeldes.<sup>81</sup> Getragen von der Annahme, dass in Europa besondere Voraussetzungen für eine moderne Gesellschaftsentwicklung und damit auch für Säkularisierungs- und Transformationsprozesse von Religion vorherrschen, folgt eine kurze Darstellung einiger geistesgeschichtlicher Schwerpunkte, Ideen und kultureller Leitgedanken, die neben der besonderen Form eines spezifischen Rationalismus bzw. einer spezifischen Rationalität einen Einfluss auf die Entwicklung europäisch bzw. deutsch kultureller Leitgedanken und Ideen hatten und haben und somit den Kontext, v.a. in Bezug auf die Etablierung buddhistischer Strömungen sowie religiöse Wandlungsprozesse mitgestalten.<sup>82</sup>

## 2.2.1 Exkurs: Ausgewählte geistesgeschichtliche Kontexte

W. Reinhard widmet sich im Diskurs über sogenannte europäische Werte dem Gedanken der „Bejahung des gewöhnlichen Lebens“. Dabei stellt er fest, dass Arbeit und Wirtschaft, also Produktion und Reproduktion zwar zentrale Werte unserer Kultur seien, im Hinblick auf das Mittelalter und die Vormoderne allerdings keinesfalls jederzeit positiv besetzt gewesen sind.<sup>83</sup> Säkulares, so Reinhard, speiste sich in dialektischen Geschichtsprozessen nicht nur aus Säkularem und Christliches nicht nur aus Christlichem. Innerhalb der christlich-jüdischen Tradition fand die Aufwertung des gewöhnlichen, alltäglichen Lebens statt, das er mit der gegenwärtigen säkularen Wertewelt identifiziert. Reinhard bezieht sich dabei auf M. Weber und die sogenannte Entzauberung der Welt. Dabei folgt die Welt ihren eigenen Gesetzen und entwickelt eigene weltliche Werte, die sich nach und nach einer sogenannten Gottesherrschaft entziehen und die Tendenz zur Verselbständigung besitzen.<sup>84</sup> In Differenz zu Weber beschreibt Reinhard, jedoch zum einen, dass empirisch die Begründung des Kapitalismus nicht identisch ist mit der theologischen Begründung einer rationalen und arbeitsamen Lebensführung im Calvinismus, und zum anderen, dass der im ausgehenden Mittelalter von Katholiken und Protestanten jeglicher Couleur

---

81 Es sei darauf hingewiesen, dass Deutschland nicht als Insel in Europa existiert, spezifischer, dass das Land das wir heute als Deutschland begreifen, so erst seit den Wendeereignissen um 1989 besteht, die geschichtsdynamischen Entwicklungen, die Modernisierungsprozesse und damit auch Säkularisierungsprozesse allerdings weit bis ins Mittelalter hineinreichen, wobei Deutschland in seiner geistesgeschichtlichen Einbettung geographisch höchst unterschiedlich einzugrenzen und mal der eine oder andere Teil Europas genannt deutsch war. Ganz davon abgesehen, dass Ideen, Gedankengut und gesellschaftliche Prozesse nicht vor Fürsten- und Ländergrenzen im Laufe der europäischen Geschichte innehielten.

82 K. Wiegandt unterstreicht die Bedeutung von Werten und Wertewandel in den Umbruchsphasen von der traditionellen zur modernen Gesellschaft aber auch in internen Wandlungsprozessen moderner Gesellschaften. Vgl. K. Wiegandt „Nachwort“ in: H. Joas/K. Wiegandt (Hg.) „Die kulturellen Werte Europas“, Bonn 2005, S. 517-520, hier: 520.

83 W. Reinhard „Die Bejahung des gewöhnlichen Lebens“ in: H. Joas/K. Wiegandt (Hg.) „Die kulturellen Werte Europas“, Bonn 2005, S. 265-303, hier: S. 265 ff. Im Rahmen der o.g. Veröffentlichung findet eine Orientierung an H. Joas Wertedefinition statt, der Werte von Normen insofern abgrenzt, wie Normen restriktiv seien, hingegen Werte das Handeln nicht einschränken. Durch Werte werden Handlungen denkbar. Joas grenzt Werte gegenüber Wünschen insofern ab, wie Wünsche faktisch Gewünschtes beinhalten, Werte jedoch eine Vorstellung von dem ausdrücken was wünschenswert sei. Joas bezieht sich dabei auf J. Deweys Unterscheidung von „desired“ und „desirable“. Werte ermöglichen Wünsche zu bewerten. Werte seien emotional stark besetzte Vorstellungen über das Wünschenswerte und somit keine reinen Gedankengebilde. Vgl. H. Joas „Die kulturellen Werte Europas. eine Einleitung“ in: H. Joas/K. Wiegandt (Hg.) „Die kulturellen Werte Europas“, Bonn 2005, S. 11-39, hier: 14 f.

84 Vgl. ebd. S. 274 f.

gleichermaßen anerkannte neue Wert von Arbeit nicht in dieser selbst lag sondern in der Einsicht, dass in der Arbeit Gottes Wille erfüllt werde.<sup>85</sup> Im Laufe der europäischen Geschichte etablierte sich dann ein moderner Arbeitsbegriff infolge wirtschaftlicher und geistesgeschichtlicher Entwicklungen.<sup>86</sup> Reinhard meint, dass Arbeit heutzutage für die Mehrheit der Menschen im Westen höchstes Gut, „zum höchsten Wert schlechthin“ geworden sei. Im Vergleich zur vormodernen Zeit habe sich damit die Bejahung des gewöhnlichen Lebens verselbständigt und von sämtlichen anderen Werten gelöst.<sup>87</sup> Mit K. Flasch werfen wir einen Blick auf den „Wert der Innerlichkeit“, dessen Wurzeln bis in die Antike zurückreichen. Der Wert der Innerlichkeit sei ein Element europäischer Identität, wobei Flasch die Reflexion der Innerlichkeit und den Diskurs darüber in der europäischen Geistesgeschichte unterstreicht. Er betont, dass dabei v.a. die Ambivalenz der Innerlichkeit in der europäischen Philosophie zur Sprache kam womit ein „Prozess der Reflexion über Innerlichkeit“ einherging.<sup>88</sup> Flasch führt diesen Gedanken weiter aus, indem er aufzeigt, dass zwar die Tendenz zum „Ausstieg aus dem Außen“ gegeben war, also die Denkfigur in das Innerste zurückzugehen, allerdings ein Verharren in einer Extremform von Innerlichkeit nicht haltbar (im Sinne eines Aushaltens). Inneres und Äußeres bedurften in der Form einer solchen geistigen Praxis als Gegensatzpaar einer Auflösung.<sup>89</sup> Gemeint sind philosophische wie auch mystische Bewegungen und Gegenbewegungen in Bezug auf Innerlichkeit in der europäischen Geistesgeschichte.<sup>90</sup> Gleichwohl begreift Flasch den Wert der Innerlichkeit als gegenwärtig zurückgedrängt, allenfalls in rudimentärer Meditationspraxis hier und da angewandt.<sup>91</sup> Mit R. Neville lässt sich abschließend, sowie im Vorgriff auf Kapitel 2.4 und die Beobachtung pluralistischer Verhältnisse, ein wenig über den europäischen Tellerrand hinaus feststellen, dass das Nebeneinander von Religionen kein Zustand ist, der auf die Moderne beschränkt sei, sondern historisch immer wieder in unterschiedlichen Kontexten anzutreffen war.<sup>92</sup> Hauptsächlich unterscheide sich die heutige Situation beispielsweise von der antiken Welt darin, dass die sogenannten Weltreligionen sich selbst als global auffassen und dem entsprechend international bzw. interkontinental institutionalisiert sind. Eine weitere Differenz sieht Neville darin, dass die Pluralität von Kulturen in den großen Religionen heutzutage implementiert wäre, was er u.a. mit deren Migrationsbewegungen und der

---

85 Vgl. ebd. S. 282 ff.

86 Reinhard nennt u.a. die Entwicklung vom Humanismus über die Anerkennung eines autonomen Individuums bis hin zur Aufklärung womit die Würde des Menschen u.a. in Bezug zu einer angemessenen und selbst verantworteten Arbeit stand. Vgl. ebd. S. 284 ff.

87 Vgl. ebd. S. 303.

88 Vgl. K. Flasch „Wert der Innerlichkeit“ in: H. Joas/K. Wiegandt (Hg.) „Die kulturellen Werte Europas“, Bonn 2005, S. 219-236, hier: S. 219 f.

89 Vgl. ebd. S. 234 ff.

90 Flasch verweist u.a. auf Platon, Plotin, Augustinus, Eckhart und Goethe. Vgl. ebd. S. 235 f.

91 Vgl. ebd. S. 236.

92 Vgl. R. Neville „Religionen in einer Welt vieler Kulturen“ in: T. M. Schmidt/M. Lutz-Bachmann (Hg.) „Religion und Kulturkritik“, Darmstadt 2006, S. 99-104, hier: S. 99 f.

gleichzeitigen Nutzung moderner Kommunikationsmöglichkeiten assoziiert.<sup>93</sup>

## 2.2.2 Säkularisierung – Deutschland in Europa

J. Casanova konstatiert, dass eine einheitliche religiöse Lage in Europa nicht vorliege.<sup>94</sup> Im Unterschied zu den USA lasse sich jedoch feststellen, dass große Teile der Bevölkerung Europas säkular und nicht religiös sind.<sup>95</sup> Trotz vielfältiger Unterschiede in den einzelnen Ländern, zeige sich für die Gesamtsituation in Europa ein drastischer Rückgang der Kirchenbesuchszahlen seit den 1950er Jahren, was nach Casanova der wohl stärkste Beleg für die traditionelle Säkularisierungsthese sei. Aufgrund der länderspezifischen Unterschiede v.a. im Verhältnis von Kirchengang zum Austritt aus der Kirche sei es jedoch schwer möglich einfache Kausalitäten zwischen Modernisierung und Säkularisierung herzustellen. Säkularisierungsprozesse in einem einzelnen Land können nur aus der jeweiligen historisch dynamischen Konstellation von Kirche, Staat, Nation und Zivilgesellschaft verstanden werden. Andernfalls ergeben sich vermeintlich ambivalente Muster der Säkularisierung in Europa.<sup>96</sup> Die europäischen Säkularisierungsprozesse stellen Casanovas Meinung nach weltweit eher die Ausnahme dar und seien nicht geeignet auf andere moderne Gesellschaften übertragen zu werden. Europa scheint eher eine Ausnahme, einen Sonderfall darzustellen.<sup>97</sup> Im Vergleich zu den USA genüge es jedoch nicht, auf das Fehlen freier religiöser Märkte in Europa hinzuweisen. Diese Beobachtung sei nicht imstande die Unterschiede beider Betrachtungsräume zu erklären. Es zeige sich, so Casanova, dass kein allgemeingültiges Muster für Säkularisierungsprozesse möglich sei. Die gegenwärtige „radikale Transformation“ aller großen Religionen, bedingt durch Modernisierung und Globalisierung, zeige sich in sehr unterschiedlicher Art und Weise.<sup>98</sup> Dass beispielsweise

---

93 Vgl. ebd. S. 100.

94 Vgl. Casanova 2007: S. 322.

95 Vgl. ebd. S. 325. Ergänzend dazu S. Roßteutscher, die für das gegenwärtige Europa feststellt, dass, mit der Ausnahme Nordirlands und Polens, in unterschiedlichem Ausmaß die Entkonfessionalisierung in den letzten Jahrzehnten anhält. „[...] das konfessionelle Label verliert an Prägekraft und besitzt immer geringeren Einfluss auf individuelle Identitätsbildung, Wertevorstellung und Verhaltensweisen: ein Prozess der Entkonfessionalisierung findet statt. Der Entkonfessionalisierungsprozess verbindet sich zunächst mit einem Rückgang religiöser Praxis und mündet im Ausstieg aus der Mitgliedschaft – aus Entkonfessionalisierung wird Entkirchlichung.“ S. Roßteutscher „Religion, Zivilgesellschaft, Demokratie. Eine international vergleichende Studie zur Natur religiöser Märkte und der demokratischen Rolle religiöser Zivilgesellschaften“, Baden-Baden 2009, S. 196. Roßteutscher kommt zu dem Schluss, dass es sich bei Entkonfessionalisierung um ein gesamteuropäisches Phänomen handelt, was bedeutet, dass unabhängig davon ob ein bestimmter Wertewandel oder eine abnehmende Organisationsbereitschaft als Ausgangspunkt der Betrachtungen dienen Konfession und Kirche heutzutage in der europäischen Gesellschaft eine stark verringerte Rolle spielen. Vgl. ebd. S. 213. Zum Vergleich Europas mit den USA konstatiert Roßteutscher, dass Religion in Europa nicht dieselbe prägende (zivil)gesellschaftliche Kraft wie in den USA besitzt. Vgl. ebd. S. 425.

96 Vgl. Casanova 2007: S. 327 ff. Casanova führt das Beispiel Skandinaviens an, das geringe Werte bezüglich Religiosität und Kirchengang gleichzeitig jedoch sehr hohe Kirchenmitgliedszahlen aufzeigt. Dies verweise auf die historisch gewachsene Konstellation der Nationalkirchen, die weiterhin für Übergangszeremonien- und rituale bzw. für besondere Anlässe wie in Krisen- oder Katastrophenzeiten genutzt werde, was besonders auch für Westdeutschland gelte. Vgl. ebd. S. 330 f. Was wiederum im starken Kontrast zu beispielsweise Ostdeutschland stehe, wie wir später noch sehen werden. An dieser Stelle sollte ein Gedanke H. Lehmanns Eingang finden, der wiederum zu bedenken gibt, dass nicht klar ist, ob diejenigen, die aus der Kirche austreten, sich tatsächlich vom Christentum losgesagt haben. Dies gehe aus den Statistiken zu Kirchenaustritten nicht hervor. Vgl. H. Lehmann „Ein europäischer Sonderweg in Sachen Religion“ in: H. G. Kippenberg/J. Rüpkel/K. v. Stuckrad (Hg.) „Europäische Religionsgeschichte. Ein mehrfacher Pluralismus“, Bd. 1, Göttingen 2009, S. 39-59, hier: S. 41.

97 Vgl. ebd. S. 332 f.

98 Vgl. ebd. S. 333 ff.

die Säkularisierungsprozesse in Westeuropa eng mit internen Institutionalierungsprozessen und der Transformation des westeuropäischen Christentums verbunden sind, sei hinlänglich bekannt.<sup>99</sup> Im Laufe der historischen Entwicklung habe sich für Europa ein spezifischer Weg der Säkularisierung ergeben.<sup>100</sup> Gleichwohl thematisiert er, dass Religion in der öffentlichen Wahrnehmung Europas an Bedeutung zugenommen hat und verbindet damit, dass Religion aus dem sogenannten privaten Raum in die öffentliche Sphäre zurückkehrt. Den Begriff Postsäkular hinterfragt er insofern, wie dieser noch verfrüht sein könnte und möchte deshalb lieber von einem „bedeutsamen Wandel im europäischem Zeitgeist“ sprechen.<sup>101</sup> Casanova bekräftigt, dass das Religiöse und das Säkulare in der europäischen Religionsgeschichte stets miteinander verbunden waren sowie die verschiedenen Spielarten empirisch fassbarer Säkularisierung meist kulturell beeinflusst sind.<sup>102</sup> Somit rückt Deutschland in den Fokus der Betrachtung und Casanovas Ausführungen in den Blickpunkt, in denen er auf die höchst unterschiedlichen Entwicklungen in Europa hinweist und demnach jede Situation bezüglich Säkularisierung situativ betrachtet werden sollte. Geht es um Säkularisierung, so teilt sich Deutschland immer noch in Ost und West. Ostdeutschland ist, so lauten die Ergebnisse der Studie H. Meulemanns weitaus weniger religiös als Westdeutschland.<sup>103</sup> Ostdeutschland ist, so konstatiert auch Pollack, im Gegensatz zu Westdeutschland weitestgehend entkirchlicht und säkularisiert.<sup>104</sup> Sowohl im Vergleich zu Westdeutschland als auch zu Osteuropa (mit meist ebenfalls sozialistischer Prägung) gilt Deutschland als Sonderfall<sup>105</sup> für den es empirisch keinerlei Hinweise auf eine Rückkehr von Religion gebe.<sup>106</sup> Aufgrund massiver Unterschiede im Verhältnis von Gesellschaft und Religion gilt für unser Anliegen, dass der Kontext der Untersuchung sich auf Westdeutschland

---

99 Vgl. ebd. S. 335. Dem entsprechend ordnet er andere Kulturräume ein: „Andere Weltreligionen und achsenzeitlich geprägte Kulturen haben ganz einfach andere Institutionalisierungsmuster oder dynamische Spannungen zwischen Religion und Welt, zwischen Immanenz und Transzendenz.“ Ebd. S. 335.

100 Vgl. ebd. S. 336 f. Besonders hebt Casanova die Religionskritik vom 18. bis 20. Jahrhundert hervor, die seiner Meinung nach die sozialen Prozesse mitgestalten statt sie nur zu beschreiben. Vgl. ebd. S. 337. Für den weiteren Fortgang von Säkularisierung in Europa betont Casanova u.a. die gesellschaftlichen Veränderungen in den 60er Jahren, die eine Öffnung hin zu östlicher Spiritualität mitprägten, wobei im Gegensatz zu den USA in Europa ein eher marginales langfristiges Interesse bei den „kirchlich Ungebundenen“ zu erkennen sei, sowie die Tendenz zur nominellen aber weniger inhalts- und praxisorientierten Kirchenmitgliedschaft. Vgl. ebd. S. 341 f.

101 Vgl. ebd. S. 342 f. Es ergibt sich eine Differenz von Säkularisierung gemäß der klassischen These, dem Verständnis von Säkularisierung als Bedeutungsrückgang von Religion sowie Privatisierung von Religion. Diese verschiedenen Konzepte verschränken sich bei Casanova an dieser Stelle in seiner Darstellung. Für unsere Zwecke möchte ich diesbezüglich festhalten, dass die Erfassung und Einordnung von konkreten religiösen Transformationsprozessen in der europäisch modernen Gesellschaft durch eine vorherige Verhältnisbestimmung von Säkularisierung und Religion zielgerichtet vorbereitet werden kann. Das erscheint sinnvoll, da Säkularisierung beispielsweise alleine als Entkirchlichung zu fassen, wie dies in zahlreichen sozialwissenschaftlichen Studien gehandhabt wird, nicht ausreicht um eine adäquate Verhältnisbestimmung pluraler Kontexte anzustellen.

102 Vgl. ebd. S. 350 f.

103 Vgl. H. Meulemann „Religiosität: Die Persistenz eines Sonderfalls“ in: J. W. van Deth (Hg.) „Deutschland in Europa. Ergebnisse des European Social Survey 2002-2003“, Wiesbaden 2004, S. 55.

104 Vgl. D. Pollack „Kirche in der Organisationsgesellschaft. Zum Wandel der gesellschaftlichen Lage der evangelischen Kirchen in der DDR“, Stuttgart 1994, S. 373.

105 Vgl. Meulemann 2004: S. 73 ff.

106 Vgl. H. Meulemann „Enforced Secularization – Spontaneous Revival? Religious Belief, Unbelief, Uncertainty and Indifference in East and West European Countries 1991-1998“, *European Sociological Review*, Vol. 20 No. 1, February 2004 a), S. 55 f. Vgl. dazu auch Roßteutscher 2009: S. 204. Diese unterschiedliche Entwicklung war das Ergebnis der restriktiven Kirchenpolitik des SED-Regimes in der DDR. Vgl. ebd. S. 205. Wobei in den o.g. Untersuchungen nicht die Darstellung in den öffentlichen Medien bzw. Bedeutungsdimensionen in der öffentlichen Meinung bzw. im öffentlichen Diskurs gemeint ist, in denen sich die sogenannte Wiederverkehr von Religion abspielt, sondern als Grundlage der Studien repräsentative Befragungen dienen.

beschränkt. Dies ist deshalb möglich, da sich einerseits die historisch dynamische Entwicklung des (tibetischen) Buddhismus für den deutschsprachigen Raum nur für Westdeutschland, Österreich und die Schweiz stringent nachvollziehen lässt (Kapitel 4) und andererseits sich die tibetisch buddhistische Strömung auf die wir uns empirisch beziehen (Kapitel 6) seit ihrer Etablierung in der BRD auf westdeutschem Boden befindet. Das Tibethaus Deutschland e.V. hat seinen Sitz in Frankfurt am Main. In Westdeutschland ist ein Rückgang des Kirchenbesuchs und anderer religiöser Formen feststellbar, allerdings lange nicht in dem Ausmaß wie in Ostdeutschland.<sup>107</sup> Pollack konstatiert in seiner Analyse empirischer Befunde u.a. mit Blick auf Westdeutschland, dass es sich bei Wandlungsprozessen von Religion nicht nur um einen Verlust an Religiosität und Kirchenbindung handelt, sondern um einen Wandel ihrer dominanten Formen. Traditional institutionsgebundene Religiosität nehme ab, während nichttraditionale außerkirchliche Religiosität an Bedeutung gewinne. Diese Verschiebung begreift Pollack jedoch als Teil des „Minorisierungsprozesses von Religion und Kirche“, womit seiner Meinung nach die These des Formenwandels nicht eine Infragestellung des Säkularisierungstheorems darstelle sondern seine Bestätigung.<sup>108</sup> Weiterhin beschreibt Pollack, dass am Rückgang der sozialen Akzeptanz des Glaubens an Gott und dem Wandel des Gottesbildes weg von einer personalen zur Vorstellung eines unpersönlichen Wesens die Verflechtung von Säkularisierung und Prozessen der Transformation des Religiösen deutlich werde.<sup>109</sup>

## 2.3 Niklas Luhmann und Säkularisierung

Wie sich bereits angedeutet hat und was mittlerweile als Allgemeinplatz Gültigkeit haben könnte: Es existieren viele verschiedene Weisen den Begriff der Säkularisierung zu verstehen.<sup>110</sup> H. Joas plädiert mit Verweis auf die Vielfalt unterschiedlichster Bedeutungen und damit verbundener „Gegestände“ von Säkularisierung daher für einen pragmatischen Zugang zum Begriff der Säkularisierung.<sup>111</sup> Bevor wir uns gemäß diesem Credo einer für unseren Bedeutungszusammenhang und Gegestansbereich relevanten Konzeption von Säkularisierung widmen, möchte ich einleitend eine von J. Habermas formulierte Konsequenz bzw. Dynamik von Säkularisierung wiedergeben, die sich, zumindest für den europäischen Kontext als allgemeingültig nachvollziehen lässt.

---

107 Vgl. ebd. S. 202. Zusätzlich weist Roßteutscher darauf hin, dass von 1991 bis 2000 der Anteil konfessionsloser von 11 auf 15 Prozent in Westdeutschland anstieg.

108 Vgl. Pollack 2009: 77 f. In Rückbesinnung auf Wilke und Casanova sollte festgehalten werden, dass mit nicht traditional nicht automatisch alternativ im Sinne einer Hinwendung zu neuen bzw. fremd kulturellen religiösen Strömungen gemeint ist, sondern unter dem Label nicht traditional zunächst die Form religiöser Praxis und Religiosität gemeint ist, die weniger institutionsgebunden, jedoch nicht automatisch auch „privatisiert“, erscheint.

109 Vgl. ebd. S. 78.

110 Vgl. H. Joas „Gesellschaft, Staat und Religion. Ihr Verhältnis in der Sicht der Weltreligionen. Eine Einleitung“ in: H. Joas/K. Wiegandt (Hg.) „Säkularisierung und die Weltreligionen“, 2. Aufl., Frankfurt am Main 2007, S. 9-43, hier: 18 f.

111 Vgl. ebd. S. 21.

Habermas zeigt, dass Religion infolge der Ausdifferenzierung gesellschaftlicher Teilsysteme, im Gegensatz zum Konzept von Religion als Zentrum aller lebensbestimmenden Bereiche, nur noch eine von mehreren normativen Geltungskräften in der modernen Gesellschaft ist.<sup>112</sup> Diese Feststellung kann leicht nachvollzogen werden, wie sich an den Diskussionen um den Bezug auf das Christentum als religiöses Erbe im Vorfeld der Findung einer Präambel für den Verfassungsentwurf der EU vom 29.10.2004, in Rom unterzeichnet, veranschaulichen lässt. Ein Verweis auf das Christentum ist dort nicht enthalten, lediglich die Nennung eines religiösen, kulturellen und humanistischen Erbes ist vorzufinden.<sup>113</sup> Das, was Habermas beschreibt und am Beispiel des Streits um die Präambel einer Verfassung für die EU<sup>114</sup> nachvollziehbar ist, markiert eine Konsequenz, ein Resultat, beobachtbare Vorgänge als Auswirkung von Entwicklungen, die Säkularisierung genannt werden können. Das in diesem Kontext einzuordnende Beispiel der Präambel für den Entwurf der Verfassung der EU von 2004 veranschaulicht in welchem Spannungsfeld sich Religion in der modernen Gesellschaft befindet und mit welchen, anschaulich gesprochen, überbegrifflichen geistes- und sozialwissenschaftlichen Phänomenen sich Religion einen Platz als geistesgeschichtliches Erbe teilt: Kultur und Humanismus. Beide Dimensionen sind zwar begrifflich getrennt, jedoch historisch analytisch mit dem Phänomen der Religion in Europa eng verwoben. Um zu einer situativ adäquaten Theorie über Religion(en) hinzuleiten, die mit Religionswandel sowie der Transformation religiöser Strömungen assoziierbar ist, so ergibt der bisherige Verlauf unserer Untersuchung, benötigen wir ein Setting, das sich mit dem Phänomen der Säkularisierung entsprechend auseinandersetzt. Die für dieses Setting benötigten Rahmenbedingungen sollen hierfür veranschaulicht sein: Von Interesse für eine in Kapitel 3 anschließende Erarbeitung eines theoretischen Überbaus ist ein Konzept der Säkularisierung, das a) dem bisher erarbeiteten Kontext der ausdifferenzierten modernen Gesellschaft, b) dem Prinzip der funktionalen Differenzierung und somit einer Verhältnisbestimmung der gesellschaftlichen Teilsysteme zueinander besonders zum religiösen System (womit Transformationsprozesse zwischen diesen und somit Gesellschaft inbegriffen nachvollziehbar sind), c) einer, im Sinne der im weiteren Verlauf der Arbeit angestellten empirischen Untersuchungen, kommunikationstheoretischen Konzeption, d) dem speziellen Blick auf den europäischen Kontext gerecht wird, sowie e) keine normativen Implikationen einschließt, die beispielsweise die Bedeutung von Säkularisierung in

---

112 Vgl. J. Habermas „Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaats?“ in: ders./J. Ratzinger „Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion“, 2. Aufl., Freiburg im Breisgau 2005, S. 34.

113 Vgl. J. Schmidt „Religion, Gott, Verfassung. Der Religions- und Gottesbezug in der Verfassung pluralistischer Gesellschaften“, Frankfurt am Main 2010, S. 40 ff.

114 Die bis heute aufgrund parlamentarischer Ablehnung in einzelnen Mitgliedsstaaten nicht gültig ist.

Bezug zu einer wie auch immer gearteten gesellschaftlichen Integrationsleistung von Religion setzt<sup>115</sup>, von daher in der theoretischen Hinführung nicht auf (normative) Interaktion von Menschen fokussiert ist (damit auch keine reine Handlungstheorie) und somit f) eine analytische Trennung zwischen den Auswirkungen von Säkularisierung auf humaner Beobachtungsebene und einer systemtheoretischen Analyse von Transformationsprozessen zulässt.<sup>116</sup>

Im Sinne der o.g. Kriterien zur Findung eines geeigneten Konzeptes von Säkularisierung empfiehlt sich, die Ausführungen Niklas Luhmanns über Säkularisierung näher zu beleuchten.<sup>117</sup> Für die historische Analyse bezüglich des Verhältnisses von Religion<sup>118</sup> und Gesellschaft hält Luhmann den Begriff der Säkularisierung für unverzichtbar.<sup>119</sup> Luhmann bezeichnet Säkularisierung als einen Begriff, den das religiöse System einführt, um den Zustand seiner gesellschaftlichen Umwelt zu bezeichnen, sobald das Religionssystem sich nur noch als ein Teilsystem der innergesellschaftlichen Umwelt begreift und nicht mehr als gesellschaftliches Leitsystem.<sup>120</sup> Bei diesem Vorgang handelt es sich also um einen religionsinternen Vorgang<sup>121</sup> in dem Sinne, dass Religion als Beobachter diese Beschreibung selbst vornimmt.<sup>122</sup> In der modernen Gesellschaft wird eine solche Beschreibungsebene für Religion notwendig.<sup>123</sup> „Als Säkularisierung erfährt die Religion ihre eigene Größe, ihre eigene gesteigerte Unwahrscheinlichkeit als Merkmal ihrer Umwelt.“<sup>124</sup> Diese Umwelt ist jedoch als Gesellschaftssystem eigendynamisch in Bewegung, so dass Luhmann die religionsinterne Perspektive auf das Phänomen der Säkularisierung nicht ausreicht.<sup>125</sup> Infolge gesellschaftlicher Entwicklung von einer segmentär oder schichtenmäßig differenzierten

---

115 Vgl. S. 7 dieser Arbeit.

116 Nach wie vor gilt es, die menschliche Kommunikations- und damit auch Erfahrungsdimension ernst zu nehmen, was v.a. im 5. Kapitel in Ergänzung des theoretischen Überbaus einen Eingang in der Operationalisierungsebene und somit in einem anwendbaren Modell zur Erfassung von Transformationsprozessen in religiösen Sinnsystemen mit Bezug zum Menschen findet. Vgl. hierzu die Orientierung an einem gemischt deduktiv – induktivem Ansatz S. 8 dieser Arbeit. Darüber hinaus ergeben sich Anhaltspunkte aus den Hinweisen zu dem eingangs erläuterten wissenschaftlichen Standpunkt sowohl für bezüglich einer in a) bis f) enthaltenen Hinleitung zum theoretischen Überbau als auch für die Beobachtungsorientierung menschlicher Erfahrungs- und Sinndimension. Vgl. S. 10 dieser Arbeit.

117 Luhmann formuliert für seine Ausführungen über Säkularisierung als wissenschaftlichen Betrachtungsstandpunkt den Grundsatz des methodologischen Atheismus. Darüber hinaus verweigert er sich einer, wie er beobachtet, in den Sozialwissenschaften gängigen Tendenz, Säkularisierung mit religiösem Wandel gleichzusetzen. Vgl. N. Luhmann „Die Religion der Gesellschaft“, hg. von A. Kieserling, Frankfurt am Main 2002, S. 278 f.

118 Luhmann umschreibt mit „Religion“ a) einen Sammelbegriff derjenigen religiösen Phänomene, die sich im Kontext der europäischen Geschichte und der Dynamik der Ausdifferenzierung hin zur modernen Gesellschaft im religiösen System wiederfinden lassen sowie b) das im Zuge der funktionalen Differenzierung entstandene religiöse Teilsystems (auch Religionssystem) und c) die jeweiligen religiösen Phänomene bzw. Strömungen, oder eben konkreten Religionen in ihrer Heterogenität zueinander, die dieses Teilsystem umschließt. Diese Einteilung trifft nicht immer zu, beispielsweise dann wenn er einen Blick in außereuropäische Kulturräume wagt. Ansonsten gilt der jeweilige Problematisierungskontext bzw. die Fragestellung Luhmanns zu beachten. Luhmann selbst gibt allerdings konkrete Hinweise für eine Definition bzw. sein Konzept von Religion und die Möglichkeit einer Eingrenzung des Begriffes. Ausführlicher dazu in Kapitel 3.

119 Vgl. ebd. S. 281 f.

120 Vgl. N. Luhmann „Die Funktion der Religion“, Frankfurt am Main 1977, S. 227 f. Dem entsprechend handelt es sich um eine Beschreibung der Religion über ihre innergesellschaftliche Umwelt. Vgl. Luhmann 2002: S. 282 f. Ein religiöses Weltbild als Beschreibung für die Gesellschaft und die Welt ist nicht mehr möglich, genausowenig wie andere allumfassenden Beschreibungen für Gesellschaft. Vgl. ebd. S. 289.

121 Vgl. Luhmann 1977: S. 228.

122 Vgl. Luhmann 2002: S. 282 f.

123 Vgl. ebd. S. 284. Das Religionssystem reagiert somit auf bestimmte Vorgänge, die mit der funktionalen Differenzierung der Gesellschaft zusammenhängen, indem es die Gesellschaft und die Welt als säkularisiert beschreibt. Vgl. ebd. S. 285.

124 Luhmann 1977: S. 228.

125 Vgl. ebd. S. 228.

Gesellschaftsformation hin zum Prinzip funktionaler Differenzierung, ergebe sich die Notwendigkeit Religion „[...] auch unter dem Gesichtspunkt ihrer Kompatibilität mit funktionaler Differenzierung [zu] beurteilen [...]“<sup>126</sup>. Der Begriff der Säkularisierung ist demnach in Bezug auf die Struktur des Gesellschaftssystems definiert<sup>127</sup>, er führe jedoch nicht zu der Hypothese, dass Religion in der modernen Gesellschaft an Bedeutung verloren habe.<sup>128</sup> In der Veröffentlichung „Die Funktion der Religion“ von 1977 entschied sich Luhmann dafür Säkularisierung in Zusammenhang mit einer bestimmten Form von Privatisierung zu erläutern. Religiöse Entscheidungen sind infolge der funktional differenzierten Gesellschaftsstruktur „privatisiert“. Die Privatisierung religiösen Entscheidens hat für Luhmann nichts mit einem Funktionsverlust oder einem Bedeutungsverlust von Religion zu tun, genausowenig sei damit eine „Weltlichkeit“ von Einstellung oder Verhaltensweisen assoziiert. Privatisierung bedeutet in diesem Sinne auch nicht, dass religiöses Entscheiden zur Privatsache werde.<sup>129</sup> „Sie [Privatisierung] wirkt mit anderen Gesellschaftsstrukturen als Struktur und zwingt, wenn sozial effektiv geworden, die Gesellschaft, auf Konsequenzen der Struktur zu reagieren.“<sup>130</sup> Die strukturell erzwungene Privatisierung des Entscheidens, was wiederum strukturell auf die Gesellschaft einwirkt, sei problematisch. Diese Problematik bewirkt zusätzlich Einschränkungen auf die Form der sozialen Ordnung. An eben diesem Problem orientiert Luhmann den Begriff der Säkularisierung. Aus dem beschriebenen Zusammenhang struktureller Bedingungen ergeben sich Konsequenzen für den Bereich der Religion. Säkularisierung bezeichne eben diese Konsequenzen.<sup>131</sup> „Säkularisierung können wir begreifen als die gesellschaftsstrukturelle Relevanz der Privatisierung religiösen Entscheidens.“<sup>132</sup> In der Veröffentlichung von 2002 „Die Religion der Gesellschaft“ betont Luhmann, dass die These der Privatisierung von Religion ungeeignet sei um Säkularisierung zu beschreiben. „Privat“ ist auf alle Fälle eine untaugliche Beschreibung, weil der Gegenbegriff „öffentlich“ auf die meisten Religionsausübungen ebenfalls zutrifft.“<sup>133</sup> Hier sollte betont werden, dass wie oben gesehen, Luhmann schon 1977 diese Bedeutung von Privatisierung (als Gegensatz zu öffentlich) in seinem Ansatz nicht meint. Er entwickelte dahingehend auch keine These der Privatisierung von Religion als Säkularisierung. Es geht Luhmann darum, mit Säkularisierung die Bedeutung der strukturell bedingten Privatisierung religiösen Entscheidens (bedingt durch das Prinzip der funktionalen Differenzierung) für die Gesellschaftsstruktur und den

---

126 Ebd. S. 232.

127 Vgl. ebd. S. 233.

128 Vgl. Luhmann 2002: S. 284.

129 Vgl. Luhmann 1977: S. 232 ff.

130 Ebd. S. 239.

131 Vgl. ebd. S. 233.

132 Ebd. S. 232.

133 Luhmann 2002: 290.

daraus entstehenden Konsequenzen für den religiösen Bereich zu beschreiben. Das religiöse System ist auf der einen Seite ein Teilsystem des Gesellschaftssystems. Transformiert sich die Gesellschaftsstruktur, so betrifft das auch das Religionssystem.<sup>134</sup> Auf der anderen Seite ist das Religionssystem in gewisser Weise selbstreferentiell und autonom, also mit Systemgrenzen versehen, es bewährt sich sowohl in Bezug auf seine innergesellschaftliche<sup>135</sup> wie auf seine außergesellschaftliche Umwelt. In Bezug auf sich selbst und auf seine Umwelt verfügt das Religionssystem über eigene Reflexionsmittel. Die innergesellschaftliche Umwelt sowie die Differenzierungsweisen des Systems sind jedoch durch die Gesellschaft bestimmt. Säkularisierung sei daher nicht einfach als Problem von Anpassung oder Nichtanpassung und ebensowenig als „bloße Umkehr der dominanten Einflussrichtung“ zu begreifen.<sup>136</sup> Die Strukturen des religiösen Systems leisten in der modernen Gesellschaft keine Integration mehr insofern, wie seine Strukturen nicht mehr mit denen der Gesellschaft gleichzusetzen sind. Die Gesellschaft ist für das Religionssystem in der Art und Weise säkularisiert, wie es möglich ist die Strukturen des Religionssystems im gesellschaftlichen Leben abzulehnen ohne weitergehende Konsequenzen für andere Bereiche befürchten zu müssen.<sup>137</sup> „Säkularisierung ist eine der Konsequenzen des Umbaus der Gesellschaft in Richtung auf ein primär funktional differenziertes System, in dem jeder Funktionsbereich höhere Eigenständigkeit und Autonomie gewinnt, aber auch abhängiger wird, davon, daß und wie die anderen Funktionen erfüllt werden.“<sup>138</sup> Man könnte somit von durch das Prinzip der funktionalen Differenzierung bedingten Interdependenzverhältnissen sprechen, was wiederum einen Ansatz liefern könnte um sich der von Faßler und Baecker beschriebenen netzwerkzentrierten computertechnischen Gesellschaftsentwicklung anzunähern.

Statt einer üblichen These der Privatisierung von Religion zu folgen betont Luhmann die Folgen der Individualisierung zu beachten. Individualisierung bewirke u.a. Zu- oder Abwendung von religiösen Gruppierungen.<sup>139</sup> „Die Vergrößerung des Spektrums [innerhalb des Religionssystems] vermehrt die Möglichkeiten, dieser oder jener Religionsauffassung zu begegnen und sich je nach Lebenslage angezogen oder abgestoßen zu fühlen.“<sup>140</sup> Darüber hinaus unterstreicht Luhmann, dass die „internen

---

134 Vgl. Luhmann 1977: S. 246. „Diese Veränderungen können nicht im Religionssystem selbst blockiert oder umdirigiert werden; jedenfalls würde unter der Strukturbedingung funktionaler Differenzierung jeder Versuch, Säkularisierung mit religionsspezifischen Mitteln aufzuhalten, genau die Bedingung verschärfen, die der Auslöser ist: funktionale Differenzierung.“ Ebd. S. 246 f.

135 Die Teilsysteme sind füreinander die innergesellschaftliche Umwelt. Vgl. ebd. S. 242.

136 Vgl. ebd. S. 247.

137 Vgl. ebd. S. 248. Anschaulich beschreibt Luhmann, dass eine Exklusion aus der Religion nicht wie im Mittelalter auch aus der Gesellschaft ausschließt. Gleichzeitig betont Luhmann dass eine mangelnde Integration der Religion sowohl auf Inklusion als auch auf Exklusion bezogen, eine Folge der funktionalen Differenzierung ist, damit jedoch nicht automatisch mit einem Funktionsverlust oder einem Nachteil für Religion verbunden sei. Vgl. Luhmann 2002: S. 305.

138 Luhmann 1977: ebd. S. 255.

139 Vgl. Luhmann 2002: S. 290 ff.

140 Ebd. S. 296.

Selbstverständlichkeiten“ von Religion durch die Individualisierung von Religionsentscheidungen betroffen sind.<sup>141</sup> Der moderne Individualismus sei von außen an die Religion herangetragen und setzt sie vor neue Herausforderungen.<sup>142</sup> Ein für die Betrachtung der Etablierung des Buddhismus in westlichen Gefilden interessanter Punkt ist, dass Luhmann mit der Feststellung von Religion als Teil von Kultur ins Spiel bringt, dass im religiösen Bereich eine religiöse Strömung dem Vergleich mit anderen ausgesetzt ist.<sup>143</sup> Diese Erkenntnis der Vergleichsbedürftigkeit, die mit der Etablierung des Modus der Beobachtung zweiter Ordnung<sup>144</sup> in der Moderne einhergeht, scheint vom Prinzip her in allen Funktionssystemen verbreitet zu sein. Darüber hinaus ergibt sich konkret der Zustand, dass innerhalb der Funktionssysteme verschiedene Beschreibungen ihrer eigenen Beschaffenheit, ihres eigenen Zustands, also verschiedene reflexive Betrachtungsperspektiven hervorbringen. Luhmann spricht von Hyperkomplexität in den Systemen sowie von verschiedenen Beschreibungen der eigenen Komplexität.<sup>145</sup> Daraus folgt, dass Religion ihre Probleme in den Möglichkeiten der Kommunikation in der modernen Gesellschaft reformulieren muss.<sup>146</sup> Bedingung sei dafür jedoch, so Luhmann, dass sie auf ontologisch fundierte Kosmologien und auf „Selbstsicherheit in Sachen Moral“ verzichtet. Gerade das Christentum und den Buddhismus sieht er als Beispiele für die Bereitschaft und die Fähigkeit solche „Grenzüberschreitungen“ zu vollbringen.<sup>147</sup> In diesem Kontext erscheint Luhmann die Rede von einer Krise von Religion in der säkularisierten Gesellschaft oder das Einlassen von Religionen auf eine jeweilige Situation als Krise deshalb untauglich, da es sich hierbei um den „[...] Versuch der Religion, ihren Möglichkeiten und ihren Beschränkungen als Funktionssystem der modernen Gesellschaft gerecht zu werden [handelt].“<sup>148</sup> Luhmann würde diese Vorgänge eher mit einer „evolutionären Anpassung an neue Lagen“ beschreiben. Von daher ist er skeptisch, ob, aufgrund der Form von

---

141 Vgl. ebd. S. 298. Dabei fällt auf, dass Luhmann in der Veröffentlichung von 2002 vermutlich eine graduelle Veränderung der Begrifflichkeiten vornimmt. In weiteren Untersuchungen wäre zu klären, ob und inwiefern der Ansatz der Individualisierung Teile seines Ansatzes von Privatisierung religiösen Entscheidens von 1977 enthält und inwiefern, falls konstatabar, ein Bedeutungswandel oder sogar Theoriawandel stattgefunden hat. Ich bleibe jedoch aufgrund der o.g. Darstellung (Privatisierung religiösen Entscheidens bei Luhmann ist nicht gleichzusetzen mit der These der Privatisierung von Religion (im Sinne von gegensätzlich zu öffentlich) als Säkularisierung)) bei der These, dass vom Grunde her in der Theorie keine entscheidende Veränderung stattgefunden hat.

142 Vgl. ebd. S. 298.

143 „Während „Säkularisierung“ die Betroffenheit der Religion durch zunehmend nichtreligiöse Orientierungen der modernen Gesellschaft meinte, geht es bei „Kultur“ darum, daß eine Religion dem Vergleich mit anderen ausgesetzt wird und dabei die Souveränität in der Bestimmung der Vergleichspunkte aufgeben muß.“ Ebd. S. 314. Vgl. hierzu auch V. Krech, der auf diesen Punkt in Luhmanns Erörterungen aufmerksam macht. „Mit den Vorgängen des Erinnerns, des Vergessens und der kreativen Einbildungskraft verzichtet dieser Kulturbegriff [aus dem 18. Jahrhundert, stammend von Luhmann thematisiert als „Folie um diachrone und synchrone Vergleiche durchzuführen“ (Krech)] auf eine hierarchische Selbstüberordnung über andere Gesellschaftsbereiche, bestreitet aber ebenso eine kulturinterne Hierarchie und also auch die Höchstrelevanz von Religion.“ Krech 2006: S. 31.

144 N. Bolz gibt für den Begriff der Beobachtung bei Luhmann an, dass es sich dabei um den Gebrauch einer Unterscheidung handelt. Eine Beobachtung zweiter Ordnung bedeute, dass dasjenige was beobachtet wird, von dem abhängt was oder wer beobachtet wird. Dies impliziere, dass die Welt immer auch anders konstruierbar sei. Vgl. N. Bolz „Ratten im Labyrinth. Niklas Luhmann und die Grenzen der Aufklärung“, München 2012, S. 50 f.

145 Vgl. Luhmann 2002: S. 314.

146 Luhmann hält dies vor den Gegebenheiten einer gesamten Kultur die sich auf „polykontexturale Beschreibungen“ und den Modus der Beobachtung zweiter Ordnung bezieht für durchaus möglich. Vgl. ebd. S. 314 f.

147 Vgl. ebd. S. 314 f.

148 Ebd. S. 318.

Religion, die sie in der „neuen, modernen Gesellschaft“ annimmt und als solche noch nicht adäquat erfasst und beschrieben werden kann, der Begriff der Säkularisierung ausreicht um den aktuellen und zukünftigen Entwicklungen gerecht zu werden.<sup>149</sup>

## **2.4 Zwei (komplementäre) Betrachtungsweisen der gegenwärtigen Verhältnisse: postsäkular und plural**

### **2.4.1 Die religiös plurale Situation**

Die Situation religiöser Lebensentwürfe in der modernen Gesellschaft ist, so V. Krech, von einer gesellschaftlichen Entwicklung hin zur Dominanz pluraler Lebensstile geprägt.<sup>150</sup> O. Höffe bestimmt den allgemeinen Begriff des Pluralismus als ein „[...] Neben- und Gegeneinander von Optionen, denen ein übergeordnetes Prinzip der Einheit fehlt.“<sup>151</sup> Die Vielfalt der modernen Lebenswelt ist durch den religiösen Pluralismus, also durch die Vielfalt von Bekenntnissen und Religionen mitgezeichnet.<sup>152</sup> Sowohl Krech als auch Höffe, dieser speziell in der Betrachtung europäischer Dynamik, markieren diesen Zustand als Ergebnis gesellschaftlicher Differenzierungsprozesse.<sup>153</sup> A. Gotzmann weist darauf hin, dass der religiöse Pluralismus in Europa seine Wurzeln schon in der vormodernen Gesellschaft hat und dementsprechend vorbereitet war.<sup>154</sup> Bedingt durch Globalisierung und somit einer Entwicklung hin zu multikulturellen Verhältnissen schließt die Rede von religiösem Pluralismus die Begegnung mit außereuropäischen Traditionen heutzutage mit ein. K. Schmidt betont in diesem Zusammenhang, dass die Dynamik der inneren Pluralisierung in der Moderne und die Konfrontation mit anderen, fremden Kulturen in einem Verhältnis gegenseitiger Beeinflussung stehen.<sup>155</sup> Während global gesehen Zweifel bestehen, ob die Moderne mit einer säkularen Kultur gleichzusetzen sei, zeige sich, so T. M. Schmidt, dass der Pluralismus ein „bleibendes Merkmal der entstehenden Weltgesellschaft“ sei. Das schließt wiederum die Koexistenz von religiöser und säkularer Kultur mit ein, die Schmidt als eine „paradoxe Gleichzeitigkeit von traditioneller Religion und moderner Lebenswelt“ bezeichnet.<sup>156</sup> Nun könnte man diesen Aspekt oberflächlich gesehen mit dem Argument

---

149 Vgl. ebd. S. 318.

150 Vgl. V. Krech „Religionssoziologie“, Bielefeld 1999, S. 69.

151 O. Höffe „Toleranz: Zur politischen Legitimation in der Moderne“ in: R. Forst (Hg.) „Toleranz. Philosophische Grundlagen und gesellschaftliche Praxis einer umstrittenen Tugend“, Frankfurt am Main 2000, S. 20-76, hier: S. 66 f.

152 Vgl. ebd. S. 67.

153 Vgl. Krech 1999: S. 69. Sowie Höffe 2000: S. 68.

154 Vgl. A. Gotzmann „Pluralismus als Gefährdung?“ in: A. Gotzmann/N. Makrides u.a. (Hg.) „Pluralismus in der europäischen Religionsgeschichte. Religionswissenschaftliche Antrittsvorlesungen“, Marburg 2001, S. 35-52, hier: S. 37. Vgl. auch Krech, der den Pluralismus in der europäischen Religionsgeschichte als vertrautes Phänomen begreift. V. Krech „Götterdämmerung. Auf der Suche nach der Religion“, Bielefeld 2003, S. 28.

155 Vgl. K. Schmidt 2011: S. 24.

156 Vgl. T. M. Schmidt „Vorwort“ in: T. M. Schmidt/M. G. Parker (Hg.) „Religion in der pluralistischen Öffentlichkeit“, Würzburg 2008, S. 7.

beiseite schieben, dass uns in erster Linie die europäisch moderne Gesellschaft, spezifisch der deutsche Kontext, interessiert. Berücksichtigt man jedoch zum einen die innergesellschaftlichen Differenzierungsprozesse der europäischen Moderne sowohl in der Herausbildung eines religiösen Teilsystem und zwar in der kontinuierlichen „Weiterentwicklung“<sup>157</sup> vormals traditionaler Religion, als auch in dem von K. Schmidt erläuterten Punkt einer gegenseitigen Beeinflussung in der Auseinandersetzung mit fremden außereuropäischen Traditionen, und zum anderen die von T. M. Schmidt beschriebene globale Koexistenz von säkularer und religiöser Kultur im Sinne traditioneller Religion, so ergibt sich ein Szenario, das dadurch gekennzeichnet ist, dass auch im europäischen Raum eine Auseinandersetzung mit traditioneller Religionskultur über die globale Ebene stets aktuell geblieben ist und die hier etablierten Religionsformen in einem Wechselspiel von Differenzierung zu säkularen wie auch religiös traditionellen (der eigenen aber auch fremden Strömungen) Herausforderungen zuzüglich der Reflexionsebenen genau dieser Zusammenhänge ausgesetzt sind. Folgt man dieser Überlegung, so ergibt sich für die Transformation religiöser Strömungen in der westlich modernen Gesellschaft der Hinweis, dass es sich weniger um Wandlungsprozesse einfacher Kausalität handelt, sondern um ein komplexes Verhältnis diverser Transformationsprozesse und -ebenen handelt, die in ihrer jeweils spezifischen Situation „also in ihrem Eingebettetsein in Bedingungsräume, die diese Prozesse (kontextuell) begleiten, zu begreifen sind.“<sup>158</sup> Das bedeutet allerdings auch, dass bestimmte Gehalte und Merkmale, die im Zuge der funktionalen Differenzierung hauptsächlich mit einem bestimmten gesellschaftlichen Teilsystem assoziiert werden, nicht nur durch innergesellschaftliche systemische Grenzüberschreitungen einen Eingang in andere Subsysteme finden (beispielsweise im Verhältnis von Wissenschaft und Religion), sondern auch durch globalisierte Begegnungsformen Zugang in ein „anderes“ Teilsystem erhalten können. Wenn wir auf unseren spezifischen Raum zurückkommen, so kennzeichnet sich dieser jedoch nicht nur durch religiös plurale Bedingungen, sondern v.a. auch, so Krech, durch eine doppelte Dynamik, die für Europa im besonderen aber für Deutschland gilt. Dabei geht es um die Gleichzeitigkeit von einem Bedeutungsverlust des westlichen Christentums spezifischer der Großkirchen und von einer Pluralisierung, Verlagerung sowie Ausweitung des religiösen Feldes und der damit einhergehenden Etablierung diverser und neuer religiösen Strömungen.<sup>159</sup> Diese doppelte Dynamik zeigt sich im wissenschaftlichen Diskurs u.a. in der gleichzeitigen

---

157 Nicht im Sinne eines Stufenmodells mit „Fortschrittsentwicklungen“ zu verstehen.

158 Vermutlicherweise ergibt sich ein ähnlich komplexes Szenario auch in der Betrachtung außereuropäischer religiöser Phänomene, Situationen und Kontexte, in dem Sinne, dass spätestens auf globaler Begegnungsebene Rückkopplungseffekte stattfinden, die wiederum beispielsweise im asiatischen Raum entsprechende Effekte evozieren.

159 Vgl. Krech Bielefeld: 2011, S. 13.

Rede von der Rückkehr der Religionen und einer für Europa weiterhin gültigen Behauptung, dass die Säkularisierung weiter voranschreite. Eine der Argumentationslinien für die Rede von einer Wiederkehr von Religion sei häufig, so Krech, dass religiöser Pluralismus Säkularisierung aufhalte. Er warnt jedoch davor v.a. im europäischen Raum zu voreilig von der Tatsache einer Pluralisierung des religiösen Feldes auf eine quantitative Vergrößerung dessen zu schließen.<sup>160</sup>

## **2.4.2 Die Rede von der postsäkularen Gesellschaft**

J. Habermas prägte in seiner Rede zur Friedenspreisauszeichnung des deutschen Buchhandels 2001 den Begriff der postsäkularen Gesellschaft. Diese kennzeichne sich dadurch, dass sie sich auf „[...] das Fortbestehen religiöser Gemeinschaften in einer sich fortwährend säkularisierenden Umgebung einstellt.“<sup>161</sup> Die von Habermas aufgezeigten gleichzeitig ablaufenden Entwicklungen in der sogenannten postsäkularen Gesellschaft umreißen grundsätzlich das, was uns bei Krech als Beschreibung einer doppelten Dynamik begegnet. Wobei Krech, wie gesehen, die Entwicklung einer doppelten Dynamik sowohl in den Säkularisierungsprozessen als auch im religiösen Feld anders qualifiziert und darüber hinaus die Tendenzen auf seine Weise anders differenziert. Die Grundlage der Aussagen Habermas ist, dass er die strenge, klassische Säkularisierungsthese, die besagt, dass Religion infolge von Modernisierungsprozessen verschwinde, sei es aufgrund steter Fortschrittsentwicklungen oder aufgrund dessen, dass religiöse Gemeinschaften Relikte aus vormoderner Zeit und Gesellschaften und somit überholt seien, revidiert. In der modernen Lebenswelt, so T. M. Schmidt, etablieren sich nach Habermas nicht nur religiöse Gemeinschaften sondern werden auf Dauer auch in ihr fortbestehen. Allerdings weist Habermas darauf hin, dass Säkularisierung als Ausdifferenzierung gesellschaftlicher Systeme sowie in Form einer Pluralisierung von Weltanschauungen weiter andauert.<sup>162</sup> H. J. Höhn bestätigt diese Beobachtungen in der Form, dass er formuliert, dass Säkularisierungsprozesse in westlichen Gesellschaften v.a. im Sinne eines Weltbildwandels weiterhin bestehen, die daraus entstandene Projektion eines durch eben jene Prozesse provozierten Endes von Religion sich jedoch als falsch erweise.<sup>163</sup> Dies gelte im besonderen auch für die europäische Moderne.<sup>164</sup> Höhn weist daraufhin, dass der von Habermas eingeführte Begriff der postsäkularen Gesellschaft nicht unumstritten sei, daher präzisiert er ihn folglich. Postsäkular meint nach Höhn nicht, a) dass das Zeitalter der Säkularisierung im Sinne einer epochalen

<sup>160</sup> Vgl. Krech 2003: S. 19 ff.

<sup>161</sup> J. Habermas „Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001“, Frankfurt am Main 2001, S. 13.

<sup>162</sup> Vgl. T. M. Schmidt „Gibt es eine moderne Religion? Jürgen Habermas und die Idee der „postsäkularen Gesellschaft““ in: „Forschung Frankfurt“ 02/2009, Frankfurt am Main 2009, S. 64-67, hier: S. 64 f.

<sup>163</sup> Vgl. Höhn 2010, S. 19.

<sup>164</sup> Vgl. ebd. S. 22.

Wende beendet sei, b) dass dieser Begriff sich „revisionär“ auf eine Zeit vor die erkennbaren Effekte einer durch Modernisierung bewirkten Säkularisierung beziehe, sowie c) dass Religion in die Gesellschaft zurückkehre. Religion, so Höhn, sei nie vollkommen verschwunden, somit erübrige sich die Rede von ihrer Rückkehr. Der Begriff postsäkular markiert für Höhn in erster Linie einen Perspektivwechsel, der in der Reflexion zum Verhältnis von Religion und Gesellschaft die Einsicht in die „kulturelle Unabgegoltenheit des Religiösen“ einbringe.<sup>165</sup> „Dieser Wechsel ergibt sich aus der Beobachtung, dass die modernen Rationalisierungsprozesse zwar Probleme der Daseinssicherung lösen, aber dabei neue erzeugen, die sie mit eigenen Mitteln nicht bewältigen können.“<sup>166</sup> Postsäkular bedeute demnach, dass in der Moderne überkommene religiöse Daseinsdeutungen an Glaubwürdigkeit verloren, gleichzeitig aber das Kontingenzproblem im Spiegel neuer Entwicklungen und Herausforderungen etwa auf gesellschaftlicher oder ökologischer Ebene weiterhin bestehe und die damit verbundene Nachfrage nach religiösen Deutungsmustern immer noch aktuell sei.<sup>167</sup> Auch T. M. Schmidt hinterfragt, ob Postsäkularität überhaupt meinen kann, dass eine Wiederkehr von Religion stattfindet, da v.a. im globalen Kontext fraglich ist inwiefern Religion verschwunden war, sie vielleicht einfach nicht beachtet wurde bzw. nicht gefunden. Es sei demnach die Frage, ob mit der klassischen Säkularisierungsthese die begrifflichen Werkzeuge zur Erfassung von Religion in ihrer Wandlungs- und Transformationsfähigkeit bzw. ihrer Fähigkeit zur Kontinuität schlichtweg nicht gegeben gewesen seien.<sup>168</sup> Seiner Meinung nach bezeichne Postsäkularität daher die Verhältnisse nach der Säkularisierung. Man habe sich von der Epoche der Säkularisierung in dem Sinne zu verabschieden, dass Säkularisierung einen linearen historischen Prozess beschreibe, der automatisch das Verschwinden von Religion bewirkt.<sup>169</sup> Krech problematisiert den Begriff des Postsäkularen dahingehend, dass er hinterfragt, ob die Zeit vor einer sogenannten säkularisierten tatsächlich religiöser gewesen sei und gibt dabei zu bedenken, dass ein Vergleich auf empirisch messbarer Ebene hierfür schwer angestellt werden könne. Krech sieht daher den Begriff des Postsäkularen kritisch insofern er einen Zustand bezeichne, der auf einen sogenannten säkularen folgt. Er stimmt mit T. M. Schmidt u.a. darin überein, dass dieses Habermas Konzept der postsäkularen Gesellschaft als empirisch offen einordnet. Damit ist die Rede vom „Fortbestehen religiöser Gemeinschaften in einer sich weiter säkularisierenden

---

165 Vgl. ebd. S. 24.

166 Ebd. S. 24.

167 Vgl. ebd. S. 24.

168 Vgl. T. M. Schmidt „Zum Begriff der Postsäkularität“ in: J. Manemann/B. Wacker (Hg.) „Politische Theologie – gegengelesen“, Bd. 5, Berlin 2008, S. 244-254, hier: 245.

169 Vgl. ebd. S. 246.

Gesellschaft“ gemeint.<sup>170</sup> Darüber hinaus kritisiert Krech den Begriff der postsäkularen Gesellschaft insofern, wie er meint, dass er der Säkularisierungsthese als große Erzählung der Moderne, auch in ihrer weichen Form, lediglich eine andere Schlagrichtung gibt statt sich von ihr zu lösen.<sup>171</sup>

### **3. Theorie: Religion in der funktional differenzierten Gesellschaft**

#### **3.1 Religion und Kommunikation**

Die wichtigsten gesellschaftlichen Teilsysteme einer Gesellschaft nach dem Prinzip der funktionalen Differenzierung sind Recht, Wissenschaft, Wirtschaft, Politik, Erziehung, Kunst und Religion. Jedes Teilsystem erfüllt eine auf die Gesamtgesellschaft bezogen spezifische Funktion.<sup>172</sup> Soziale Systeme bestehen, so Dallmann im Bezug auf die Systemtheorie Luhmanns, aus Kommunikation. Im Religionssystem herrscht demnach v.a. religiöse Kommunikation vor. Die Erfüllung der spezifischen Funktion des Religionssystems geschieht anhand von religiöser Kommunikation.<sup>173</sup> Das Religionssystem hat nach Luhmann die Funktion Unbestimmbares in Bestimmbares zu überführen bzw. zu transformieren. Unbestimmbar bezieht sich darauf, dass die Umwelt nach außen und das System nach innen hin unabschließbar sind. Diese unbestimmbare Welt wird in eine bestimmbare transformiert, die sich dadurch kennzeichnet, dass System und Umwelt nicht mehr getrennt voneinander sind und somit beliebige Veränderungen sowohl im System als auch in der Umwelt nicht mehr möglich.<sup>174</sup> Krech beschreibt die gesellschaftliche Funktion der Religion dahingehend, dass sie die Gleichzeitigkeit von Bestimmtheit und Unbestimmtheit ermöglicht und somit Kontingenz „thematisiert“ und in Sinn überführt. Dadurch schließt Religion eigentlich unabschließbare Kommunikation ab.<sup>175</sup> Religion ist als gesellschaftliches Teilsystem in

---

170 Vgl. V. Krech „Hat die moderne Gesellschaft Phantomschmerzen?“ in: J. Manemann/B. Wacker (Hg.) „Politische Theologie – gegengelesen“, Bd. 5, Berlin 2008, S. 263-268, hier: S. 263 f. Sowie T. M. Schmidt 2008 a): S. 251. Sowie Habermas 2001: S. 13.

171 Vgl. Krech 2008: S. 64. Die von den Autoren gezeigten Ansätze erschöpfen sich lediglich darauf einen kurzen Einblick in die Diskussion und in das, was die Rede von der postsäkularen Gesellschaft prägnant kennzeichnet wiederzugeben. Daneben liefern die genannten Autoren zahlreiche Hinweise und eröffnen Diskussionsebenen zu Habermas Konzept und beleuchten einzelne Punkte soweit, dass neue Perspektiven entstehen, was für den hier vorliegenden Rahmen jedoch zu weit führen würde. Einzelne Aspekte, die noch nicht genannt wurden, allerdings relevant für die spätere Operationalisierung sind, die sich aus der Diskussion ergeben, erhalten im weiteren Verlauf eine konkretisierte Vertiefung.

172 Vgl. Krech 1999: S. 23.

173 Vgl. H.-U. Dallmann „Das Kontingenzproblem bei Niklas Luhmann im Blick auf Religion, Kirche und Gemeinde“, Heidelberg 1992, S. 28 f.

174 Vgl. Luhmann 1977: S. 26. Zum Begriff der Umwelt aus systemtheoretischer Perspektive sei die prägnante Beschreibung von V. Krech folgend zitiert: „Der zentrale systemtheoretische Ausgangspunkt ist die Differenz von System und Umwelt; kein System existiert ohne Umwelt. Die Differenz ist systemkonstitutiv und bleibt auch durch die Bezugnahme des Systems auf die Umwelt erhalten. Da die Umwelt als Ausgrenzung des Systems verstanden wird, konstituiert sich Umwelt stets systemrelativ. Folglich hat jedes System eine andere Umwelt. In die Ausgrenzung fallen immer eine Vielzahl anderer Systembildungen, weshalb jede Beziehung zwischen System und Umwelt asymmetrisch ist und als Komplexitätsgefälle beschrieben werden kann.“ Krech 1999: S. 23.

175 Vgl. ebd. S. 23 f. Kontingenz umschreibt Luhmann als „[...] alles, was zwar möglich, aber nicht notwendig ist.“ Luhmann 1977: S. 189. Religion überführe demnach unbestimmbare Kontingenz in bestimmbare. Vgl. ebd. S. 189.

seiner speziellen Funktion durch kein anderes Subsystem ersetzbar.<sup>176</sup> Diese Funktionsbestimmung genüge jedoch nicht, so Krech, um religiöse Kommunikation einwandfrei festzustellen. Deshalb gilt als weiteres Kriterium für Religion ein binärer Code. Dieser Code ist jedem Teilsystem eigen. Der Code des Religionssystems über den dieses sich konstituiert ist die Unterscheidung von Transzendenz und Immanenz.<sup>177</sup> Religion sei nach Luhmann nicht darauf zu beschränken, Unbeobachtbares zu beobachten, konstatiert auch Baecker. In diesem Punkt unterscheidet sie sich nämlich nicht von der Kunst. Im Gegensatz zu allen anderen sozialen Phänomenen arbeite Religion allerdings weitaus genauer an der Differenz von Unbeobachtbarem und Beobachtbarem.<sup>178</sup> Folgt man Baecker, so sei das aber noch nicht die Pointe der Luhmannschen Religionstheorie, die er wie folgt beschreibt: „Religion, so deutet Luhmann an [...] entsteht dann und entsteht dann immer wieder, wenn ein Folgeproblem des Auftretens von Sprache, des ersten Verbreitungsmediums von Kommunikation, bearbeitet werden muss.“<sup>179</sup> Bei der Wahrnehmung von Sprache entsteht neben der wahrnehmbaren greifbaren Realität eine bezeichnete und ungewisse Realität. Die Herausforderung besteht darin, diese ungewisse Realität bestimm- und verfügbar zu machen. Zentral sei nun, dass erst im Kontrast von einer durch Sprache hervorgerufenen imaginären bzw. semiotischen Realität der Eindruck einer harten also realen Realität entstehe. Die imaginäre Realität lässt sich nicht einfach als Fantasiegebilde abtun.<sup>180</sup> Die durch Sprache produzierte semiotische Realität liefert einen Überschusssinn, der genutzt wird um einen Kontrast herzustellen zwischen der „[...] harten, aber ungewiss bezeichneten und daher fragwürdig bleibenden, auf die Differenz [...] sozialer, sachlicher und zeitlicher Perspektiven verweisenden, realen Realität einerseits und einer ungreifbaren, aber gewiss geglaubten, mit unbezweifelbaren Wesenheiten aller Art bevölkerten, imaginären Realität andererseits.“<sup>181</sup> Das Gewisse, auf das sich Religion im Glauben beziehe, unterscheidet sich vom Wissen, das auf Sprache angewiesen ist. Sprache ist beobachtbar und bezweifelbar. Das Gewisse sei jedoch nicht aus sich selbst heraus „existent“ zu verstehen, sondern in Differenz zum Ungewissen. Religion entspricht demnach sowohl dem Glauben in Differenz zum Wissen, als auch der Gewissheit in Differenz zur Ungewissheit. Dieses Verhältnis sich gegenseitig bedingender Differenzen wird von einem Beobachter operationell vollzogen, mit einer asymmetrischen Innenseite (Glauben und Gewissheit), die sich von der Außenseite (Wissen und Ungewissheit) unterscheidet, um auf der Innenseite

176 Vgl. Dallmann 1992: S. 38.

177 Vgl. Krech 1999: S. 24. Ein Code bei Luhmann entspricht einer zweiseitigen Unterscheidung. Diese Unterscheidung übersetzt Komplexität in Rekursivität. Vgl. Baecker 2009: S. 7f.

178 Vgl. ebd. S. 9.

179 Ebd. S. 9.

180 Vgl. ebd. S. 9.

181 Ebd. S. 10

Anschlussoperationen vornehmen zu können, die durch mitlaufende Beobachtung der Außenseite reflektiert und somit geführt werden können. Wissen ist hier nicht Glauben, aber es wird vom Glauben als Kontext der eigenen Möglichkeit impliziert.<sup>182</sup> „Die Religion markiert die Möglichkeit des Glaubens und damit der Gewissheit im Unterschied zum Wissen und zur Ungewissheit.“<sup>183</sup> Baecker präzisiert diesen Gedanken in der Form, dass er betont, dass es nicht um eine Kategorie ginge, die etwas Bestimmtes bezeichne, sondern es gehe um eine Unterscheidung, „[...] die eine Form generiert, in der das Bezeichnete als andere Seite des damit Ausgeschlossenen beobachtbar wird [...]“<sup>184</sup>. Bei diesen einfachen Unterscheidungen bleibt es jedoch nicht. Der Glaube wird vom Wissen zum einen verunsichert zum anderen ist er auf das Wissen angewiesen. Die dargestellten Unterscheidungen finden wiederum einen Eingang in den „Raum des Unterscheidens“.<sup>185</sup> „[...] das Wissen lässt die Bezweifelbarkeit nicht auf sich sitzen und unternimmt qua Autorität, Theorie und Methode alles Mögliche, um sich seinerseits einer möglichen Wahrheit [...] anzunähern, und der Glaube übernimmt nur zu gerne die Rhetorik und Methode des Zweifels, um diese mit den autoritären Gesten einer Kirche oder mit den leisen Gesten der Meditation nur um so evidenten ausräumen zu können.“<sup>186</sup> Eine Auflösung der Unterscheidung an sich findet dabei nicht statt. Die Kommunikation wird im Gegenteil komplexer indem sie die verwendeten Unterscheidungen mit sprachlichen Mitteln steigert.<sup>187</sup> „Sobald die Gesellschaft im Medium der Sprache und des Sprechens die Entstehung einer ungewissen Realität zulässt, tritt eine Religion auf, die die andere Seite der Differenz auffängt und eine für gewiss gehaltene Realität einführt, an die man allerdings, weil das Wissen sprachlich besetzt ist [...] nur glauben kann.“<sup>188</sup> Religiöse Gewissheit habe, so Baecker zwei zentrale Eigenschaften: Nicht-Negierbarkeit und Unbeobachtbarkeit. Nicht-Negierbarkeit meint, dass man sich nur für religiöse Gewissheiten entscheiden könne aber nicht dagegen, weil sie anders nicht gewiss wären, was sich aus dem sprachlich bedingten Verhältnis von Glaube und Wissen erschließe. Wählt man Religion, so könne man sie nur bejahen. Die Unbeobachtbarkeit ist notwendig für die Gewissheit und die Nicht-Negierbarkeit.<sup>189</sup> „Es entsteht ein Bereich der Transzendenz, eine imaginäre Realität für gewiss gehaltener Entitäten, der unbeobachtbar sein muss, weil er andernfalls bezweifelt werden könnte, und der nicht-negierbar ist, weil er andernfalls mit der Immanenz zusammenfallen würde.“<sup>190</sup> Die Codierung, die Religion im Laufe der Zeit „findet“, bezieht sich dadurch auf

---

182 Vgl. ebd. S. 8 ff.

183 Ebd. S. 10.

184 Ebd. S. 10.

185 Vgl. ebd. S. 9 f.

186 Ebd. S. 11.

187 Vgl. ebd. S. 11 f.

188 Ebd. S. 12.

189 Vgl. ebd. S. 12.

190 Ebd. S. 12.

die sprachliche Unterscheidung von realer und semiotischer Realität, dass sie diese Unterscheidung in die Unterscheidung von Immanenz und Transzendenz übersetzt. Ein Grund dafür, so Baecker sei, dass Religion anstrebt auch „diesseits jeder Theologie kommunizierbar“ zu sein. Das Übersetzungsverhältnis ist dabei ein ineinander verflochtenes, wie oben angedeutet, das nicht einfach nur eine Unterscheidung in einer anderen darstellt.<sup>191</sup> „Der Code arbeitet in der Form der Form, das heißt der in den Raum ihrer Unterscheidung wiedereingeführten Unterscheidung. Beide Seiten der Unterscheidung sind für religiöse Kommunikation anschlussfähig und beide Seiten werden [...] dafür auch vielfältig genutzt.“<sup>192</sup> Zentral sei, so Baecker, dass einerseits die jeweilige Seite der genannten Differenz nicht ohne die andere erscheint und andererseits beide Seiten in ihrem Zusammenhang, was Baecker Form nennt, auf gesamtgesellschaftlicher Ebene nicht-negierbare Möglichkeiten von Kommunikation auf sich beziehen und sich um diese „kümmern“, welche sich so als Religion verstehen lassen und reproduzierbar sind.<sup>193</sup> Kontingenz beschreibt bei Luhmann nicht nur „alles, was zwar möglich aber nicht notwendig ist“, sondern er definiert sie formal als: „[...] Negation der Unmöglichkeit und Negation der Notwendigkeit.“<sup>194</sup> Krech konstatiert: „Religion bewältigt Kontingenz, indem sie unbestimmbare Transzendenz in bestimmte oder jedenfalls bestimmbare Immanenz transformiert.“<sup>195</sup> Das Spezifikum religiöser Kommunikation, so Krech, liege darin, dass sie sich auf Transzendentes, also Abwesendes bezieht, was aber selbst nicht kommunizierbar ist und deshalb nur durch immanente Mittel bezeichnet werden kann.<sup>196</sup> Kommunikation im allgemeinen funktioniert als Prozess in der Systemtheorie Luhmanns unabhängig vom Menschen.<sup>197</sup> „Kommunikation ist für jeden Beteiligten und für jedes angesprochene Teilsystem ein Prozeß der gegenwärtigen Selbstbeschreibung [...] In keinem Fall ist vorher ‚endgültig‘ umschreibbar, wie das Ergebnis eines Kommunikationsprozesses aussieht oder sich anhört oder wie dieses Ergebnis zustande gekommen ist.“<sup>198</sup> Luhmann schließt damit nicht aus, dass Menschen und soziale Systeme nicht kommunizieren könnten. Allerdings seien nur soziale Systeme beobachtbar hingegen Menschen nicht. Das habe bei Luhmann mit der „dinglich-strukturellen Performanz“ der Systeme und dem davon unterschiedenen Menschsein als „psychisches System“ zu tun, erläutert M. Faßler.<sup>199</sup> Diese Unterscheidung ist maßgeblich für Luhmanns Auseinandersetzung mit Religion. Die Fokussierung auf den Menschen ist für Luhmann der Grund, weshalb die klassische

---

191 Vgl. ebd. S. 13 f.

192 Ebd. S. 14.

193 Vgl. ebd. S. 14.

194 Luhmann 1977: S. 189.

195 Krech 1999: S. 24.

196 Vgl. ebd. S. 37 f.

197 Vgl. M. Faßler „Was ist Kommunikation“, 2. Aufl., Paderborn 1997, S. 51.

198 Ebd. S. 53 f.

199 Vgl. ebd. S. 65.

Religionssoziologie sich kaum mit Kommunikation beschäftigt, was ihm als Ausgangspunkt seiner soziologischen Religionstheorie dient.<sup>200</sup> Luhmann bestreitet nicht, dass religiöse Thematisierung Bezug auf den Menschen nimmt. Er unterscheidet lediglich die Themen von der „basalen Operation“ von Religion.<sup>201</sup> Aufgrund dieser Unterscheidung hält Luhmann es für möglich eine soziologische Theorie einzuführen, die „[...] Religion als kommunikatives Geschehen auffasst [...]“.<sup>202</sup> Dies schließe mitwirkende Bewusstseinsprozesse mit ein, da ohne Bewußtsein keine Kommunikation stattfindet.<sup>203</sup> „Aber die Realisation von Religion, ebenso wie die Realisation zweiter Ordnung schlechthin, ist nicht als Aggregat von (jeweils in sich geschlossenen) Bewußtseinsoperationen zu begreifen.“<sup>204</sup> Sein Fokus gilt nur religiöser Kommunikation und religiösem Sinn, „[...] der in der Kommunikation als Sinn der Kommunikation aktualisiert wird.“<sup>205</sup> Aussagen, die Religion über sich selbst tätig sind dem entsprechend zu unterscheiden von Aussagen, die über religiöse Entitäten wie Gottheiten getroffen werden. Sein Interesse gilt nicht etwa der Frage nach der Existenz der Gottheiten sondern ausschließlich dem Umstand, dass Aussagen darüber gemacht werden.<sup>206</sup> „Kommunikation begreifen wir demnach als eine sich selbst aus eigenen Worten reproduzierende Operationsweise, in anderen Worten: als die Operationsweise eines „autopoietischen“ Systems. Sie erfordert, daß eine Synthese von Informationen, Mitteilung und Verstehen erreicht wird, die in ihrem Sinn so weit konvergiert, daß die Kommunikation fortgesetzt werden kann.“<sup>207</sup>

### 3.2 Religion in der Beobachtung

Luhmann betont, dass Religion sich selbst selbst eine Form gibt, sie bezeichnet sich selbst und sie definiert sich somit auch selbst. Das was inkompatibel ist, schließt Religion aus, da in der Selbstthematization, also einem Vorgang des Einschließens, der Vorgang des Ausschließens bedingt sei.<sup>208</sup> In Anbetracht dieser Tatsache, folgert Luhmann, könne Religion nur extern „[...] im Modus der Beobachtung zweiter Ordnung, nur als Beobachtung ihrer Selbstbeobachtung definiert werden – und nicht durch ein Wesensdiktat von außen.“<sup>209</sup> Eine Frage, die Luhmann in den Raum stellt lautet: „Woran

---

200 Vgl. Luhmann 2002: S. 13. Luhmann präzisiert diesen Gedanken: „Wir wollen, anders gesagt, den Begriff Mensch durch den Begriff Kommunikation und damit anthropologische Religionstheorie der Tradition durch eine Gesellschaftstheorie ersetzen.“ Ebd. S. 13.

201 Vgl. ebd. S. 40. Luhmann veranschaulicht diesen Punkt: „Es gibt mächtige Mythen [...] Aber es gibt diese Mythen nur als Kondensat von Kommunikation.“ Ebd. S. 40.

202 Ebd. S. 40.

203 Vgl. ebd. S. 40.

204 Ebd. S. 40.

205 Ebd. S. 40.

206 Vgl. ebd. S. 40.

207 Ebd. S. 41.

208 Vgl. ebd. S. 15.

209 Ebd. S. 15.

erkennt religiöse Kommunikation, daß es sich um religiöse Kommunikation handelt? Oder in anderen Worten: wie unterscheidet die Religion sich selbst?“<sup>210</sup> Maßgebliche Hinweise erhielten wir bereits in der Aufarbeitung der Religionstheorie Luhmanns im besonderen in der Codierung und in der Funktion der Religion durch D. Baecker. Diese Gedankengänge nehmen wir mit Luhmann noch einmal auf. Er selbst schlussfolgert aus der Codierung des Religionssystems von Transzendenz und Immanenz, dass in der Einheit dieses Codes beide Werte sich wechselseitig voraussetzen.<sup>211</sup> Des weiteren zeigt er: „Erst von der Transzendenz aus erhält das Geschehen in dieser Welt einen religiösen Sinn. Aber Sinnggebung ist dann auch die spezifische Funktion der Transzendenz. Sie hat keine Existenz für sich. Sie ist die Überschreitung jeder Grenze in Richtung auf ein Anderes.“<sup>212</sup> Kommunikation ist immer dann religiös, so Luhmann, wenn sie Immanentes in Bezug zur Transzendenz betrachtet.<sup>213</sup> Als externer Beobachter wiederum sind wir angehalten, uns auf die Selbstbeobachtung der Religion zu verlassen.<sup>214</sup> „Wir schreiben nicht vor, wir nehmen hin, was sich selbst als Religion beschreibt. Allerdings setzen wir voraus (und können in diesem Punkt irre und empirisch widerlegt werden), daß es dafür eine Leitunterscheidung gib, die das Grundparadox des re-entry der Form in der Form reformuliert.“<sup>215</sup> Dabei sei vorausgesetzt, dass Religion einen Grund hat sich zu unterscheiden und diese Unterscheidung wiederum in sich selbst wiedereinzuführen.<sup>216</sup> Als interessante Randnotiz sei in diesem Kontext erwähnt, dass Luhmann infolge der Etablierung des „subjektiven“ Individualismus in der Gesellschaft eine Revolutionierung des Codes der Religion ausfindig macht. Die bekannten Codewerte Immanenz und Transzendenz werden dabei nicht aufgegeben. Religion ist als solches immer noch erkennbar. Allerdings geschehe auf semantischer Ebene eine Umgestaltung.<sup>217</sup> Luhmann konstatiert: „[...] die Besetzung der Werte [Transzendenz und Immanenz], ihre Verbindungen zur Welt werden umgedreht. [...] Sie [die Transzendenz] findet sich jetzt in der Unergründlichkeit des eigenen Selbst, des Ich.“<sup>218</sup> Somit komme die christliche Dogmatik mit der Vorstellung eines personalen Gottes in Schwierigkeiten. Die Attraktivität des Buddhismus hingegen lasse sich demnach erklären, „[...] der lehrt, daß es darauf ankomme, die Unterscheidungsgewohnheiten des täglichen Lebens abzulegen und in der Meditation zu der Leere zurückzufinden, auf die letztlich alles was ist, das eigene Selbst eingeschlossen gründet.“<sup>219</sup> Von derlei inhaltlichen Positionen abgesehen,

---

210 Ebd. S. 57 f.

211 Vgl. ebd. S. 77.

212 Ebd. S. 77.

213 Vgl. ebd. S. 77.

214 Vgl. ebd. S. 57 ff.

215 Ebd. S. 58.

216 Vgl. ebd. S. 58. Die inhaltliche Entsprechung Luhmanns zu den Ausführungen Baeckers über seine Theorie bei Luhmann, u.a.: S. 58 ff.

217 Vgl. ebd. S. 111.

218 Ebd. S. 111.

219 Ebd. S. 111.

betont Luhmann, dass in der modernen Welt „Ferne“ als Ort der Transzendenz nicht allzu sehr überzeugt und dafür das Individuum dazu neigt aufgrund steter Ungewissheiten, zu ergründen, was es selbst ist bzw. was seine Identität ausmache.<sup>220</sup> In eben diesem von Luhmann angedeuteten intellektuellen Spannungsfeld sind die Begegnungen und teils wissenschaftlichen Bemühungen buddhistischer Gelehrter mit v.a. neurobiologischen Naturwissenschaftlern zu verorten. In der konkreten Untersuchung hält Luhmann es für möglich die Analyse auf Grundlage seiner Religionstheorie zu ergänzen wenn die Frage nach den Voraussetzungen einer Möglichkeit religiösen Erlebens gefragt sei. Die Systemreferenz sei dann insofern umzugestalten, dass vom Bewusstseinssystem und dem neurophysiologischen Unterbau dieser Systemreferenz ausgegangen wird. Damit wagt Luhmann einen Schritt in die Richtung nachzuvollziehen, wie eigenes Erleben von Individuen von diesen als religiös beobachtet werden kann. Er präzisiert diesen Gedankengang folglich. Für unsere Überlegungen muss zunächst ausreichen, dass diese Phänomene (Ritualisierungen von Inszenierungen, heilig markierte Plätze, Zeiten oder Mythenerzählungen, also auch Kulte die v.a. die Wahrnehmung betreffen und so Sinngelalte erzeugen anstatt durch Denkprozesse und so dem Bewusstsein ermöglichen interner Unbestimmtheit eine Form zu geben) sich mit Religion assoziieren und durch die Einbettung in die Überlegungen zur spezifischen Codierung einordnen lassen.<sup>221</sup> Dazu hält Luhmann fest:

„Unsere These ist, daß dies nicht über eine bestimmte Sprachregelung erreicht werden kann, sondern nur über die binäre Codierung der Religion im Schema von Immanenz und Transzendenz. Das Schema hat ja einerseits Platz für das Alltägliche, in dem die Wahrnehmung Vertrautes wiedererkennt, und andererseits Sinn für das Unvertraute im Vertrauten. Es kann die Grenze markieren und damit den Hinweis geben, daß es auf etwas anderes ankommt. Das Bewußtsein mag sich dann durch das Heilige, durch Schrecken und Ehrfurcht fasziniert finden und an nichts anderes denken. Aber möglich ist das nur, wenn die soziale Kommunikation den Unterschied als Unterschied reproduziert.“<sup>222</sup>

Die Codierung des religiösen Systems dient somit der strukturellen Kopplung von Religion und Bewusstsein. Beide Bereiche vollziehen unterschiedliche Operationen. Es kommt also nicht darauf an, ob das Bewusstsein erschüttert, fromm oder andächtig ist, oder ob es das vorspielt. Das gelte, so Luhmann, v.a. auch für die Priester.<sup>223</sup> „Die Kommunikation schützt sich selbst, notfalls durch Formstrenge, gegen allzuviel Irritationen durch Bewußtsein.“<sup>224</sup> Dies ist auch die Voraussetzung dafür, dass das Bewusstsein sich auf Externalisierungen stützen könne und nicht ständig fragen muss, ob alles „selbstgemachte Realität“ sei, die nur dann existierte wenn man daran glaube.<sup>225</sup> Für den Umgang einer soziologischen Betrachtungsweise mit dem Religionssystem betont Luhmann die Notwendigkeit der Angabe der jeweiligen Systemreferenzen. Das

---

220 Vgl. ebd. S. 112.

221 Vgl. ebd. S. 113 f.

222 Ebd. S. 114.

223 Vgl. ebd. S. 114.

224 Ebd. S. 114.

225 Vgl. ebd. S. 114.

heißt, er fordert, dass zwischen einer jeweils externen (soziologischen) und internen (beispielsweise der theologischen) Beschreibung von Religion unterschieden wird. Das bedeutet wiederum, dass beide auf den jeweils selben Gegenstand rekurren, da, so Luhmann eine Unterscheidung von intern und extern sonst keinen Sinn ergebe.<sup>226</sup> Vor diesem Hintergrund lässt sich Luhmanns Äußerung zu einer Beschreibung von Religion im Zusammenhang mit Säkularisierung erklären, in der er sagt: „Religion ist, was als Religion beobachtet werden kann; und dies auf der Ebene einer Beobachtung zweiter Ordnung. Wer in religiöser Bestimmtheit beobachtet (und um dies zu wiederholen: „beobachten“ heißt: erlebt oder handelt), kann dies tun, wenn er sich in seinem Beobachten beobachtet weiß.“<sup>227</sup> Dabei, so Luhmann, sei nicht erforderlich, dass der Beobachter Zustimmung zu suchen oder zu finden hat. Allerdings ist damit verbunden, dass die Einordnung und Bewertung seines Beobachtens als religiös mitvollzogen wird.<sup>228</sup> Luhmann präzisiert diese Überlegung noch einmal: „der primäre Beobachter muß sein Beobachtetwerden als religiös beobachten können, was immer in anderen Beobachtern tatsächlich abläuft.“<sup>229</sup> Damit sind beispielsweise Aktivitäten wie Briefmarkensammeln und ähnliches ausgeschlossen. Diese Betrachtungen können Luhmann für die Auseinandersetzung mit Säkularisierung und somit auch mit der Transformation von Religion gar nicht wichtig genug sein. Er verbindet mit dieser Perspektive, dass Säkularisierung in ihrer klassischen Prägung demnach keine Rolle mehr spielt.<sup>230</sup> Religion in der modernen Gesellschaft, so Luhmann, weiße darauf hin, „[...] daß die Bestimmung dessen, was religiös ist, dem rekursiven Netzwerk der Selbstbeobachtung des Religionssystems überlassen bleibt.“<sup>231</sup> Für die soziologische Beschreibung so Luhmann, könne des weiteren die These der Erforderlichkeit einer binären Codierung, so dass alle Operationen im eigenen System in der Selbstbeobachtung als kontingent reflektierbar sind, und die These, dass eine gesellschaftsbezogene Funktion erfüllt werden muss, um die Reproduktion in der funktional differenzierten Gesellschaft zu gewährleisten, gelten. Damit ist die soziologisch religionsexterne Beschreibungsebene entsprechend eingeschränkt. Luhmann schließt nicht aus, dass diese Vorgaben sich verändern können. Die Bedingungen für einen Wandel der externen Beschreibungsebene seien im Wissenschaftssystem selbst begründet.<sup>232</sup> Dieselben Gründe verhindern wiederum, „[...] daß Wissenschaft sich auf eine Wesensbestimmung der „wahren“ Religion festlegt; denn das würde unvermeidbar bedeuten, daß sie diskriminierend in das eingreift, was nach

---

226 Vgl. ebd. S. 220 f.

227 Ebd. S. 308 f.

228 Vgl. ebd. S. 308 f.

229 Ebd. S. 308 f.

230 Vgl. ebd. S. 309.

231 Ebd. S. 309.

232 Vgl. ebd. S. 309.

ihrer eigenen Theorie (wenn denn diese sich wissenschaftlich halten läßt) ein autonomes, strukturdeterminiertes autopoietisches System ist.“<sup>233</sup>

### 3.3 Transformation von Religion

Säkularisierung, Pluralisierung und Individualisierung beschreiben nach Krech Epochen übergreifende Phänomene. Trotz dessen hält er „die Rede von gegenwärtigen Veränderungen im religiösen Feld und des religiösen Feldes als Ganzem“ für angebracht. Und zwar deshalb, weil die o.g. Schlagworte in das öffentliche Bewusstsein Einzug gehalten haben, was sich wiederum auf die religiöse Praxis auswirke.<sup>234</sup> Kennzeichen für die Moderne sind nach Krech Kontingenz, Autonomie und Zweckrationalität. Religion stehe in einer besonderen Relation zur Welt und birgt deshalb als zentrales Element Vorgänge der Grenzüberschreitung in sich. Krech nennt exemplarisch die Grenzüberschreitung von Innen und Außen, Abhängigkeit und Freiheit, Prozess und Form, Ordnung und Unordnung, Handeln und Nicht-Handeln u.a.<sup>235</sup> „Religion überschreitet diese Grenzen und unterläuft sie zugleich.“<sup>236</sup> Demnach hat es Religion mit Mehrdeutigkeiten zu tun, die sie erfahrbar macht und in Eindeutigkeit überführt und kann gleichzeitig wiederum eindeutige Zustände in Mehrdeutigkeit umsetzen. Es handelt sich also nach Krech um ein „Wechselspiel von Mehr- und Eindeutigkeit, von Zwiespalt und Versöhnung.“<sup>237</sup> Religion umfasst somit ambivalente Erfahrungen. „Religiöse Erfahrung kann die gewohnte Welt neu erschließen oder bisher unbekannte Räume eröffnen.“<sup>238</sup> Der Nexus zwischen Religion und Weltbild im Bezug auf den religiösen Menschen ermöglicht mit verschiedenen Rationalitäten und gleichzeitig mit den unterschiedlichen die Identität konstituierenden Bedingungen in der modernen Gesellschaft umzugehen. Dies drückt sich u.a. darin aus, dass verschiedene Weltsichten als komplementär und im gegenseitigen Bezug aufeinander ergänzungsbedürftig aufgefasst werden. An diesem Punkt setzt Krech das Konzept der Religion in ihrer Funktion der Kontingenzbewältigung an.<sup>239</sup> „Eine religiöse Weltsicht allein würde nicht ausreichen, den natürlichen und sozialen Anforderungen zu genügen. Und umgekehrt würde das Zusammenspiel ökonomischer, technischer und künstlerischer Rationalität das Problem der Kontingenz – also des Wissens darum, dass alles auch anders sein könnte – nicht befriedigend lösen.“<sup>240</sup> Religion, so Krech, verdopple die Welt insofern sie Unbestimmbares in Bestimmtes oder Bestimmbares überführt, sowie Abwesendes in

---

233 Ebd. S. 309.

234 Vgl. Krech 2003: S. 28.

235 Vgl. ebd. S. 64 f.

236 Ebd. S. 64 f.

237 Vgl. ebd. S. 69.

238 Ebd. S. 69 f.

239 Vgl. ebd. S. 72 f.

240 Ebd. S. 73.

Anwesendem also Transzendentes in Immanentem symbolisiert und somit die Unbestimmbarkeit von Welt in sich trägt.<sup>241</sup> „Eine religiöse Weltsicht kann der Ambivalenz Ausdruck verleihen und noch diesen Ausdruck selbst ambivalent halten.“<sup>242</sup> Im Bezug auf Max Weber konstatiert Krech, dass im Kontext europäischer Religionsgeschichte jede Erlösungsreligion die Züge einer ethischen Rechtfertigung annehmen müsse, was allerdings ausschließlich über entsprechend aktives Handeln erfolgen kann.<sup>243</sup> Weber ließ jedoch u.a., so Krech, den Aspekt einer ästhetischen Dimension in der Relation von Selbst- und Weltverhältnis vermissen.<sup>244</sup> Krech beschreibt im Folgenden für das Verhältnis von Religion und aktuellem gesellschaftlichen Kontext folgenden Rahmen:

„Eine spezifisch religiöse Lebensführung [...] zeichnet sich dadurch aus, dass sie das Verhältnis zu sich selbst und das zur Welt in eine Korrespondenz bringt. In Übereinstimmung mit Max Webers Entzauberungsthese kann von einem neuerlichen Erstarren nur dann die Rede sein, wenn sich Haltungen herausbilden, die die Welt und die Lebensführung wieder in eine Wechselbeziehung setzen. Und das schließt die Ambivalenz von Selbst- und Fremdbestimmung sowie die von Selbstbehauptung und Hingabe ein.“<sup>245</sup>

Krechs Ausführungen sind im Kontext der Auseinandersetzung mit der These der sogenannten Wiederkehr von Religion im Spannungsfeld gegenwärtiger Entwicklungen und Diskurse bezüglich Säkularisierung zu begreifen, was einen zentralen Punkt für den Rahmen unserer Betrachtungen darstellt. Für die Annäherung an den Vorgang der Transformation soll die Aufmerksamkeit darauf gerichtet sein, wie er für die gegenwärtigen Verhältnisse beschreibt, dass sich eine religiöse Lebensführung behauptet, die Haltungen herausbildet, „die die Welt und Lebensführung wieder in eine Wechselbeziehung setzen.“ Diese Wechselbeziehungen zwischen Welt und Lebensführung, die „die Ambivalenz von Selbst- und Fremdbestimmung sowie die von Selbstbehauptung und Hingabe ein[schließen]“ geben uns vor dem Hintergrund der theoretischen Hinführung Krechs in Anschluss an die Systemtheorie Luhmanns Hinweise für unsere theoretische Annäherung zum Begriff der Transformation für den von uns beleuchteten Kontext. Die Haltungen, die solche Wechselbeziehungen gerieren sollen folglich Ausgangspunkt struktureller und inhaltlicher Beschreibung des in dieser Arbeit thematisierten religiösen Wandels sein. Die Herausbildung der spezifizierten Haltungen entspricht dem, was als Transformation begriffen werden kann. Es würde im Sinne Krechs darum gehen die Prozesse von einem Zustand a) diverser religiöser Disposition hin zu einem Punkt b) einer (religiösen) Haltung, die so spezifiziert ist, dass sie zwischen Welt und Lebensführung im Spannungsfeld von Selbst- und Fremdbestimmung sowie von Selbstbehauptung und -Hingabe Wechselbeziehungen geriert, zu beobachten, beschreiben und falls möglich soweit zu verstehen, dass sie einer weiterführenden

---

241 Vgl. ebd. S. 73.

242 Ebd. S. 74.

243 Vgl. ebd. S. 78.

244 Vgl. ebd. S. 79.

245 Ebd. S. 80.

Analyse unterzogen werden können. Die theoretischen Bedingungen einer systemtheoretischen Betrachtungsweise in Anschluss an Luhmann stecken die jeweiligen Referenzrahmen bezüglich 1. des Beobachtungsfeldes also das religiöse Teilsystem und sich darin befindlichen religiösen Strömungen, Gruppierungen und eben Religionen, 2. die Bestimmung von Religion aus dem rekursiven Netzwerk Religion selbst heraus in Form einer Beobachtung 2. Ordnung, 3. die externe Beschreibungsebene in Rekurs auf den spezifischen Code Transzendenz/Immanenz und die Funktion von Religion der Kontingenzbewältigung in Form der Überführung von Unbestimmbarem in Bestimmbares sowie 4. durch die Erweiterung des Codes und dem Wiedereintritt der komplementären Codewerte ergeben sich ineinander verschränkte Bedingungen von innen und außen, also intern und extern, was sich auf die Beobachtung von Transformationsprozessen überträgt. Kurz gefasst geht es um die Vorgänge, die zu Haltungen führen, welche es einer religiösen Strömung innerhalb des religiösen Systems ermöglicht den gegenwärtigen gesellschaftlichen Herausforderungen insofern gerecht zu werden, dass sie sich etablieren kann. Die Spezifizierungen Krechs können dabei eine Rolle spielen und wären ein starker Hinweis, müssen es aber nicht, da die Etablierung von Religion in der modernen westlichen Gesellschaft nicht unbedingt auf die Selbstbehauptung im Sinne eines Wiedererstarkens von Religion abzielt. Sind diese Hinweise anzutreffen, so wären sie wie gesagt ein Indiz für entsprechende Vorgänge, da sie so gesehen in einer starken Form von Etablierung anzutreffen wären. Die o.g. Referenzen, die sich durch die Systemtheorie ergeben, lassen den Gedanken zu, dass ein einfach kausales Verhältnis zwischen einer o.g. religiösen Disposition, a) durch Transformation hin zu einer Haltung b) einer religiösen Strömung nicht gegeben ist. Es ist also nicht möglich im Sinne eines Experiments den Zustand a) zu kreieren und durch gewählte Mittel einen Zustand b) herzustellen, was wiederum beobachtet wird. Darüber hinaus stellt sich die Frage, was zuerst gegeben war bei einer in welchem Grad auch immer etablierten Religion, die Disposition a) oder die Haltung b)? Hinzu kommt, dass das religiöse System und Gesellschaft im steten Wandel begriffen sind. Eine Annäherung an die Wandlungsprozesse empfiehlt sich daher aus verschiedenen Perspektiven sowie auf unterschiedlichen Ebenen und somit in einem hermeneutischem Rahmen. In diesem Sinne erfolgt in Kapitel 4 eine Annäherung durch den Nachvollzug der Entwicklung des (tibetischen) Buddhismus im deutschsprachigen Raum und die Auseinandersetzung mit Studien, die sich mit der Transformation des (tibetischen) Buddhismus in Deutschland beschäftigen. Darauf folgt die Operationalisierungsebene, die im Gegensatz zu den bisher vorbereiteten theoretischen Grundlagen die Schwierigkeiten des konkreten Beobachtens, Beschreibens und Verstehens bedenkt und

damit über den theoretischen Rahmen der Systemtheorie dann auf der methodischen Ebene hinausgehen muss, sofern eine adäquate Beschreibung der menschlichen Binnenperspektive also religiöser (Lebens)Erfahrung bzw. religiösen Erlebens gelingen soll und damit eine auch kulturwissenschaftlich religionsforschende und nicht eine rein soziologische Untersuchung geleistet werden kann. Die o.g. Problematik eines komplexen kausalen Szenarios in der Betrachtung religiöser Transformationsprozesse bekräftigt das Vorhaben sich mit einer religiösen Strömung exemplarisch auseinanderzusetzen und aus dieser heraus sowie um diese herum, mit Involvierung des spezifischen Kontextes, eventuelle Wandlungsvorgänge nachzuvollziehen. Eine Vergleichsstudie innerhalb Deutschlands wäre sicherlich im Rahmen einer größeren Arbeit machbar allerdings dem entsprechend komplexer, ein Vergleich über die Kontinente hinweg bzw. zum asiatischen Kulturraum würde die Komplexität eines Nachvollzugs beachtet man die o.g. Bedingungen extrem verdichten. Sofern man davon ausgeht, dass und wie Religion sich selbst beschreibt, also Religionen Religion beschreiben, schlägt Luhmann den Begriff der Selbstbeschreibung vor. Dieser Begriff kann auch auf andere Bereiche gesellschaftlicher Kommunikation angewendet werden, hat jedoch den Vorteil, dass er nicht voraussetzt, dass eine Selbstbeschreibung wahr, richtig oder zutreffend sei, da es sich um eine Art von Kommunikation neben anderen handelt.<sup>246</sup> „Anlässe und Bedarf für Selbstthematization des Religionssystems hängen zusammen mit dem Ausmaß, in dem die Gesellschaft eine Unterscheidung und Trennung von religiösen und nichtreligiösen Kommunikationen vorsieht, also geschichtlich gesehen mit dem Vorgang, den wir Ausdifferenzierung des Religionssystems genannt hatten.“<sup>247</sup> Damit wird klar, dass Transformationsprozesse im Nachvollzug religiöser Kommunikation innerhalb des jeweiligen Kontextes, genauer der spezifischen Situation erfolgen soll, und warum ein Kulturraum übergreifender konkreter Vergleich von religiösem Wandel nicht unmöglich, allerdings enorm erschwert erscheint. Die gesellschaftlichen Verhältnisse und Zustände, und damit ist v.a. die Struktur von Gesellschaft gemeint, sind weltweit eben nicht gleich. Schon ein innereuropäischer Vergleich, wie sich mitunter anhand der Ausführungen Casanovas verdeutlichte, kann nur, aufgrund diverser historischer Pfadabhängigkeiten und dem jeweils spezifischen Verhältnis von Gesellschaft, Religion und Politik (v.a. in Staatsform) sowie Recht und Wirtschaft, unter erschwerten Bedingungen erfolgen. Selbstbeschreibungen thematisieren Luhmann zufolge Grenzerfahrungen. Religion involviert in ihren eigenen Operationen einen Blick für das Ausgeschlossene. Die Einbeziehung einer nicht religiösen Umwelt, so Luhmann erzwingt nicht automatisch eine Liberalisierung von

---

<sup>246</sup>Vgl. Luhmann 2002: 320 f.

<sup>247</sup>Ebd. S. 322.

Religion als etwaige Anpassungsmaßnahme.<sup>248</sup> Grundsätzlich stehen mehrere Optionen zur Verfügung, die sich im Religionssystem nach inneren Kriterien bewähren oder eben nicht. Selbstbeschreibungen sind demnach Eigenleistungen des Systems.<sup>249</sup> „Dass die Welt nicht so ist, wie man es erwarten müsste, wenn man von einer religiös bestimmten Kosmologie ausgeht, ist für die Religion ein altes Problem. Der Buddhismus fand dafür den Ausweg der Substitution anderer oder gar keine Unterscheidungen.“<sup>250</sup> In der modernen säkularisierten Gesellschaft verändert sich jedoch die Situation dahingehend, dass die anderen Systeme nicht auf die Funktion der Religion angewiesen sind.<sup>251</sup> „Die Selbstbeschreibung der modernen Religion muß sich also im alten Modus einer wahrgenommenen Differenz von System und Umwelt auf neue Formen einlassen.“<sup>252</sup> Religionen unterliegen, so Luhmann, dem Zwang auf veränderte Gesellschaftsstrukturen insofern zu reagieren, dass sie plausibel bleiben, was auch die Distanzierung zu den gegebenen Verhältnissen oder deren Ablehnung miteinbezieht, da Veränderungen im Laufe gesamtgesellschaftlicher Entwicklung stattfinden; er spricht von Evolution und hat hierbei auch globale Gesellschaftsprozesse im Blick, die zu einer Vielfalt von Religionen führen.<sup>253</sup> Dabei erfolge jedoch keine Nivellierung von Differenzen in dem Sinne, dass einheitliche Phänomene entstehen, sondern „[...] eine bemerkenswerte Fähigkeit der Anpassung an unterschiedliche lokale und sozialstrukturelle Vorgaben, an unterschiedliche Varianten von Publikum, an unterschiedliche Bedingungen für Inklusion und Exklusion.“<sup>254</sup> Dieser Entwicklung tragen auch die Selbstbeschreibungen des Religionssystems Rechnung, sie unterliegen wie sämtliche religiöse Kommunikation einem „Plausibilitätstest“.<sup>255</sup> Luhmann geht davon aus, dass infolge gesellschaftlicher Veränderung das Spektrum innerhalb des religiösen Systems dementsprechend breiter wird, da unterschiedliche Aspekte der modernen Gesellschaft jeweils anders konnotiert werden.<sup>256</sup> Insofern sich Religion nun auch als Kulturform begreifen lässt, und das spielt für uns in der Operationalisierung eine nicht unwesentliche Rolle, so lässt sich im Rahmen der Systemtheorie mit Baecker sagen, dass Religion mit allen Medien der Gesellschaft kommuniziert.<sup>257</sup> Baecker empfiehlt bezüglich seiner Ausführungen einer Kultur- und Formentheorie der Religion in Anschluss an Luhmann, in der Beobachtung von Religionen unter den gegebenen Verhältnissen, sich weniger auf die „großen

---

248 Ebd. S. 322.

249 Vgl. ebd. S. 323.

250 Ebd. S. 323.

251 Vgl. ebd. S. 323 f.

252 Ebd. S. 324.

253 Vgl. ebd. S. 345 f.

254 Ebd. S. 347.

255 Vgl. ebd. S. 347 ff.

256 Vgl. ebd. S. 354 f.

257 Vgl. Baecker 2009, S. 16. Medien bezeichnet dabei nicht nur das was sprachgebräuchlich damit assoziiert wird wie beispielsweise Sprache, Schrift, Verbreitungsmedien im Sinne des Buchdrucks, Zeitungen, Radio etc., sondern auch die damit einhergehende spezifizierte aktualisierte Codierung.

Formen der Rituale, Kulte und Kirchen“ zu konzentrieren, sondern einen Fokus auf die wesentlich kleineren Prozesse und Vorgänge zu richten, Baecker spricht von „kleinen Brücken“, mit denen Religion Übergänge in Kommunikation herstellt. Sie schafft so kommunikative Übergänge, die ein Scheitern von Kommunikation an ihren eigenen Paradoxien verhindert. Religiöse Kommunikation zeichne sich dadurch aus, dass sie sich zumutet jedes Kommunikationsproblem lösen zu können. Baecker nennt dafür als Beispiel Trost zu spenden oder die letzte Ölung.<sup>258</sup> „Das macht sie zum einen hochempfindlich gegenüber fast jedem Ereignis im Netzwerk der Gesellschaft, zwingt sie zum anderen jedoch auch zu extrem schmalspurigen Reaktionen. Andernfalls erwiese sich sich rasch als überfordert.“<sup>259</sup> Auch vor diesem Hintergrund sind die Wandlungen und Veränderungen, also Transformation von Religion im weiteren Verlauf der Arbeit zu erkennen, zu beschreiben und gegebenenfalls zu interpretieren. Insofern erfolgt im nächsten Kapitel eine breitere Einbettung der Entwicklung des (tibetischen) Buddhismus im deutschsprachigen Raum, um Schritt für Schritt wesentliche Kernelemente der Transformationsprozesse herauszuschälen und diese später anhand spezifisch religiöser Kommunikation exemplarisch zu prüfen und zu erörtern.

#### **4. Die Entwicklung des (tibetischen) Buddhismus im deutschsprachigen Raum**

In der über 100 jährigen Etablierungsgeschichte des Buddhismus in Deutschland lässt sich von einer „Europäisierung“ der buddhistischen Strömungen sprechen. Europäisierung meint, dass ausgewählte westlich kulturelle Elemente Eingang in das Verständnis buddhistischer Interpreten und (Ordens)Gemeinschaften fanden, um ein besseres Verständnis der buddhistischen Lehre im gegebenen Kontext zu ermöglichen.<sup>260</sup> Die buddhistischen Lehren stammen aus Asien, also aus einem fremden sozio-kulturellen Kontext. Etablierung, Baumann spricht von „Einheimischwerden“, umfasst als Rahmenbeschreibung somit Vorgänge eines Religionswandels, also eine spezifische Dynamik von Religion in der kontinuierlichen Begegnung mit einer sogenannten fremden Kultur unter der Maßgabe der Sesshaftwerdung.<sup>261</sup> M. Hutter konstatiert im Jahr 2000: „Was dem Auge zunächst ungewohnt ist, erfordert sicherlich ein mehrmaliges Hinsehen – aber wer einmal den Blick geschärft hat, wird sich nicht schwer tun, eine Vielfalt von Hinduismus und Buddhismus im deutschsprachigen Mitteleuropa zu

---

258 Vgl. ebd. S. 29.

259 Ebd. S. 29.

260 Vgl. Baumann 1995: S. 15. Als Hinweis sei hinzugefügt, dass die sporadische Beschäftigung mit dem Buddhismus in Europa und Deutschland auch infolge großer Handelsreisen bis nach China und Japan geschichtlich weit vor das 19. Jahrhundert zurückreicht. Für unsere Betrachtungen sei noch einmal der Zeitraum der Etablierung bzw. des Sesshaftwerdens des Buddhismus im deutschsprachigen Raum v.a. in Deutschland maßgeblich betont.

261 Vgl. ebd. S. 20.

erkennen [...] in einem nicht mehr zu übersehenden Ausmaß.“<sup>262</sup> Schätzungen für das Jahr 2000 gehen von 40.000 deutschen Buddhisten aus. Gerade der tibetische Buddhismus ist in Deutschland stark vertreten und hat in den letzten 30 Jahren enorm an Bedeutung innerhalb des Spektrums buddhistischer Traditionen gewonnen. 1975 gab es M. Baumann zufolge ungefähr 40 buddhistische Gruppen, 1999 ließen sich ca. 500 feststellen. Die tibetischen Strömungen stellen 1999 mit 220 Ortsgruppen und Zentren 44 Prozent sämtlicher Gruppierungen. Der Großteil der deutschen Buddhisten ist unter dem Dach der Deutschen Buddhistischen Union, mit Sitz in München, zusammengefasst.<sup>263</sup> M. von Brück weist auf weitaus höhere Zahlen hin. Ihm zufolge lebten um 2000 ca. 250.000 Buddhisten in etwa 600 Gruppen und Gemeinschaften in Deutschland.<sup>264</sup> Die Zahlen mögen u.a. deshalb stark differieren, weil sich eine Erfassung von Buddhisten deutlich schwieriger gestaltet als bei den christlichen Konfessionen. Darüber hinaus liegen von Brück, mit dem Hinweis, dass seine Veröffentlichung aus dem Jahr 2007 stammt etwas aktuellere Statistiken vor. Von welchen Zahlen man nun auch ausgeht, nach über 100 Jahren scheint es den buddhistischen Traditionen gelungen, ein zwar überschaubarer aber fast selbstverständlicher Teil des deutschsprachigen religiösen Umfeldes geworden zu sein. Von diesem Standpunkt aus betrachtet beschäftigen wir uns mit einer Religion, dem Buddhismus, bei dem sich Transformationsprozesse finden lassen, die „erfolgreich“ waren und sind. Gemäß der Tatsache, dass es sich beim Buddhismus um einen Sammelbegriff unterschiedlichster Traditionen, Schulen und Richtungen handelt, muss ein genauer und geschärfter Blick erfolgen, um spezifizierte Aussagen v.a. bezüglich des tibetischen Buddhismus tätigen zu können. Da sich die Heimischwerdung des Buddhismus als ein kontinuierlicher Prozess, nicht ohne vereinzelte Diskontinuitäten und gegenläufiger Dynamik, jedoch insgesamt als kontinuierlich beschreiben lässt, die von uns näher zu betrachtende Strömung des tibetischen Buddhismus also nicht aus dem und in dem „Nichts“ Fuß fasste, sondern in einem mehr oder weniger vorbereiteten Umfeld, werfen wir zunächst einen Blick auf die historisch dynamische Entwicklungsgeschichte des Buddhismus im deutschsprachigen Raum, wobei der Fokus sinngemäß auf Deutschland liegt. Dabei gilt es wie bereits in der Einleitung erwähnt zu betonen, dass ins Blickfeld der Untersuchung die westlichen Strömungen geraten, da zum einen eine solche in der weiteren Untersuchung eine tragende Rolle spielt und zum anderen asiatische Buddhisten meist unter sich bleiben und keinen erheblichen Kontakt zu deutschen Buddhisten suchen bzw. kein größerer

---

262 M. Hutter „Einleitung“ in: ders. (Hg.) „Buddhisten und Hindus im deutschsprachigen Raum. Akten des Zweiten Grazer Religionswissenschaftlichen Symposiums (2.-3. März 2000)“, Frankfurt am Main 2001, S. 7-10, hier: S. 7.

263 Vgl. M. Baumann „Migration – Religion – Integration“, Marburg 2000, S. 56.

264 Vgl. M. v. Brück „Einführung in den Buddhismus“, Frankfurt am Main 2007, S. 507, mit Verweis auf die DBU (Deutsche Buddhistische Union) in einer Veröffentlichung aus dem Jahr 2005.

Kontakt zwischen diesen besteht.<sup>265</sup> Auch M. von Brück betont, dass sich asiatische Buddhisten für gewöhnlich nicht mit westlichen Konvertiten oder eben europäisch-amerikanischen Buddhisten vermischen. So hätten sich zwei Gemeinschaften gebildet, die sich aus soziologischer und kultischer Sicht sowie in ihrer religiösen Praxis spürbar voneinander unterscheiden.<sup>266</sup> Ein wenig geraten aber auch asiatische Buddhisten in der Annäherung über die historische Entwicklung des Kontextes sofern dies zum Erkenntnisgewinn beiträgt mit in die Beobachtung, da sie ebenso wie alle anderen buddhistischen Traditionen das „religiöse Feld“ im deutschsprachigen Raum entsprechend mitvorbereitet und mitgeprägt haben.

## **4.1 Historisch dynamische Perspektiven auf den Buddhismus**

Gemäß einer Eingrenzung des Betrachtungsfeldes von einer breiten zur detaillierten Perspektive erfolgt zunächst eine Auseinandersetzung mit dem Buddhismus allgemein und daraufhin die gesonderte Beschäftigung mit dem tibetischen Buddhismus.

### **4.1.1 Buddhismus allgemein**

Die Entwicklung des Buddhismus verlief in den verschiedenen westlichen Ländern sehr unterschiedlich. Allerdings gab es einen sehr ähnlichen Verlauf in dem Punkt, dass am Anfang ein intellektuell-akademisches Interesse vorherrschte, das dann von einer „existentiell-meditativen Suche“ durch die Begegnung mit japanischen Zenmeistern und tibetischen Lamas bestärkt abgelöst wurde. In den 1960er Jahren erhielt das Interesse am Buddhismus in der westlichen Welt einen enormen Schub durch die Asienbegeisterung vieler Jugendlicher und junger Erwachsener.<sup>267</sup> Die Quellentexte des Buddhismus wurden erst im 19. Jahrhundert in Europa bekannt. Der Buddhismus hatte damals eine besondere Anziehungskraft für Intellektuelle und Künstler wie Schopenhauer, Nietzsche oder Wagner. Vielen galt er als Alternative zum Christentum bzw. zur bürgerlichen Gesellschaft schlechthin.<sup>268</sup> In Deutschland waren um die Jahrhundertwende besonders ethische und philosophische Aspekte attraktiv, so war Schopenhauer einer der Wegbereiter für die damalige Buddhismusrezeption. Der Buddhismus galt vielen als eine Religion der Vernunft im Geiste der Aufklärung, also eine Lehre, so die Interpretation, der Einsicht und Erkenntnis, korrespondierend zu den

---

<sup>265</sup>Vgl. Baumann 2000: S. 56.

<sup>266</sup>Vgl. M. v. Brück 2007: 487.

<sup>267</sup>Vgl. ebd. S. 486.

<sup>268</sup>Vgl. ebd. S. 484. V.a. durch die Übersetzungen E. Burnoufs in Paris, durch das Ehepaar Rhys Davids in London bzw. E. Neumanns in Wien. Von großer Bedeutung für die Kenntnisnahme des Buddhismus in der westlichen Welt und v.a. in christlichen Kreisen war das Weltparlament der Religionen 1893 in Chicago woraufhin der Buddhismus auch in Amerika bekannt wurde. Vgl. M. v. Brück „Wer ist Buddha für Christen?“, in: P. Schmidt-Leukel (Hg.) „Wer ist Buddha? Eine Gestalt und ihre Bedeutung für die Menschheit“, München 1998, S. 225-240, hier: S. 227 f.

modernen Naturwissenschaften. Gleichzeitig etablierte sich aber auch eine esoterisch spiritistisch angehauchte Buddhismusbewegung, die Berührungspunkte mit der Theosophischen Gesellschaft bzw. der Anthroposophie Rudolf Steiners besaß. Kulturkritik mit Wurzeln in der romantischen Tradition fand ihren Widerhall in diesen Kreisen. Dabei spielte auch die damals hervorgehobene Differenz zum Christentum für die Konvertiten eine nicht unerhebliche Rolle.<sup>269</sup> „Dem christlichen Dogma stellten sie die buddhistische Lehre als empirisch überprüfbare „Erkenntnisreligion“ gegenüber. Statt einer Erlösung durch Gottes Gnade, die den Gläubigen zur Passivität verdamme, predigten sie persönliche Verantwortung und autonomes moralisches Handeln.“<sup>270</sup> Das Bekenntnis zum Buddhismus entsprach einer Art Gegenprojekt und als Alternative zur bis dato dominierenden europäischen Kultur. Schon zur damaligen Zeit wirkte die europäische Buddhismus-Rezeption bis in die Herkunftsländer zurück. So verbreitete der buddhistische Reformler Dharmapala, der in den 1920er Jahren ein paar Mal nach Berlin reiste, das westliche Bild vom Buddhismus als Religion der Vernunft. In Ceylon beispielsweise, so Baumann, hatte das insofern Auswirkungen, wie zahlreiche magische Rituale daraufhin aufgegeben wurden.<sup>271</sup> Zu dieser Zeit jedoch entwickelte sich in Deutschland die Einstellung den Buddhismus auch lebenspraktisch begreifen zu wollen. Es entstanden neben den v.a. intellektuell geprägten Gesellschaften die ersten buddhistischen Gemeinden.<sup>272</sup> Somit ergab sich eine sehr heterogene buddhistische Bewegung, die teils meditationsorientiert, lebenspraktisch oder weiterhin empirisch rationalistisch wie die Gesellschaft um Dahlke war, was immer wieder zu Spannungen in dieser Bewegung führte.<sup>273</sup> Die buddhistische Bewegung in der Form, um Dahlke, Seidenstücker und Grimm mit deren Namen diese Entwicklungen maßgeblich verbunden waren, blieb allerdings auf die Zeit vor dem zweiten Weltkrieg beschränkt.<sup>274</sup> Nach dem zweiten Weltkrieg wurden viele buddhistische Basisgruppen und Zentren neugegründet, von denen sich einige 1955 unter dem Dach der Deutschen Buddhistischen Gesellschaft zusammenschlossen.<sup>275</sup> Die Gesellschaften und Gemeinden bis 1945 waren sehr am

---

269 Vgl. M. Baumann/C. Staas Interview auf Zeit.de „Buddha in Berlin. Um 1900, im Kaiserreich, eine Provokation – heute ein Lifestyle-Produkt: Wie die Deutschen zum Buddhismus fanden. Ein Gespräch mit dem Religionswissenschaftler Martin Baumann“, <http://www.zeit.de/2013/33/buddhismus-kaiserreich-interview-martin-baumann> letzter Zugriff am 20.11.2013, S. 1. W. Halbfass macht darauf aufmerksam, dass Schopenhauers Interesse für die indische Kultur v.a. in den Kontext seiner europäischen Selbstkritik einzuordnen ist. Vgl. W. Halbfass „Indien und Europa. Perspektiven ihrer geistigen Begegnung“, Basel 1981, S. 135 ff. Halbfass zeichnet auch Nietzsches Interesse für den Buddhismus nach. Nietzsche hebt nach Halbfass u.a. den Aspekt der Selbsterlösung hervor und begreift einen europäischen Buddhismus als Durchgangsstadium zur „[...] großen Bejahung der „Vermenschlichung“ der Welt und des Menschen.“ Ebd. S. 143. Auch den Buddhismus gilt es demnach für Nietzsche schlussendlich zu überwinden. Vgl. ebd. S. 143 ff.

270 Baumann 2013: S. 1.

271 Vgl. ebd. S. 2.

272 Vgl. Baumann 2000: S. 55.

273 Vgl. v. Brück 2007: S. 501.

274 Vgl. V. Zotz „Auf den glückseligen Inseln. Buddhismus in der deutschen Kultur“, Berlin 2000, S. 340. Gerade auch zwischen diesen Gruppen gab es inhaltlich höchst differente Positionen in der Interpretation der buddhistischen Lehre. So meinte Grimm im Gegensatz zu Dahlke, dass Buddha die Existenz einer transzendenten Seele nie bestritten hätte. Vgl. H. Berchert „Die Erneuerung des asiatischen und die Entstehung des abendländischen Buddhismus“ in: H. Berchert/R. Gombrich „Der Buddhismus. Geschichte und Gegenwart“, München 1984, S. 336-360, hier: S. 351.

275 Vgl. M. v. Brück „Buddhismus. Grundlagen – Geschichte – Praxis“, Gütersloh 1998, S. 326 f.

Theravada-Buddhismus und somit an den Lehren des Pali-Kanons mit Bezug auf das Mönchsideal ausgerichtet. Um 1950 herum fanden sich weitere asiatische Traditionen ein.<sup>276</sup> Darunter waren dann auch die ersten Mahayana-Schulen.<sup>277</sup> Aus der Deutschen Buddhistischen Gesellschaft ging 1958 die Deutsche Buddhistische Union hervor. In der weiteren Entwicklung zeigt sich nicht nur eine große Vielfalt an Traditionen und Schulen, sondern auch eine Aufsplitterung der buddhistischen Bewegung in Deutschland.<sup>278</sup> In den 1960er Jahren erfolgte eine neuerliche Schwerpunktverlagerung hin zur meditativen Praxis, die mit den alternativen sozialen Bewegungen seiner Zeit, teils antibürgerlich und studentisch und einer allgemeinen Indien- und Asienbegeisterung verbunden war.<sup>279</sup> Mit den 1980er Jahren verbindet Baumann einen „Boom“ des tibetischen Buddhismus.<sup>280</sup> „Auslöser des raschen Aufschwungs waren Besuchsreisen ranghoher tibetischer Würdenträger, die diese auf Einladung ihrer ersten westlichen Schüler ab Mitte der 70er Jahre durch Nordamerika und Europa unternommen hatten.“<sup>281</sup> Dabei handelte es sich um Exil-Tibeter, die nach von Brück schon in den 1970er Jahren neue buddhistische Zentren in Deutschland, der Schweiz und Österreich errichten ließen, von denen das klösterliche „Tibet Institut“ in Rikon (Schweiz) das erste war. Viele weitere Gründungen im deutschsprachigen Raum sollten darauf folgen. Schon Ende der 1980er Jahre betrug deren Zahl ca. 120 Zentren.<sup>282</sup> Für den selben Zeitraum, also Ende der 1970er Jahre konstatiert von Brück, dass in der buddhistischen Bewegung bewusste Bestrebungen ihren Anfang nahmen, sich den europäischen Gegebenheiten anzupassen. Damit einher ging die Betonung einer gleichwertigen Bedeutung von Laien und Mönchen sowie Nonnen, die Gleichberechtigung der Frauen, eine Rückbesinnung auf die ursprüngliche Lehre abseits kultureller Eigenheiten verschiedenster Länder, in denen der Buddhismus Fuß fasste, sowie ein verstärkt soziales und politisches Engagement in Orientierung am Bodhisattva-Ideal.<sup>283</sup> V. Zotz markiert dabei gerade die Frage nach dem Essentiellen also Ursprünglichen, den wesentlichen Inhalten der Lehre als ein für das westliche Verstehen typischer und notwendiger Gedankengang, der seine Wurzeln in einer „abendländischen metaphysischen Haltung“ habe.<sup>284</sup> Einen Blick über den deutschsprachigen Raum hinaus gibt von Brück der für die aktuelle Lage eine weltweite Synthese im Phänomen eines

276 Vgl. Baumann 2000: S. 55. Vgl. sowie K.-J. Notz der ebenso für die Zeit um 1950 eine verstärkte Etablierung mahayanischer und eben vajrayanischer Gruppen im Gegensatz zu einer theravadischen Dominanz Anfang des 20. Jahrhunderts beobachtet. Vgl. K.-J. Notz „Der Buddhismus in Deutschland in seinen Selbstdarstellungen. Eine religionswissenschaftliche Untersuchung zur religiösen Akkulturationsproblematik“, Frankfurt am Main 1984, S. 93.

277 von Brück weist darauf hin, dass beispielsweise der Zen-Buddhismus schon in den 20er Jahren in Deutschland u.a. durch R. Otto (1923) bekannt geworden war, jedoch erst mit E. Herrigel „Zen in der Kunst des Bogenschießens“ (1948) einer breiteren Masse zugänglich. Vgl. v. Brück 1998 a): S. 329.

278 Vgl. ebd. S. 326 f.

279 Vgl. Baumann 2000: S. 56. Dabei spielte v.a. die Suche nach östlicher Weisheit und das Streben nach körperlich-spiritueller Erfahrung der 68er Generation eine Rolle. Vgl. Baumann 2013: S. 2.

280 Vgl. Baumann 2000: S. 56.

281 Ebd. S. 56.

282 Vgl. v. Brück 1998 a): S. 330.

283 Vgl. ebd. S. 330 f.

284 Vgl. V. Zotz „Geschichte der buddhistischen Philosophie“, Reinbek bei Hamburg 1996, S. 291 ff.

engagierten Buddhismus in Asien, Amerika und Europa erkennt.<sup>285</sup> „Die Synthese von buddhistischer Spiritualität und verantwortungs-ethischem Engagement sowie von buddhistischer Philosophie und europäisch-amerikanischer Sozialethik hat dem Buddhismus im Westen ein spezifisches Gepräge gegeben.“<sup>286</sup>

#### **4.1.2 Der tibetische Buddhismus**

Anschließen möchte ich an die Beobachtung, dass mit Ende der sechziger Jahre in Deutschland ein, wie Baumann es nennt, Boom des tibetischen Buddhismus in Deutschland stattfand. Die Ursachen dafür liegen teilweise auf der Hand. Im Herbst 1950 infolge der kommunistischen Machtübernahme in China fand in Tibet die Invasion durch das Militär der VR China statt. Chinesische Truppen besetzten Tibet und unterwarfen die Region. Der 14. Dalai Lama floh im Jahre 1959 nach Indien und lebt dort seitdem im Exil. Seit dieser Zeit unternahm der Dalai Lama zahlreiche Vortragsreisen weltweit. In Europa, Amerika sowie Australien wurden im Laufe der Jahrzehnte viele tibetische Zentren und Klöster gegründet.<sup>287</sup> Um etwa die Zeit nach den Ereignissen um 1960, ereigneten sich die gesellschaftlichen Veränderungen durch das Aufkommen großer sozialer Bewegungen, getragen von Studenten und der damit verbundenen außerparlamentarischen Opposition (Stichwort Notstandsgesetze) in der westlichen Hemisphäre, so auch in Deutschland. Damit einher ging nicht nur der Protest gegen den Vietnamkrieg, die Demonstrationen gegen den Schah im Iran oder die als verkrustet und belastet empfundenen Strukturen innerhalb der alten BRD bzw. die Friedens- und später auch Ökologie- und Frauenbewegung, sondern auch ein „Lifestyle“, der zum einen die „westliche Kultur“ u.a. im Angesicht eines drohenden Atomkrieges zwischen der Nato und der Sowjetunion (Stichwort Kubakrise) kritisch hinterfragte und zum anderen eine Öffnung hin zu alternativer Spiritualität im Sinne „existentiell-meditativer“ Suche bewirkte. Viele Jugendliche, so von Brück, bereisten zu dieser Zeit Süd- und Südostasien und halfen durch ihr Engagement den Buddhismus in Europa und Nordamerika zu etablieren.<sup>288</sup> Damit war die Situation innerhalb Deutschlands bzw. im Westen an sich von zwei Faktoren im Sinne von Ereigniss- und Bewegungsketten, die sehr zeitnah beieinander lagen, in Bezug auf die Etablierung des tibetischen Buddhismus begünstigt; zum einen durch die gewissermaßen erzwungene Öffnung des tibetischen Buddhismus zum Westen hin, bedingt durch die Exilsituation, zum anderen durch die massiven gesellschaftlichen Veränderungen und Umwälzungen in der BRD und der damit

---

<sup>285</sup>Vgl. v. Brück 1998 a): S. 331.

<sup>286</sup>Ebd. S. 336.

<sup>287</sup>Vgl. R. und M. v. Brück „Die Welt des tibetischen Buddhismus. Eine Begegnung“, München 1996, S. 28 f.

<sup>288</sup>Vgl. v. Brück 1998 a): S. 314.

verbundenen Bereitschaft zur Begegnung mit den asiatisch östlichen Weisheitslehren.<sup>289</sup> Innerhalb dieses Umfeldes gründeten Exiltibeter Zentren und Klöster. P. Kvaerne konstatiert im Jahre 1984, dass v.a. die Meditation großes Interesse geweckt habe und Segnungen sowie Initiationen sehr begehrt gewesen seien. Die grundlegende geistige Ausbildung hingegen sei auf wenig Interesse gestoßen. Genauso stellt er fest, dass die Kenntnis tibetischer Kultur und buddhistischer Tradition im allgemeinen sehr oberflächlich gewesen sei. Trotz dessen prognostiziert er, dass es sich bei dem so noch „nie dagewesenen Interesse am tibetischen Buddhismus im Westen“ um einen bemerkenswerten Vorgang handele, der in seinen Augen langfristig anhalten werde.<sup>290</sup> V. Zotz erkennt in der Hinwendung der Deutschen allgemein zum Buddhismus ausgehend von den 1960er Jahren interessanterweise eine Gruppe von Menschen (die 68er Generation), die im Grunde mit dem „Abendland“ versöhnt gewesen wäre und auf der Suche nach etwas, das über das Materielle hinausgehe.<sup>291</sup> „Der Verlust einer metaphysischen Verbindlichkeit wurde ihnen längst selbstverständlich.“<sup>292</sup> An Bedeutung habe, so Zotz, das Bodhisattva-Motiv gewonnen. Hierin sieht er eine Differenz zu der Buddhismusbewegung Anfang des 20. Jahrhunderts. „Dieses Motiv vermag vielleicht in der Praxis zu überbrücken, was in der Theorie der frühen Rezeption [v.a. intellektuelle und philosophisch vernunftmäßige, die Rede] den gewaltigen Unterschied zwischen Buddhismus und Abendland ausmachte, die Entscheidung zwischen Sinn und Nicht-Sinn. [...] Vielleicht verlangen viele Fragen, die in der früheren Rezeptionsgeschichte des Buddhismus im Westen anklangen, danach, das Konzept des Bodhisattva zu aktualisieren.“<sup>293</sup> Diese Betrachtungen provozieren ebenso die Frage, ob sich in der Gesellschaft zwischen der frühen Rezeption und der heutigen nicht auch die Einstellung zum Thema der Religion bzw. Spiritualität gewandelt hat. Der Verlust des Metaphysischen, wurde den Menschen, so Zotz, scheinbar selbstverständlich. Wurde ihnen ihre säkulare Umwelt selbstverständlich? Waren sie nur in diesem Punkt mit dem „Abendland“ versöhnt und hatten aber noch andere Motive für den Buddhismus, die sie gleichzeitig auf Distanz zum westlichen Kontext gehen ließen? Wie verhält es sich mit der Kenntnis tibetisch buddhistischer Inhalte heutzutage, die Kvaerne 1984 als höchst

---

289 von Brück bemerkt dazu, dass das Tibetbild im Westen nicht immer positiv besetzt war, und dass Tibet schon immer als Projektionsfläche europäischer Phantasien gewesen sei. Vgl. M. v. Brück „Religion und Politik im Tibetischen Buddhismus“, München 1999, S. 11. Mit der Exilsituation und der Vertreibung der Invasion Tibets wurde das im Westen vorherrschende Bild zunehmend ins Positive gewendet. Dies geschah v.a. in der Form, dass Tibet insbesondere in den 1960er Jahren als Land einer reinen geistigen Welt, unbekümmert von westlichem Materialismus und bedroht durch den Kommunismus bzw. Maoismus als Projektion westlicher Sehnsüchte und Ängste umgedeutet wurde. Vgl. ebd. S. 24 ff. Besonders in neuen linken und utopistischen Kreisen entwickelte sich ein Bild von Tibet und den Tibetern, das davon geprägt war, [...] eine Kultur und ein Volk der Gewaltfreiheit im Sinne Mahatma Gandhis entdeckt zu haben, das den Interessen der Großmächte während des Kalten Krieges zum Opfer fiel.“ Ebd. S. 30.

290 Vgl. P. Kvaerne „Aufstieg und Untergang einer klösterlichen Tradition“ in: H. Berchert/R. Gombrich „Der Buddhismus. Geschichte und Gegenwart“, München 1984, S. 294-333, hier: S. 327.

291 Vgl. Zotz 2000: 347 f.

292 Ebd. S. 348.

293 Ebd. S. 348.

oberflächlich einstufte und was hat sich seit den 60ern in Bezug auf die Wahrnehmung des religiösen Umfeldes in Deutschland geändert sofern sich etwas geändert hat? Um auf Zotzs Beobachtung bezüglich des Bodhisattva-Ideals bzw. Konzepts zurückzukommen lässt sich eine Feststellung sicherlich unterstreichen. Die Betonung hin zu einer lebendigen Praxis scheint bedeutend für die Etablierung im Anschluss an die 60er und diese lebendige Tradition brachten die Exil-Tibeter mit. Doch gerade der tibetische Buddhismus zeichnet sich durch einen hohen Reflexionsgrad und einem Zusammenspiel von philosophischen Überlegungen und praktischen Inhalten aus. Es herrscht und herrschte stets ein Austausch zwischen philosophischer Theorie und meditativer Praxis. Dies führt uns zu einer detaillierteren Betrachtung des (tibetischen) Buddhismus in Deutschland in dem wir der Frage nachgehen, was sich mit welchen zugrunde liegenden Mustern gewandelt hat und wie sich bestimmte Ebenen transformativer Prozesse im Buddhismus unter spezieller Berücksichtigung des tibetischen Buddhismus im Zuge seiner Etablierungsgeschichte in Deutschland nachvollziehen lassen.

## **4.2 (Tibetischer) Buddhismus im Wandel – Transformationsprozesse**

### **4.2.1 Tibetisch buddhistische „Zentren“ in der BRD: „Fortbildungsangebote“ in der Entwicklung: 1976 bis 2000**

E. Hahlbohm-Helmus wählte als Ausgangspunkt ihrer Betrachtungen, die wir im Folgenden nachzeichnen, über den tibetischen Buddhismus in Deutschland die Entwicklung seit 1976. Von da an wurden Projekte eingeführt, um in den sogenannten tibetischen Zentren vermehrt westliche Geshes und Lamas auszubilden, was sich an traditionellen Curricula orientierte, so dass Ende der 1990er Jahre ein breites Publikum im Rahmen mehrjähriger Fortbildungsangebote angesprochen werden konnte. Diese Fortbildungsangebote sind an traditionell tibetisch-buddhistischen Modellen angelehnt, allerdings zeitlich freizeitkompatibel strukturiert. Die Kurse konnten dem entsprechend in der Form berufsbegleitender Zusatzausbildungen konzipiert werden.<sup>294</sup> „So scheint sich auf dem bunten Fortbildungsmarkt in Deutschland [2000], der bereits Gegenstand erster Überlegungen zum Regulierungsbedarf wurde, ein eigenständiges Segment von Angeboten zu etablieren, die mehr oder weniger explizit Elemente traditioneller tibetisch-

---

<sup>294</sup>Vgl. E. Hahlbohm-Helmus „Geshes, Lamas, Dharmalehrer oder Buddhologen und freizeit-kompatible Fortbildungskonzepte zum Thema Buddhismus“ in: M. Hutter (Hg.) „Buddhisten und Hindus im deutschsprachigen Raum. Akten des Zweiten Grazer Religionswissenschaftlichen Symposiums (2.-3. März 2000)“, Frankfurt am Main, S. 79-97, hier: S. 79.

buddhistischer Curricula enthalten.“<sup>295</sup> Hahlbohm-Helmus unterscheidet in ihren Ausführungen zwei grundsätzliche Modelle der Curricula, die unterschiedlich betont und je nach Kommentartradition schulspezifisch gelehrt werden. Das Shedra-Curriculum beispielsweise, so Hahlbohm-Helmus, unterstreicht philosophisch-dogmatische Wurzeln in bestimmten mahayanischen Texten bzw. in deren tibetischen Übersetzungen und entsprechenden schulspezifischen Kommentartraditionen. Dieses Curriculum wird meist als 3-Jahres-Retreat übersetzt. Das hat damit zu tun, dass innerhalb des von allen Schulen akzeptierten Zeitraumes von 3 Jahren an bestimmten Orten in Klausur durchgeführte Übungen stattfinden.<sup>296</sup> „In tibetischen Zentren im Westen wird diese Vielfalt von Ritualen meist als kontemplative oder transformative, die psycho-physische Dimension miteinbeziehende, tantrische Praxis erläutert, und gelegentlich werden entsprechende Übungszyklen als schnellster Weg zur Erleuchtung angepriesen.“<sup>297</sup> Es existieren allgemein verschiedene Formen der Durchführung dieses Weges, die in der Schulung des Geistes und der Praxis der Rituale von den traditionellen Formen her diese im Westen adaptieren. Unter den angebotenen Programmen ist auch das sogenannte Studium des Buddhismus zu finden. Im Rahmen der Konzepte werden ebenso telemediale Zugänge, also auch Fernstudien angeboten. Die Programme werden meist von Unterweisungen der Lamas und anderen Würdenträgern begleitet. Die Programmentwicklung und der Ablauf sind in den jeweiligen Zentren unterschiedlich gestaltet, auch der tatsächliche Zeitraum über den ein Programm stattfindet variiert innerhalb eines Spektrums von mehreren Jahren. Hahlbohm-Helmus beobachtet in der Struktur, Umsetzung sowie inhaltlichen Gestaltung verschiedene Adaptionsweisen.<sup>298</sup> „Bei Kursen, die wie das Rokpa-Training auch Anleitung zur Selbsterfahrung bieten, wäre zu fragen, inwieweit Anleitungen für spezifische Formen der Religionsausübung inklusive seelsorgerische Begleitung ein Kernanliegen sind. So wäre grundsätzlich zu erwägen, ob die Kurse nicht auch ein Indiz für Gemeindeförderung in adaptierter Gestalt sind, deren besondere Leistung in der Kompensation mangelnder Interaktionsdichte liegt.“<sup>299</sup> Darüber hinaus stellt sich Hahlbohm-Helmus die Frage, inwieweit eine häufig zu erkennende Positionierung der Angebote als Fortbildung u.a. den Rahmenbedingungen in Deutschland geschuldet ist. Dabei spielen ihrer Meinung nach verschiedene Faktoren wie das Bestreben konzeptionelle Berührungspunkte mit dem therapeutischen Sektor mit Blick auf diverse Zielgruppen aufzubauen eine Rolle. Oder etwa es finden strukturelle Veränderungen unter der Maßgabe sich wandelnder Bedingungen u.a. in der

---

295 Ebd. S. 79.

296 Vgl. ebd. S. 80.

297 Ebd. S. 80.

298 Vgl. ebd. S. 80 ff.

299 Ebd. S. 83.

Gesetzgebung bezüglich des Fortbildungsmarktes bzw. im Vereinsrecht statt. Allgemein betont Hahlbohm-Helmus, die Zentren unter dem Aspekt als Mitgestalter eines Fortbildungsmarktes zu betrachten.<sup>300</sup> „Die organisatorisch-formalen Merkmale und entsprechende Informationen zu den Konzeptionen erlauben die Zuordnung der Kurse zu einem Fortbildungsmarkt, der sich in der Bundesrepublik Deutschland nach dem zweiten Weltkrieg und besonders sichtbar ab den 70er Jahren von unten entwickelte – also zeitlich parallel zur Etablierung tibetischer Zentren.“<sup>301</sup> Mit den 1980er Jahren fand eine zunehmende Liberalisierung des Bildungsarbeitsmarktes statt. Dabei entwickelten sich diverse Kooperationsverhältnisse tibetisch buddhistischer Zentren zu akademischen Einrichtungen, Hahlbohm-Helmus weist beispielhaft auf eine vergangene Veranstaltungsreihe der Universität Hamburg im Fachbereich Orientalistik hin, sowie diverse Begegnungsebenen mit Schulen. Die sogenannten Zentren als Fortbildungsträger sind zunehmend auf den Ebenen der Buddhismusforschungsstrukturen und der Buddhismusrezeptionsstrukturen lokal vernetzt.<sup>302</sup> Die Buddhismusstudiumskonzeptionen stehen im Bezug zum Wandel der gegebenen Rahmenbedingungen, die langfristig zu Anpassungen und Standardisierung sowie zur Diskussion von Qualitätskriterien führen. Immer häufiger werden traditionsübergreifende Konzepte formuliert, die gleichzeitig ihre für den europäisch westlichen Raum kompatible Form der Studienprogramme untermauern.<sup>303</sup> Hahlbohm-Helmus begreift die Konzeptionen als Light-Versionen von „[...] mehr oder weniger umfangreichen Paketen von Anleitungen und Aussagen zu zentralen Themen eines bestimmten ‚heiligen Kosmos‘, wie sie in spezialisierten religiösen Institutionen ursprünglich für die Elite-Ausbildung konzipiert und praktiziert worden waren.“<sup>304</sup> Im Laufe der letzten Jahrzehnte seit Ende der 70er Jahre wurden diese Pakete durch sogenannte religiöse Experten, die auch als Träger traditioneller Institutionen handelten, als Übersetzungsprozess in einer den verschiedenen Kontextbedingungen offenen kooperativen Haltung neu gestaltet. Die neueren Entwicklungen fanden sowohl unter modernen strukturellen (organisatorischen und instrumentellen) Bedingungen als auch global eingebunden im Dienste traditioneller Institutionen statt und gewährleisteten somit gleichzeitig eine Orientierung an traditionellen authentischen Ausbildungsinhalten.<sup>305</sup> „Mitgestaltend wirkten auf der anderen Seite Menschen, die sich zumindest zeitweise als Schüler oder Studenten der religiösen Experten sehen, als Übersetzer oder Assistenten der Lamas wirken, ein breites Spektrum von Kompetenzen einbringen und mit lokalen

---

300 Vgl. ebd. S. 83 f.

301 Ebd. S. 84.

302 Vgl. ebd. S. 85 f.

303 Vgl. ebd. S. 87 f.

304 Ebd. S. 95.

305 Vgl. ebd. S. 95.

administrativen und sozialen Bedingungen wohlvertraut sind.“<sup>306</sup> Dadurch gelang eine Anpassung an unterschiedliche Rahmenbedingungen, so dass mit Ende der 1980er Jahre verschiedene Konzeptionen organisatorisch auf die aktuellen Alltagsbedingungen diverser Zielgruppen und Anhänger abgestimmt werden konnten.<sup>307</sup> Hahlbohm-Helmus formuliert in finaler Betrachtung des von ihr bearbeiteten Komplexes bzw. der Wandlungsprozesse folgende These:

„Zentrale Teile eines bestimmten ‚offiziellen‘ Modells von Religion, das noch kaum ‚Teil des typischen Sozialisationsvorganges ist‘, werden in organisatorisch und rhetorisch adaptierter Gestalt dort positioniert, wo auch professionelle Mitgestalter zeitgenössischer Sozialisierungsprozesse Impulse erwarten und auf der Suche nach eher anspruchsvollen, potenzielle im Berufsleben verwertbaren Freizeitaktivitäten fündig werden.“<sup>308</sup>

## **4.2.2 Transformation in der Analyse: Kategorien und Muster**

Im Anschluss an die v.a. organisatorisch strukturellen Prozesse sollen sowohl inhaltlich zentrale Aspekte des Wandels als auch damit verbunden übergreifend allgemeine Aspekte von Transformation des (tibetischen) Buddhismus im deutschsprachigen Raum vertieft dargestellt werden.

### **4.2.2.1 Adaptionsprozesse im (deutschen) Buddhismus – konzeptuelle Erörterungen**

Religionen sind keine statischen Gebilde. M. Baumann fasst dem entsprechend Religionswandel als „eine Anpassung an geänderte kontextuelle Umstände und Verhältnisse“, die sich u.a. dadurch kennzeichnen, dass sie häufig den Anspruch geltend machen, die eigene und ursprüngliche Lehre wiederentdeckt zu haben und diese verbreiten möchten.<sup>309</sup> „Grundthematik jeden religiösen Wandels ist die dialektische Spannung von Kontinuität und Veränderung.“<sup>310</sup> Die Verbreitung einer Religion in fremder Kultur, so Baumann, lässt sich auf wesentliche Elemente reduzieren: die missionarische Ausbreitung durch Flucht, bei der Bräuche dazu dienen Orientierung und Identität zu stiften, durch relevante Schriften, die im Heimatland verfasst wurden sowie zur Übertragung und Bekanntwerdung dienen. Diese Formen, die mit missionierenden Individuen, ethnisch gebundenen Gruppen und Schriften in Bezug stehen, lassen sich in Europa und Nordamerika finden. Einheimische Konvertiten begannen zu Anfang des 20. Jahrhunderts den Buddhismus zu verbreiten. Die Flüchtlinge aus Asien blieben unter sich, für sie ist Deutschland meist nur ein Übergangsland, um in die angestammte Heimat zurückzukehren, so dass sich bei ihnen nur wenig institutionalisierte Formen

---

306 Ebd. S. 95.

307 Vgl. ebd. S. 95 f.

308 Ebd. S. 96.

309 Vgl. Baumann 1995: S. 312.

310 Ebd. S. 312.

erkennen lassen.<sup>311</sup> Religionsgeschichtlich war Deutschland bis ca. 1950 hauptsächlich bikonfessionel geprägt. Infolge des Wirtschaftswunders kamen zahlreiche muslimische Gastarbeiter mit ihren Familien in die BRD, so dass sich die Situation veränderte. In den 70er und 80er Jahren begann der Aufstieg freikirchlicher Bewegungen, begleitet vom Aufkommen neuer religiöser Bewegungen. Die Dominanz christlicher Konfessionen, so Baumann, erschwerte jedoch die Ausbreitung nicht-christlicher Bekenntnisse. Für ihn stellt sich die Konstellation daher als ein durch die christlichen Kirchen begrenzter Pluralismus dar. Im Zuge eines grundsätzlichen Wertewandels ausgehend von den 60er Jahren war der Buddhismus eine der weltanschaulichen Alternativen, denen eine gewisse Ausstrahlungskraft auf die Menschen innewohnte.<sup>312</sup> „Die Bedingungen in Deutschland und allgemeiner in westlich-modernen Gesellschaften haben die Aufnahme und Rezeption wie auch Formen der Adaption und Anpassung buddhistischer Traditionen beeinflusst, mitunter weitgehend geprägt.“<sup>313</sup> Den Prozess der Ausbreitung einer religiösen Tradition in einer soziokulturell anderen also differenten Umwelt bezeichnet Baumann mit dem Begriff der Adaption. Baumann unterscheidet verschiedene Typen des Adaptionsprozesses, wovon die wichtigsten folgende sind: a) Übersetzung, b) Reduktion, c) Re- und Neuinterpretation, e) Duldung und f) Assimilation.<sup>314</sup> Übersetzung sei neben der Arbeit im philologischen Sinne als der Versuch zu verstehen, „[...] das neue Weltbild in der kulturell fremden Sinnwelt durch Analogien und Kommunikationshilfen verständlicher werden zu lassen. Dazu wird auf Konzepte und Begriffe aus der aufnehmenden Kultur zurückgegriffen.“<sup>315</sup> Dabei kann es vorkommen, dass buddhistische Inhalte in modernen, westlichen und unexotischen Begriffen präsentiert werden. Das Konzept des Individuums erhält infolge dessen eine zentrale Rolle. Baumann nennt Beispiele, die zeigen, dass intendiert an die Konzeption des europäisch geistesgeschichtlich geprägten Begriffs des Individuums angeschlossen wird.<sup>316</sup> „Die Verwendung signifikanter Begriffe, die buddhistisch besetzt und interpretiert werden, will dazu beitragen, das buddhistische Weltbild der aufnehmenden Kultur näherzubringen.“<sup>317</sup> Bei der Reduktion handle es sich um Maßnahmen, die die neue Lehre verständlich machen soll. Lehrinhalte die im Kontext der aufnehmenden Kultur schwierig zu vermitteln sind werden zunächst weniger betont. Baumann betont dabei, dass es sich nicht um vereinfachte Lehrversionen handelt, sondern um auf die neue Umgebung zurechtgeschnittene Inhalte und Konzepte.<sup>318</sup> „Es werden die Elemente hervorgehoben,

---

311 Vgl. ebd. S. 322 ff.

312 Vgl. ebd. S. 325 ff.

313 Ebd. S. 327.

314 Vgl. ebd. S. 328 ff.

315 Ebd. S. 342.

316 Vgl. ebd. S. 342 f.

317 Ebd. S. 343.

318 Vgl. ebd. S. 343.

die in der aufnehmenden Kultur bereits vorhanden sind und als hilfreiche Anknüpfungspunkte dienen können. Aussagen etwa mythologischer oder kosmologischer Art werden vermieden, da sie auf einem anderen Weltbild beruhen.“<sup>319</sup> Diese Reduktion impliziere eine Selektion. In der deutschen Buddhismusgeschichte, so Baumann, lasse sich diese Selektion „paradigmatisch am rationalistischen Buddhismusverständnis“ deutscher Buddhisten von der Vergangenheit bis in die Gegenwart zeigen.<sup>320</sup> „Rationalität, Vernunftbezogenheit und die Möglichkeit analytisch-empirischer Prüfung werden betont; buddhistische Rituale, Devotionshandlungen oder Verweise auf kosmologische Zusammenhänge werden beiseite gelassen.“<sup>321</sup> Allerdings gebe es auch Beispiele, für die sich zeigen lasse, dass gerade die devotionalen, meditativ-emotionalen Elemente hervorgehoben werden, während Lehrinhalte in den Hintergrund rückten. Baumann führt hierfür die tibetisch buddhistische Strömung um Ole Nydahl an. Grundsätzlich hält Baumann fest, Reduktion und Selektion als religionsinterner Prozess stehen in einem Wechselwirkungsverhältnis mit sich verändernden Kontexten.<sup>322</sup> „Der Typus der Reduktion tritt nicht nur während verschiedener Prozesse der Ambiguität auf, sondern auch während des Kontaktes (Selektion nach dem Schwierigkeitsgrad der Vermittlung), der Konfrontation (Strategie der Konfliktvermeidung) und der innovativen Eigenentwicklung (besondere Auswahl und Schwerpunktsetzung).“<sup>323</sup> Als weiteren Typus beschreibt Baumann die Re- und Neuinterpretation. Reinterpretierende Adaptionprozesse können in einem neuen kontextuellen Umfeld verstärkt, aktualisiert oder erst durch die besonderen Bedingungen in der aufnehmenden Kultur hervorgerufen werden. Dabei werden Lehraspekte im Hinblick auf neue Interessenten und auf neue bzw. veränderte soziokulturelle Kontexte unter besonderer Berücksichtigung gegenwärtiger Problemstellungen neu formuliert. Als Beispiel nennt Baumann die Tendenz auf den Rekurs kosmologischer Zusammenhänge bei Erläuterungen von Samsara und Karma gegebenenfalls zu verzichten und diese v.a. als psychologische Prozesse im aktuellen Leben zu deuten und zu beschreiben.<sup>324</sup> „Die Reinterpretation formuliert eine neue Deutung der Lehren, um sie in aktualisierter Version dem neuen Kontext verständlicher zu machen. [...] Die Lehren werden inhaltlich nicht negiert, jedoch anders akzentuiert und präsentiert. Die Reinterpretation ist dem kulturell-historischen Kontext verpflichtet und bring die jeweilige Akzentuierung hervor.“<sup>325</sup> Weitere Typen des Adaptionprozesses sind die Duldung und die Assimilation. Duldung bezieht sich auf den Zustand der sich etablierenden Religion als Minorität im fremden

---

319Ebd. S. 343.

320Vgl. ebd. S. 343.

321Ebd. S. 343.

322Vgl. ebd. S. 343 f.

323Ebd. S. 344.

324Vgl. ebd. S. 344 f.

325Ebd. S. 345 f.

Umfeld. Das bedeutet, dass soziale Gebräuche, die eigentlich mit der eigenen religiösen Lebensweise (der aufnehmenden) Kultur unvereinbar sind, toleriert werden. Buddhisten sind bestrebt die Hindernisse, die sich dadurch ergeben entweder zu verändern oder ihre Abschaffung zu bewirken. Baumann betont jedoch, dass für Buddhisten in Deutschland Probleme und Hindernisse, die einer buddhistischen Lebensweise entgegenstehen weniger auf soziale Bräuche zurückgehen, denn auf konzeptionelle und soziopolitische Sachverhalte.<sup>326</sup> Bei der Assimilation handele es sich, Baumann bezieht sich hier auf S. Kaplan, um einen Vorgang, bei dem Elemente der fremden Kultur in eigene Rituale integriert werden.<sup>327</sup> „Ausgangspunkt der Assimilation ist die eigene kultische Handlung, die durch Aufnahme kulturspezifischer Elemente versucht, die neue religiöse Orientierung in dem fremden Kontext verständlicher zu machen.“<sup>328</sup> Grundsätzlich konstatiert Baumann, dass Bilder und Riten der eintreffenden Religion vor dem „Hintergrund der Sinnwelt der Empfängerkultur“ gedeutet werden. Es finden wechselseitige Prozesse statt, die eine unvermeidliche Ambiguität in sich bergen, also, eine gegenseitige Beeinflussung und Aufnahme von bestimmten Elementen, u.a. die gegenseitige Übernahme äußerer Formen wie Bräuche, Institutionen, Konzepte und Vorstellungen.<sup>329</sup> „Die Ambiguität besteht in einem spannungsreichen Neben- und Miteinander, beispielsweise eines Symbols oder Rituals [...]“<sup>330</sup>. Das bedeutet aber nicht, dass Bedeutung und Inhalte automatisch übernommen werden, da Verstehensprobleme, die mit unterschiedlichen Sinnwelten zusammenhängen nicht ohne weiteres überbrückt werden können. Die sich etablierende Religionsform muss sich, will sie sich verbreiten, in der fremden Kultur verständlich machen, so dass geeignete Anpassungs- und Angleichungsmöglichkeiten gesucht werden. Dies führt, so Baumann zu intendierter Ambiguität.<sup>331</sup> „Die neue Religion will weniger fremd erscheinen, sie betont Gemeinsamkeiten und Anknüpfungspunkte mit der aufnehmenden Kultur.“<sup>332</sup> Durch die Vermeidung von Konfliktpotentialen erhoffen sich die neuen Strömungen eine Steigerung ihrer gesellschaftlichen Akzeptanz, so bleiben sie für mögliche Konvertiten leichter zu verstehen und anzunehmen. Baumann sieht u.a. die häufig betonte gemeinsame Ebene des Buddhismus mit den Naturwissenschaften als Ausdruck eines Angleichungsprozesses in Form von intendierter Ambiguität.<sup>333</sup> „Durch ihre Übernahme bzw. Anlehnung an vorgefundene Strukturen minderten diese zugleich bestehende Konfliktfelder und präsentierten den Buddhismus als seriöse, moderne und praktikable

---

326 Vgl. ebd. S. 346.

327 Vgl. ebd. S. 347.

328 Ebd. S. 347.

329 Vgl. ebd. S. 334.

330 Ebd. S. 334.

331 Vgl. ebd. S. 334.

332 Ebd. S. 334 f.

333 Vgl. ebd. S. 335.

Alternative zu vorhandenen Optionen.“<sup>334</sup> Die Bemühungen, den Buddhismus an westlich industrialisierte Verhältnisse anzugleichen brachte spezifische Gewichtungen sowie Interpretationen hervor und verstärkte diese zugleich, wodurch auch Neuinterpretationen vorhandener Texttraditionen entstehen konnten. Diese Entwicklungen lassen sich jedoch nicht ohne Konflikte bewältigen. Eine Gefahr scheint der Identitätsverlust im Zuge des Adaptionsprozesses zu sein. Daher werden Grenzen zu anderen vorhandenen Traditionen der aufnehmenden Kultur untermauert und ein eigenes unverwechselbares Profil gestärkt. Oftmals dient dabei die Tradition aus dem Herkunftsland als Prüfkriterium.<sup>335</sup> „Als Rückbesinnung auf die als 'unverfälscht' oder 'ursprünglich' gehaltene Lehre zielt der Prozeß darauf ab, ein genaueres und besseres Verständnis der Lehre zu gewinnen und bestimmte Interpretationen oder Handlungsweisen zurückzudrängen.“<sup>336</sup> Baumann konstatiert in seiner Untersuchung, dass westliche deutsche Buddhisten Prozesse intendierter Ambiguität zum Zwecke der Verständlichmachung bzw. des Verstandenwerdens außerhalb eigener Kreise fördern und anstreben.<sup>337</sup> „Man beabsichtigt ganz bewußt, eine westliche Form des Buddhismus zu schaffen.“<sup>338</sup> Wie sich diese Bestrebungen inhaltlich darstellen und tendenziell systematisieren lassen soll anhand der Studie von K.-J. Notz im Anschluss gezeigt werden.

#### **4.2.2.2 Buddhistische Selbstdarstellungen in Deutschland - inhaltlich relevante Schwerpunkte**

K.-J. Notz weist in seiner Studie über die Selbstdarstellungen des Buddhismus in Deutschland, aus dem Jahr 1984, auf eine Dynamik hin, die er aktualisierende Strategie nennt. Zur Verdeutlichung nennt er das Beispiel des Versuches, nachzuweisen, dass die eigene Lehre inhaltlich und teilweise auch methodisch mit den modernen Naturwissenschaften und der Psychologie übereinstimmen bzw. der Versuch, die Lehre in den Kategorien dieser Wissenschaften zu reinterpretieren und zu reformulieren. Aktualisierungen dienen dem Zweck neue Bedeutung zu schaffen und sich so einem veränderndem Umfeld (Lebenswelten und Sinnhorizonte) anzupassen.<sup>339</sup> „Aktualisierung verläuft über kommunikative Strategien der Reduktion und Relativierung der Lehre, der Reinterpretation, der Adaption neuer Elemente und der Harmonisierung und Vereinnahmung des neu Angetroffenen.“<sup>340</sup> Wichtig sei der Nachweis zeitgemäß zu sein.

---

334 Ebd. S. 335.

335 Vgl. ebd. S. 336 ff.

336 Ebd. S. 338.

337 Vgl. ebd. S. 340.

338 Ebd. S. 340.

339 Vgl. ebd. S. 293.

340 Ebd. S. 294.

Aktualisierung, so Notz, sei das Hauptinstrument für die Akkulturation einer Religion in fremd kulturellem Kontext.<sup>341</sup> Das Ziel der Aktualisierung sei a) die Lehre für die westliche Moderne verständlich zu machen, b) den Buddhismus als nicht widersprüchlich und logisch konsistent in Übereinstimmung mit Ergebnissen und Erkenntnissen von Naturwissenschaften, Psychologie und Philosophie erscheinen zu lassen sowie c) die Lehre als „[...] die Form nachsäkularistischer Religion schlechterdings aufzuweisen und damit als die Religion einer modernen wissenschaftsgeprägten Gesellschaft.“<sup>342</sup> Diese Tendenzen, so Notz, schlagen sich auch in der Sprache durch die Verwendung technischer Paradigmata und Sprachbilder nieder.<sup>343</sup> Diese sprachlichen Aneignungen gehen mit einem Umstand einher, den Notz folglich benennt. „Das Basisproblem des verstehenden Zugangs zur Buddha-Lehre für den Abendländer bildet die kulturelle Fremdheit, der zeit-räumliche Abstand vom Ursprung der Lehre und vom Meister selbst.“<sup>344</sup> Deutsche Buddhisten, so Notz, seien sich dieser Problemlage durchaus bewusst und versuchten sich mit hermeneutischen Ansätzen und Methoden zu behelfen um die eigene Lehre verständlicher zu machen. Bevor wir zu den systematisierten Ausführungen über die Selbstdarstellungen kommen, sei kurz dargelegt, was Notz mit dem Begriff der Selbstdarstellung meint. „Unter 'Selbstdarstellungen' haben wir kommunikative Strategien von Individuen, Gruppen und Aussagesystemen zu verstehen, durch sich [sic!] ein Individuum, eine Gruppe oder ein Aussagesystem als in bestimmter Weise qualifiziert vorstellt.“<sup>345</sup> Die Selbstdarstellungen variieren gemäß unterschiedlicher Schulen. Wesentlich sind dabei zentrale Inhalte, die in bestimmter Akzentuierung präsentiert werden. Dabei lassen sich Darstellungen beispielsweise als religiöses oder als ein philosophisches, als psychologisches oder als lebensethisches Aussagesystem sowie weitere andere Varianten erkennen.<sup>346</sup> In den Darstellungen ergeben sich auch Hinweise zum Verhältnis der deutschen Buddhisten zum Buddhismus als Religion. Notz spricht dabei vom „Religionscharakter“ und findet sowohl eine Verneinung als auch Bejahung des Religionscharakters im Buddhismus durch deutsche Buddhisten vor. Die Bejahung bezieht sich allerdings darauf, dass der Religionsbegriff an sich (sehr wahrscheinlich zum klassisch christlich konfessionell geprägten Verständnis) dann modifiziert und differenziert verstanden sein soll.<sup>347</sup> Ein Muster, das immer wieder auftaucht, so Notz, sei, den Buddhismus nicht im üblichen Sinne (alltäglicher Gebrauch des Begriffes) als Religion, sondern als lebenswissenschaftlich bestätigte

---

341 Vgl. ebd. S. 294.

342 Ebd. S. 300.

343 Vgl. ebd. S. 300.

344 Ebd. S. 149 f.

345 Ebd. S. 205.

346 Vgl. ebd. S. 205.

347 Vgl. ebd. S. 207 ff.

Wirklichkeitslehre und als gottfreie Religion bzw. Lebensweisheit zu begreifen.<sup>348</sup> „Im allgemeinen liegen die Schwerpunkte buddhistischer Selbstdarstellung in Deutschland auf folgenden thematischen Komplexen: dogmenlose Religion, Religion der Vernunft (und der Wirklichkeit), Religion der Toleranz (und der Güte), anthropozentrische Religion und mystische Religion.“<sup>349</sup> Insgesamt zeigen die Selbstdarstellungen, dass ein Buddhist den Dhamma sowohl als Religion als auch als Philosophie verstehen kann, da sich auch in den Selbstdarstellungsaussagen diese Zuordnungen nicht ausschließen sondern kombinieren lassen und in diesem Sinne nicht exklusiv verstanden sind. Entsprechend des in der Arbeit vorgenommenen erweiterten Leitfadens zum Verhältnis von Glaube und Wissen expliziter Wissenschaft und Religion in Bezug zu Transformation konzentrieren wir uns auf die zu diesem Bereich von Notz erarbeiteten Ergebnisse und Erkenntnisse, was nicht heißen soll, dass seine Studie nicht ebenso andere Aspekte in entsprechendem Ausmaß anspricht. Allerdings betont auch er dieses Verhältnis als dominierend prägend bezüglich der von ihm betrachteten Wandlungsvorgänge. Wie wir bereits in anderem Kontext gesehen haben gab es von Anfang des 20. Jahrhunderts an im deutschsprachigen Raum die Tendenz den Buddhismus als vernunftgemäße Religion zu etablieren. Diese Entwicklung greift Notz in seinen Untersuchungen auf. Wesentlich sei dabei, dass eine sogenannte buddhistische Rationalität verstetigt und gesteigert betont würde, bis hin zu einem explizit ausgesprochenen Rationalismus, der eine säkulare Form von Rationalität im modernen Buddhismus erkennen lasse.<sup>350</sup> „In den Statements deutscher Buddhisten häufen sich die Hinweise auf die Vernünftigkeit und Vernunftgemäßheit der Buddha-Lehre [...] Mit diesem Moment verbindet sich auch das Bestreben, die Buddha-Lehre als mit den Ergebnissen der modernen naturwissenschaftlichen Forschung im Einklang und als konsonant mit der modernen abendländischen Psychologie darzustellen.“<sup>351</sup> Die Darstellung in den Kategorien naturwissenschaftlicher und psychologischer Forschung zielt darauf ab, den Buddhismus als wissenschaftliche Religion erscheinen zu lassen, in der ein Auseinanderdriften von Glaube und Wissen aufgehoben ist bzw. erst gar nicht entstehen konnte.<sup>352</sup> Solche Darstellungen, so Notz, stehen v.a. in Verbindung mit den jeweiligen biografischen Hintergründen und damit zusammenhängenden persönlichen Einstellungen der untersuchten Protagonisten bzw. Autoren relevanter Texte.<sup>353</sup> In ähnlicher Weise gestaltet sich die Darstellung als Philosophie, wobei gerade in der

---

348 Vgl. ebd. S. 210 ff.

349 Ebd. S. 213. Notz erwägt den Buddhismus aus religionswissenschaftlicher Perspektive als Religion „anzusprechen“, da der Buddhismus seiner Meinung nach von einer religionswissenschaftlich religionssoziologischen Bestimmung her alle Bedingungen des religiösen Systems erfülle, die da wären: „Wertorientierung, Beantwortung der Sinnfrage, Reduktion von Kontingenz und Komplexität, Krisenmanagement für die 'Brüche' im individuellen Leben usw.“ Vgl. ebd. S. 223.

350 Vgl. ebd. S. 216.

351 Ebd. S. 216 f.

352 Vgl. ebd. S. 218.

353 Vgl. ebd. S. 218.

Affinität zu philosophischer Methodik besonders die Vernunftgemäßheit buddhistischer Lehre in den Vordergrund rückt.<sup>354</sup> „In dieser Vernunftsorientierung bot sich der Buddhismus als Antithese und Gegenbeispiel zum religiösen Dogma an. [...] Äußerungen deutscher Buddhisten gegen Dogmatismus und Glauben bezogen sich darum häufig auf diesen buddhistischen Wesenszug. [...] alle Buddhisten in Deutschland sind sich darin einig, daß die Lehre des Vollkommen Erwachten vernünftig und vernunftgemäß sei [...]“<sup>355</sup>. Besondere Betonung erhält in diesem Kontext die Rolle der Erfahrung als quasi empirische Ausrichtung. Notz zufolge hängt das analytisch-empiristische Interesse im Buddhismus mit der Beschäftigung über wechselseitig kausale Beziehungen zusammen (u.a. über das Entstehen in gegenseitiger Abhängigkeit), wodurch die Neigung entstehe, den Buddhismus als Philosophie zu interpretieren. Darüber hinaus habe die analytisch-empirische Vorgehensweise die Buddhisten in Deutschland dazu veranlasst zu behaupten, dass im Buddhismus Lehrsätze mit Methoden einer exakten Naturwissenschaften bewiesen werden.<sup>356</sup> „Am auffälligsten ist das buddhistische Insistieren auf Erfahrung, die Funktion der Empirie als Instrument des Erkenntnisgewinns wie der Herstellung von Intersubjektivität und Konsens über die grundlegenden Lehren. Von hier nehmen Etikettierungsversuche als 'Rationalismus', 'Empirismus' und 'Positivismus' ihren Ausgang.“<sup>357</sup> Notz erkennt in den Darstellungen die Tendenz ausschließlich auf diejenigen Ursachen zu verweisen, die der Erfahrung zugänglich sind. Letzte und erste Ursachen seien daher weniger dargestellt, da sie empirisch nicht greifbar sind.<sup>358</sup> Daneben arbeitete er die Selbstdarstellung als Psychologie heraus. Besondere Aufmerksamkeit erhalten dabei diejenigen psychologischen Themen, die in Zusammenhang mit dem Anatman-Konzept gebracht werden können, wobei die Betrachtungen darüber wiederum philosophisch geprägt sind.<sup>359</sup> „Deutsche Buddhisten bedienen sich zwar gerne der psychologischen Begrifflichkeit und weisen auf thematische Ähnlichkeiten der Lehre mit der modernen Psychologie hin. Aber in keinem mir bekannt gewordenen Falle erschöpft sich die Darstellung der Lehre im Hinweis auf deren psychologischen Gehalt.“<sup>360</sup> Dem entsprechend handle es sich nach Notz auch nicht um eine buddhistische Psychologie im Sinne moderner Wissenschaft.<sup>361</sup> Ein weiteres Themenfeld ist die Selbstdarstellung als wissenschaftliches bzw. wissenschaftskongruentes (religiöses) Aussagesystem. Eine geläufige Sichtweise, die sich anscheinend nicht nur auf Deutschland beschränkt, sondern auch im asiatischen

---

354 Vgl. ebd. S. 234 f.

355 Ebd. S. 235.

356 Vgl. ebd. S. 235 ff.

357 Ebd. S. 238.

358 Vgl. ebd. S. 238 f.

359 Vgl. ebd. S. 270.

360 Ebd. S. 273.

361 Vgl. ebd. S. 279.

Raum antreffen lässt, ist die Haltung, dass in Differenz zum Christentum im Verhältnis von Glaube und Wissen keine Konfliktlinie existiere, da der Buddhismus sich nicht als Glaubensreligion auffassen ließe. Damit einher geht meist der Nachweis der Wissenschaftlichkeit des Buddhismus.<sup>362</sup> „Ziel ist der Nachweis der „Harmonie zwischen den Fundamentallehren des Buddhismus und den Erkenntnissen der Naturwissenschaft“[...]“<sup>363</sup>. Dabei geht es darum, dass die Selbstdarstellungen die Lehre als ein Aussagesystem erscheinen lassen, das mit der modernen Wissenschaft in wesentlichen Punkten übereinstimme. Grundlage hierfür sei ein jeweils monistisches Verständnis von Wirklichkeit.<sup>364</sup> Etwas anders verhält es sich mit der Perspektive, die u.a. die Beweisbarkeit der Lehre durch die Wissenschaften betont, wobei es sich hierbei nicht mehr um eine Darstellung als, sondern um eine Nähe zur Wissenschaft handelt.<sup>365</sup> „Auch über die 'Wissenschaftlichkeit' des Buddhismus herrscht unter den deutschen Buddhisten dahingehend Einigkeit, daß fundierte wissenschaftliche Forschung der Buddha-Lehre nirgends widerspreche.“<sup>366</sup> Die von uns betrachteten Themenschwerpunkte stellen nur einen Teilbereich der sogenannten Selbstdarstellungen deutscher Buddhisten bei Notz dar, allerdings einen nicht unbedeutenden. Notz verweist darauf, dass die jeweiligen Schwerpunkte unterschiedlich gewichtet werden, mal spiele beispielsweise die psychologische, mal die philosophische Schlagrichtung eine größere Rolle. Die unterschiedlichen Akzente hängen v.a. mit dem biografischen Hintergrund der jeweiligen Entscheidungsträger und gestaltenden Personen zusammen.<sup>367</sup> Wichtig sei allen deutschen Buddhisten laut Notz jedoch, dass der Buddhismus v.a. gelebte Praxis sein soll, „[...] daß buddhistische Lebenspraxis das eigentliche Ziel der analytischen Wirklichkeitsdurchschauung sei [...]“<sup>368</sup>. Notz weist in der finalen Betrachtung seiner Untersuchung darauf hin, dass die o.g. Selbstdarstellungen nicht so zu begreifen seien, dass der Buddhismus in Deutschland quasi monolithisch zu fassen sei und die gezeigten Schwerpunkte eher als Rahmenbeschreibungen bzw. Bündelung bestimmter Tendenzen gelten können.<sup>369</sup> Allerdings ergeben sich seiner Meinung nach Indizien dafür, dass sich die religiöse Praxis zum einen im Verhältnis zu einer „Säkularisierung“ der Gesellschaft und damit auch im Bewusstsein jedes einzelnen verändert habe, und zum anderen, dass neue Formen religiöser Sinnggebung durchaus durchsetzungsfähig sind. Der buddhistischen Bewegung in Deutschland bescheinigt er dabei einen hohen Grad an kultureller Adaptionfähigkeit. Für den tibetischen Buddhismus unterstreicht er in diesem

---

362 Vgl. ebd. S. 280.

363 Ebd. S. 280.

364 Vgl. ebd. S. 284.

365 Vgl. ebd. S. 285 ff.

366 Ebd. S. 290.

367 Vgl. ebd. S. 290.

368 Ebd. S. 290.

369 Vgl. ebd. S. 314.

Kontext die Bedeutung der Lehrgestalten. Seinem Eindruck nach haben 1984 die religiösen Rationalisierungstendenzen noch nicht auf den tibetischen Buddhismus gewirkt, wobei er einräumt, dass auf diesem Gebiet noch Untersuchungen getätigt werden müssten, um konsistente Aussagen treffen zu können. Gleichzeitig räumt er auch ein, dass die jüngere Generation Mitte der 1980er Jahre ein erhöhtes Interesse für Meditation und religiöse Erfahrungen andeute.<sup>370</sup> Grundsätzlich erkennt er in einer allgemeinen Trendwende seiner Zeit, dem Abrücken von traditionellen Formen von Religionen, „günstige“ Bedingungen für einen Buddhismus mit „modernistischem“ Anspruch, Notz spricht dabei von Tendenzen zu säkularen Religionsformen. Wobei er damit nicht meint, dass es sich im Falle Deutschlands seiner Zeit generell um ein unreligiöses Feld handelt, sondern, dass religiöse Impulse im Spiegel von Säkularisierung und Moderne u.a. in der Wandlung deutscher buddhistischer Schwerpunkte in der Selbstdarstellung fassbar sind. Diese Aussagen gilt es entsprechend einzuordnen und gewisse Tendenzen, die bei Notz sichtbar wurden u.a. auch auf ihre Aktualität gerade in der Beschäftigung mit dem tibetischen Buddhismus eingehender zu prüfen.

### **4.3 Inhaltliche Aspekte der Transformation im westlichen Buddhismus**

Einer der wesentlichen Aspekte, die einer Veränderung im westlichen Buddhismus unterliegen betrifft die Stellung der Frau. Laut Notz versuchen deutsche Buddhisten die Position der Frauen wesentlich zu stärken, indem sie sich auf entsprechende Quellen des buddhistischen Kanons berufen.<sup>371</sup> H. Okano erkennt in diesem Punkt wesentliche Unterschiede zwischen den asiatischen und westlich europäischen Strömungen. Das sei v.a. dem Engagement der Frauen selbst geschuldet, die sich kritisch und bewusst mit Aussagen und Praktiken in den Traditionen des Buddhismus, die die Stellung der Frau betreffen, auseinandersetzen. So haben gerade die Frauen, die in den 1960er und 1970er Jahren in den sozialen Bewegungen und damit auch in der Frauenbewegung aktiv waren den Buddhismus als Alternative gefunden um ihre Lebensmodelle besser verwirklichen zu können als in damals oft traditionell christlich geprägten gesellschaftlichen Kontexten.<sup>372</sup> „Wie einleitend bereits angedeutet wurde, haben europäische und amerikanische Feministinnen die Bedeutung des Buddha wiederentdeckt, insofern sie nämlich davon überzeugt sind, daß sich Feminismus und

---

<sup>370</sup>Vgl. ebd. S. 315 ff.

<sup>371</sup>Vgl. ebd. S. 310 ff.

<sup>372</sup>Vgl. H. Okano „Die Bedeutung des Buddha aus feministischer Perspektive“ in: P. Schmidt-Leukel (Hg.) „Wer ist Buddha? Eine Gestalt und ihre Bedeutung für die Menschheit“, München 1998, S. 159-175, hier: S. 160.

Buddhismus auf ideale Weise miteinander vereinbaren lassen.“<sup>373</sup> In der konkreten Umsetzung werden Sutren, die das Frausein vermeintlich schlecht darstellen als eine Weise angesehen, die Situation der Frau in einer patriarchalen Zeit und Gesellschaft zu erklären und somit ähnlich interpretiert wie das auch im westlichen Christentum mit ähnlichen Passagen im Alten oder Neuen Testament heutzutage häufig geschieht.<sup>374</sup> Auf einen weiteren Aspekt, der nicht häufig in der Literatur besprochen wird, allerdings für die lebenspraktische Perspektive deutscher Buddhisten nicht unbedeutend scheint, weisen Brucker und Sohns in ihrem Handbuch für Praktizierende des tibetischen Buddhismus im Westen hin. Dieser betrifft die Lebenszeremonien wie Hochzeiten oder Bestattungen. Brucker und Sohns betonen, dass in den Lehrreden keine Anhaltspunkte hierfür gegeben seien, so dass sich in Asien sehr stark kulturell geprägte buddhistische Zeremonien entwickelt haben, die sich etwa in Tibet ganz anders vorfinden lassen als beispielsweise in Thailand.<sup>375</sup> „Eine ähnliche Entwicklung ist auch im Westen zu beobachten, wo der Buddhismus anfängt, in einer christlich geprägten Umwelt Zeremonien zu entwickeln, die dem Bedürfnis von Menschen mit christlichem Hintergrund entgegenkommen.“<sup>376</sup> Auch von Brück hebt die Gleichberechtigung der Frauen hervor. Gleichzeitig betont er die Entwicklung dahingehend, dass Laien und Mönche bzw. Nonnen zunehmend gleichwertige Bedeutung erhalten, also eine flachere Hierarchie zu erkennen ist, und dass eine Rückbesinnung auf die ursprüngliche Lehre ohne den Einfluss kultureller Besonderheiten aus Asien stattfindet. Darüber hinaus erkennt er ein gesteigertes politisches soziales und ökologisches Engagement in Orientierung am Bodhisattva Ideal.<sup>377</sup>

„Bereits 2004 war das Buddhistische Bekenntnis von 1985 leicht überarbeitet worden. man wollte die >Essenz< des Buddhismus über die kulturellen und schulbildenden Unterschiede hinweg noch deutlicher zur Sprache bringen, um die gemeinsame Basis der buddhistischen Kulturen, die sich in Asien in räumlicher Distanz zueinander entwickelt hatten, nun aber im Westen auf engstem Raum nebeneinander existierten, hervorheben. Neben sprachlichen Verbesserungen, die mehr Mut zum deutschen Sprachstil erkennen lassen als die Formulierungen von 1985, also eine Akkulturation signalisieren, sind im Text von 2004 einige Formulierungen zur Lehre des Buddha hinzugekommen, die im früheren Text ausgespart waren, nämlich zu anatman („ohne eigenständiges Selbst“) und nirvana, das als „Frieden“ definiert wird. Hatte man das strittige Verständnis von Nicht-Selbst (anatta/anatman) und Leerheit (sunyata) 1985 noch ausgeklammert, zeigt sich im Text von 2004 der deutlich höhere Grad an Verstehen und Konsens in schwierigen Fragen.“<sup>378</sup>

Von Brück bezieht sich auf das Glaubensbekenntnis der Deutschen Buddhistischen Union. Zwischen 1984 und 1985 wurde für alle buddhistischen (Haupt-)Schulen unter dem Dach der DBU ein einheitliches Bekenntnis verabschiedet, Brucker und Sohns geben dafür das Jahr 1984 an. Es handelt sich ihrer Meinung nach um einen im Westen

---

373 Ebd. S. 167.

374 Vgl. ebd. S. 170.

375 Vgl. K. Brucker/C. Sohns „Tibetischer Buddhismus – Handbuch für Praktizierende im Westen. Geschichte, Lehre und Praxis – Feste, Rituale und Feiertage“, Bern 2003, S. 253.

376 Ebd. S. 253.

377 Vgl. v. Brück 2007: S. 507 f.

378 Ebd. S. 508.

bzw. grundsätzlich im Buddhismus um einen außerordentlichen Vorgang, dass ein von fast allen Schulen anerkanntes Bekenntnis in einem Land formuliert werden konnte.<sup>379</sup> Die durch von Brück hervorgehobenen Neuerungen 2004, die Brucker und Sohns noch nicht besprechen beschreiben eine Entwicklung, die zeigt, dass ein höherer Grad an philosophischer Betrachtung um das Verhältnis von Praxis und Theorie miteinfließt. Wir erinnern uns an die Feststellung von Notz 1984, dass eben dies noch nicht zu erkennen sei. Interessanterweise ist für Notz gerade das Anatman-Konzept eines der wesentlichen Abgrenzungsmerkmale des Buddhismus gegenüber dem Christentum in den Selbstdarstellungen in Deutschland.<sup>380</sup> Von Brück konstatiert weiterhin, dass diese Entwicklung, also die Einbindung grundlegender Konzepte in das Bekenntnis, auch im Zusammenhang mit einer Abgrenzung gegenüber sogenannten buddhistischen Modephänomenen beispielsweise in der Wellnesskultur zu betrachten sei.<sup>381</sup> P. Gäng betont in einer allgemeinen Betrachtung des Buddhismus dazu: „Der Buddhismus lehnt die Theorie eines Selbst (anatman) ab, das sozusagen als konstanter Wesenskern eines Menschen von seiner Geburt bis zum Tod, und der Wiedergeburtstheorie zufolge über seinen Tod hinaus in einem nächsten Leben existiert.“<sup>382</sup> Dem zufolge, so Gäng, wird auch das Konzept von einer Seele wie etwa im Sinne christlicher Lehren abgelehnt.<sup>383</sup> Die Faszination des Buddhismus im Westen hat immer wieder sowohl mit seinem Bild als Alternative zum Christentum als auch damit zu tun, dass er als Gegenmodell zu dominierenden gesellschaftlichen Tendenzen gesehen wird, wie etwa bestimmte Auswirkungen des Kapitalismus, „rationale“ Konfliktmomente oder ökologische Problemlagen. Drei bestimmende Aspekte westlicher Kultur und Bildung, so von Brück, stechen dabei im Sinne Nietzsches als europäisch buddhistisches Moment hervor: der Aspekt des Wissenschaftsmusters, Religion als Selbstverantwortung und eine Sehnsucht nach Leitbildern.<sup>384</sup> Zu dem Aspekt des Wissenschaftsmusters erläutert von Brück: „Im Kontrast zu den erbitterten Auseinandersetzungen um Glaube und Wissen in der Geschichte der europäischen Neuzeit bietet sich der Buddhismus als Alternative eines rationalen Sinnsystems an, dessen >religiöse Einkleidung< als unwesentlich betrachtet wurde und wird.“<sup>385</sup> Der Buddhismus wird somit kompatibel zum Weltbild der Naturwissenschaften, von Brück verweist u.a. auf Wolfgang Pauli, Werner Heisenberg, Richard Davidson oder Wolf Singer und deren Dialogbemühungen mit buddhistischen Inhalten und Würdenträgern, was sinnbildlich für das gegenseitige Interesse von

---

379 Vgl. Brucker/Sohns 2003: S. 323 f.

380 Vgl. Notz 1984: S. 179 f.

381 Vgl. v. Brück 2007: S. 508 f.

382 P. Gäng „Was ist Buddhismus?“, Frankfurt 1996, S. 99.

383 Vgl. ebd. S. 109 f.

384 Vgl. v. Brück 2007: S. 517.

385 Ebd. S. 517.

Buddhismus und Naturwissenschaft stehe.<sup>386</sup> Von Brück erkennt dafür zwei hauptsächliche Gründe: „Zum einen geht die experimentelle Orientierung des Buddhismus auf den Buddha selbst zurück, der seine Anhänger ermutigte, die Lehre nicht kritiklos zu übernehmen, sondern selbst zu prüfen, ob sie sich in der Praxis bewähre. Zum anderen verzichtet der Buddhismus weitgehend auf Metaphysik und kennt (zumindest auf den ersten Blick) keinen Dualismus von Geist und Materie.“<sup>387</sup> Im Vordergrund steht die Lehre, dass alle Phänomene in gegenseitiger Abhängigkeit entstehen, womit der Gedanke eines Schöpfergottes hinfällig wird. Diese Anschauung stellt keinen Glaubenssatz, sondern Wahrheit dar, so von Brück, die durch meditative Schulung prinzipiell zugänglich sei. Hierbei entsteht auch die Nähe zur Psychologie und das Interesse von Psychologen wie Erich Fromm oder Ken Wilber, da der Buddhismus als Weg zur umfassenden Persönlichkeitsreife gesehen wird.<sup>388</sup> Der Aspekt der Religion als Selbstverantwortung betrifft den Umstand, dass im Buddhismus gelehrt wird, der Mensch könne durch eigenverantwortliches Bewusstseinstaining mentale und psychische Strukturen verändern, ist somit ein selbst bestimmtes Individuum.<sup>389</sup> „Das Elend des Menschen beruht auf einer Fehlhaltung, die erkennbar ist und durch Einsicht korrigiert werden kann.“<sup>390</sup> In Bezug auf die Sehnsucht nach Leitbildern konstatiert von Brück, dass buddhistische Lehrer oft Leitbildfunktionen übernehmen. Als Beispiel dient ihm der 14. Dalai Lama, der in der westlichen Welt äußerst populär und angesehen ist.<sup>391</sup> An den durch von Brück vertieften Schnittstellen entstehen jedoch auch Reibungspunkte, da jeweils ein westliches Verständnis auf ein buddhistisch ursprünglich asiatisches Verständnis von beispielsweise Lehrer-Schüler-Verhältnis, von Bewusstsein oder schlicht wissenschaftlicher Empirie bzw. unterschiedliche Kategorien wissenschaftlicher Begriffsdimensionen aufeinandertreffen. Gerade an diesen Stellen, finden Übersetzungsleistungen in sprachlicher Begegnung statt, die an die Grenzen des jeweiligen Verstehensrahmens führen können. Kehren wir mit V. Zotz noch einmal auf den Punkt der Neufassung des Bekenntnisses von 2004 zum Anatman-Konzept zurück. Für von Brück ist dies ein Merkmal von Akkulturation, gleichzeitig entgegen christlicher Seelenkonzeption und darüber hinaus ein Begegnungsmoment mit den exakten Naturwissenschaften besonders in Form von Neurobiologie und eben auch Psychologie. Zotz hebt hervor, dass Kulturkritik im Westen, in diesem Sinne dann auch Religionskritik, stets der eigenen westlichen Tradition entsprang. Der Buddhismus zeigt sich diesem Komplex gegenüber nicht als Gegensatz, sondern als Alternative. Die Thesen Sigmund

---

386 Vgl. ebd. S. 517.

387 Ebd. S. 517.

388 Vgl. ebd. S. 518.

389 Vgl. ebd. S. 518 f.

390 Ebd. S. 518 f.

391 Vgl. ebd. S. 519.

Freuds beispielsweise, der die unsterbliche Seele auf materiell fundierte Vorgänge, also Prozesse aus Ich, Es und Über-Ich reduzierte<sup>392</sup>, so Zotz, stellen keine grundsätzliche Antithese zu buddhistischen Konzepten dar.<sup>393</sup> Dieser Gedanke, auf der Begegnungsebene von Wissenschaft und Religion lässt sich aktualisieren und fortspinnen. Entgegen der Tendenz in westlicher Kulturgeschichte ein sogenanntes autonomes unabhängiges Ich zu proklamieren schließt man im Buddhismus die Existenz eines solchen unabhängigen Ich aus.<sup>394</sup> Es wird viel eher vermutet, „[...] dass das Ich eine Einbildung sei, die zustande komme, wenn Bewusstseinsvorgänge sich selbst aktiv koordinieren. Das, was ist, sind einzelne Verknüpfungsvorgänge, aber die Zentrale existiert nicht, der Ego-Zentrismus ist vielmehr das, was durch spirituelle Einsicht überwunden werden müsse.“<sup>395</sup> Der Tenor moderner Hirnforschung lautet, dass ein funktionales Zentrum, das dem Ich entsprechen nicht auffindbar ist. Das sogenannte Ich ist vielmehr als kulturell abhängige und sozialbiografisch bedingte Konstruktion zu begreifen.<sup>396</sup> Es ließe sich nun fortführen, dass auf eben diesem kleinen gemeinsamen Nenner, dem im übrigen auch die meisten westlich philosophischen Protagonisten der Philosophie des Geistes entsprechen, beispielsweise M. Pauen, A. Beckermann und auf naturwissenschaftlicher Seite G. Roth oder W. Singer, um nur einige zu nennen, entsprechende Auseinandersetzungen mit etlichen wissenschaftlichen Vertretern besonders von Seiten des tibetischen Buddhismus bemüht werden und diese ließen sich weiter im Detail schildern. Wir werden später in der Begegnung von M. Ricard und W. Singer darauf zurückkommen, allerdings dann unter dem Aspekt, inwiefern von buddhistischer Seite aus eine Annäherung als Akkulturationsstrategie im Rahmen religiöser Transformation stattfindet. Es deutet sich mittlerweile an, dass, wenn wir uns mit religiöser Kommunikation beschäftigen, die auf der Ebene der Beobachtung und somit dem Nachvollzug philosophisch religiöser Diskurse gewidmet ist und auf die Aussagen von religiösen Individuen wie Gruppen rekurriert, die sich nicht nur in einem fremd- und individuell zu verstehenden Sprachspielraum, sondern auch im jeweiligen Horizont von wiederkehrenden Sinnfragen und darauf zielende Bewältigungsstrategien befinden sowie binnenperspektivische Momente beschrieben werden sollen, methodisch die Frage im Raum steht, ob ein rein systemtheoretisches Fundament ausreicht, um etwaige Hinweise aus den konkreten Selbstdarstellungen und Selbstbeschreibungen (hier nicht im

---

392 Reduktion zunächst im Sinne einer Übersetzung in ein anderes eigenlogisches Bedeutungs- und Begriffssystem in diesem Falle der Psychologie und damit einhergehend auch Selektion. Was das Konzept der unsterblichen Seele v.a. christlicher Prägung angeht, wurde dieses in der Konsequenz der Freudschen Konzeption jedoch insoweit „reduziert“, dass dieses Konzept in der psychologischen Deutung aufgelöst wurde und die Existenz einer geistiger Entität der unsterblichen Seele abgelehnt.

393 Vgl. Zotz 1996: S. 298. Interessanterweise hebt Zotz hervor, dass schon allein der Gedanke die Essenz einer Lehre, wie 2004 in der Bekenntnisneufassung, fassen zu wollen ein ursprünglich westlicher, also für das Verstehen im Westen typisch und notwendig sei. Vgl. ebd. S. 302.

394 Vgl. M. v. Brück „Ich denke, also ist kein Ich. Bewusst-Werden im Buddhismus“ in: T. Müller/T. M. Schmidt (Hg.) „Ich denke, also bin ich Ich? Das Selbst zwischen Neurobiologie, Philosophie und Religion“, Göttingen 2011, S. 201-217, hier: S. 203.

395 Ebd. S. 203.

396 Vgl. ebd. S. 203 f.

Luhmannschen Sinne) sowie aus dialogischen Kommunikationen auch in ihrem philosophischen und kontextuellen Bedeutungsspektrum adäquat zu erfassen.

## **5. Operationalisierungsebenen in der Erörterung**

### **5.1 Zur ethnographischen Religionsforschung in der eigenen Gesellschaft**

Lediglich empirisches Material zu sammeln, ohne den Versuch zu unternehmen es in einen verstehbaren Zusammenhang zu bringen zeigt sich gerade in der Religionsforschung als einen möglichen, aber wenig erkenntnisreichen Weg. Schon alleine die Beschreibung eines Gegenstandes erfordert, diesen in einen für den Nachvollzug dieser Beschreibung rational verstehbaren Zusammenhang zu bringen, besonders wenn Menschen und deren (religiöse) Lebenswelt involviert sind. Schon in der eigenen Kultur erfährt ein hermeneutisches Vorgehen im Sinne eines durchdringenden Verstehens seine Grenzen, da v.a. im psychischen, ästhetischen und religiösen Bereich ein Erfassen „innerer Vorgänge und Welten“ kaum möglich ist. Diese Grenzen verschärfen sich noch einmal, wenn es darum geht fremd kulturelle Phänomene begreifen zu wollen.<sup>397</sup> Gerade in der Beschäftigung mit dem tibetischen Buddhismus zeigen sich erhebliche Schwierigkeiten für die forschende Perspektive was das sogenannte Fremdverstehen angeht.<sup>398</sup> Wenn wir einen Blick in die (europäisch) ethnologische Forschung werfen, so zeigt sich, dass der Begriff Ethnos als zentraler kategorialer Beschreibungsmoment in der Begegnung mit dem Fremden durchaus als relationaler Begriff zu fassen ist, der die Feststellung von Fremdartigkeit bereits in sich trägt.<sup>399</sup> Relational meint dabei, dass situationsgebunden ein Wir-Gefühl in Auseinandersetzung mit einer anderen (ethnischen) Gruppe entsteht, wodurch Abgrenzung erfolgt. K.-H. Kohl weist darauf hin, dass in dieser Relation die Gefahr bestehe andere Gruppen nur als fremd zu bestimmen, ohne zu bedenken, dass sowohl Besonderheiten als auch Gemeinsamkeiten in den Betrachtungen eine Rolle spielen.<sup>400</sup> Zum Ansatz in der Ethnologie schreibt Kohl daher: „Die Beschäftigung mit dem kulturell Fremden steht zwar weiterhin im Mittelpunkt des Faches; doch erweist das Fremde sich oft nur als ein Umweg, um zu einem besseren Verständnis auch unserer eigenen Kultur zu gelangen.“<sup>401</sup> Das eigene Vorverständnis ist nicht frei von kulturellen Prägungen und Selbstverständlichkeiten sowie Bildern vom Anderen, die sowohl bewusst als auch

<sup>397</sup>Vgl. Stephenson 2007: S. 123.

<sup>398</sup>Vgl. M. v. Brück „Religion und Politik in Tibet“, Frankfurt am Main 2008, S. 12.

<sup>399</sup>Vgl. Kohl 2000: S. 26 f.

<sup>400</sup>Vgl. ebd. S. 27 f.

<sup>401</sup>Ebd. S. 99.

unbewusst entstehen und wirken.<sup>402</sup> Nach B. Waldenfels existiert kein Ort, kein Punkt „jenseits der Kulturen“, der uns dabei eine absolut objektive Perspektive verschafft.<sup>403</sup> „Als Europäer können wir der eigenen Kultur so wenig entfliehen wie der eigenen Sprache. [...] Die fremde Kultur ist wie die eigene mehr als eine Kultur unter anderen, mehr als eine Teilkultur oder als ein Tummelfeld allgemeiner Gesetze.“<sup>404</sup> Auch Waldenfels meint, dass der Gegensatz zwischen Eigenem und Fremdem durch Ein- und Ausgrenzungsprozesse erfolgt, wobei eigen und fremd dann relationale Attribute sind.<sup>405</sup> „Insofern kann im interpersonalen wie im interkulturellen Bereich von einem absolut total Fremden nicht die Rede sein. [...] So wie Sprachen verschiedene Formen der Verwandtschaft aufweisen, so auch die Kulturen.“<sup>406</sup> Fremderfahrung sei, so Waldenfels eine Kontrasterfahrung, in der erfahrbar wird, dass es auch im eigenen Standpunkt keine Position gibt, die auf ein absolutes Beisichselbst-Sein verweist. Auf der einen Seite mahnt Waldenfels im Umgang mit dem Fremden zur Vorsicht,<sup>407</sup> auf der anderen Seite zeigt sich jedoch auch, dass eine hermeneutische Annäherung an anders kulturell religiöse Phänomene unter Berücksichtigung der Grenzen des Fremdverstehens machbar sein kann, da sich der eigene Standpunkt in der Relation zwischen Eigenem und Fremden bewegt. Sofern der Standpunkt offen gelegt, also reflektiert sowie die eigenen Relationen stets überprüft und bedacht sind, erscheint eine stufenweise Annäherung an fremd (kulturell) religiöse Phänomene mit dem Ziel einer möglichst objektiven Betrachtungsweise demnach nicht unmöglich. Stephenson plädiert in der Religionsforschung dafür, das hermeneutische Prinzip nicht aufzugeben, da die Möglichkeiten des Verstehens grundsätzlich gegeben seien. Er weist jedoch darauf hin, dass jeder Religionswissenschaftler stets eigene Perspektiven für ein Forschungsvorhaben einbringt, die nicht voraussetzungslos sind. Diese Voraussetzungen ergeben sich bzw. die Perspektive sei mitvorgeprägt durch Anlage, Erziehung und Entwicklung.<sup>408</sup> „Der Forscher ist determiniert auch hinsichtlich der Ausrichtung auf ein bestimmtes Forschungsgebiet mit persönlichen Werthaltungen.“<sup>409</sup> Stephenson bezeichnet diese Bedingtheit als Eingebundensein in ein vorwissenschaftliches Wirklichkeitsverständnis.<sup>410</sup> „Einen neutral-sterilen Standort gibt es für ihn [den Religionswissenschaftler] nicht. Für ihn ist daher eine doppelte Distanz erforderlich: nämlich zum eigenen (religiösen) Standpunkt wie auch zum untersuchten

---

402 Vgl. Kaschuba 2003: S. 132.

403 Vgl. B. Waldenfels „Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden“, Frankfurt am Main 2006, S. 109 f.

404 Ebd. S. 109 f.

405 Vgl. ebd. S. 114 ff.

406 Ebd. S. 118.

407 Vgl. ebd. S. 131.

408 Vgl. Stephenson 2007: S. 123 f.

409 Ebd. S. 124.

410 Vgl. ebd. S. 124.

Gegenstand.“<sup>411</sup> Insofern sei für ein hinreichend gültiges Ergebnis religionswissenschaftlicher Untersuchungen eine selbstkritische Reflexion unabdingbar.<sup>412</sup> Dies gilt auch vor dem Hintergrund, dass v.a., wenn man den Anderen zu Wort kommen lässt, mit welcher sozial- oder kulturwissenschaftlichen Methode auch immer, oftmals aus Sicht des Forschers und seines wissenschaftlichen Hintergrunds Inhalte, Merkmale oder Hinweise gezeigt und verallgemeinert werden. Der Eigenwert und die Besonderheit des Anderen werden hierbei v.a. begrifflich fremder Forschungssprache untergeordnet. Damit einher geht allzu häufig, dass die Wissenschaft bzw. die Forschung den Anderen vermeintlich besser versteht als er sich selbst. Dabei entstehe oftmals das Problem, dass der Andere verfremdet und kulturell distanziert wird. Kaschuba nennt dies das Problem des „othering“, indem der als Gegenüber beobachtet und beschriebene den Status kultureller Differenz zugewiesen bekommt.<sup>413</sup> Daran möchte ich damit anknüpfen, was Stephenson mit doppelter Distanz meint. Indem die kritische Distanz zum eigenen Standpunkt geschaffen, also dieser reflektiert wird, erfolgt die von Kaschuba bemängelte kulturelle Distanzierung weniger stark. Dadurch ergibt sich in der Betrachtung des Forschungsgegenstandes zum einen eine weniger (wissenschaftlich) vereinnahmende Haltung und zum anderen wiederum ein Weniger an abgrenzend kultureller aber ein Mehr an möglichst objektiver Distanz, im Sinne eines adäquaten Verstehens und dessen wissenschaftlichen Nachvollzugs zu religiös kulturell fremden Phänomenen. Diese Überlegungen lassen sich auf alle religiösen Phänomene übertragen und sind von einer weiteren Perspektive her notwendig, denn den Sinn religiöser Handlungen und damit auch von Kommunikation zu begreifen, lässt sich schwer durch alleinige äußere Beobachtung bewerkstelligen. Dabei gilt es den Sinn der beobachteten Vorgänge zu verstehen, indem wir zunächst klären, welchen Sinn die jeweilige Interaktion für uns selbst hat. Dies steht wiederum in Beziehung zu unserem wie auch immer gearteten Vorwissen. Sofern dieses Vorwissen explizit thematisiert wird, so Knoblauch, können wir es v.a. für die ethnographische Beobachtung in der eigenen Gesellschaft verwenden.<sup>414</sup> „Da die Beobachtenden auch Mitglieder der Kultur sind, in der sie beobachten, können sie sich selbst sozusagen auch als Ressource nutzen. Von allen Beobachtenden ist deswegen eine starke Selbstreflexivität zu erwarten: Neben der Beobachtung der anderen müssen auch die eigenen Vorerwartungen geklärt werden.“<sup>415</sup> Auch die beobachteten Personen sind

---

411 Ebd. S. 124.

412 Vgl. ebd. S. 124 f.

413 Vgl. Kaschuba 2003: S. 198.

414 Vgl. Knoblauch 2003, S. 31. Knoblauch betont das Handeln. Handeln als solches ist innerhalb der Systemtheorie Luhmanns unter Kommunikation subsumiert, Knoblauchs Gedankengänge lassen sich zum einen auch auf die Erfassung von Sinn in und durch Kommunikation übertragen, zum anderen gehen wir in den konkreten forschungspraktischen Überlegungen über die Grenzen der Systemtheorie hinaus.

415 Ebd. S. 31.

umgeben von einer für sie sinn-vollen Welt, verfügen dem entsprechend über ein Wissen darüber, was sie tun, haben eine Vorstellung von Wirklichkeit und wie dies alles in Bezug zur Gesellschaft steht. Religiös sinnhafte Phänomene existieren, so betont Knoblauch, v.a. in der Deutung durch Menschen, die wir beobachten.<sup>416</sup> Die „Gegenstände“ sozialwissenschaftlicher und kulturwissenschaftlicher Betrachtung sind demnach nicht einfach vorhanden und werden nur noch entsprechend interpretiert, sondern sind schon immer von denjenigen, die wir beobachten selbst gedeutet. Diese Konstrukte erster Ordnung, also Wirklichkeitsdeutungen von den Beobachteten selbst, Knoblauch übernimmt hier die Bezeichnung des Konstruktes von Alfred Schütz, müssen wir in der Untersuchung wiederum zum Gegenstand generieren, also Konstrukte zweiter Ordnung, so gesehen Konstrukte über Konstrukte anderer, bilden. Dabei versteht sich, dass die Konstrukte zweiter Ordnung auf die erster Ordnung Bezug nehmen und somit die eigenen (wissenschaftlichen) Begriffe mit den Intentionen und Deutungen sowie mit dem Hintergrundwissen derjenigen in ein Verhältnis zu setzen sind, die untersucht werden sollen. Besonders im religiösen Bereich, so Knoblauch in Anlehnung an Schütz, aufgrund meist schwer zugänglicher Motive, Absichten und Vorstellungen, sei es daher wichtig, sich intensiv mit den subjektiven Interpretationen auseinanderzusetzen und somit die subjektive Perspektive der Beobachteten rekonstruieren zu können. Das bedeutet nicht, dass so ein allumfassender Einblick erreicht wird, allerdings eine möglichst adäquate Annäherung daran geschehen kann.<sup>417</sup> „Es geht [...] beim Verstehen nicht um eine vollständige Erfassung des ganzen subjektiven Sinns, sondern um den typisch verstehbaren Sinn.“<sup>418</sup> Die Erfassung und Wiedergabe und somit auch die Beschreibung des Beobachteten erfordert den Kriterien wissenschaftlicher Methodik zu genügen. Das heißt, eine objektive Nachvollziehbarkeit dessen muss gewährleistet sein. „Es bedeutet [...], daß die Beobachtungen für die Gemeinschaft derer, die wissenschaftliche Prinzipien anerkennen, ihrerseits beobachtbar gemacht werden können.“<sup>419</sup> Eine der Methoden, die laut Knoblauch dafür zur Verfügung stehen und die für unsere Untersuchung mitunter eingesetzt wird, ist die Erhebung von explorativen Interviews. Diese für unseren Fall relevante Vorgehensweise entspricht dem, was Knoblauch unter der Kategorie qualitativer ethnographischer Methodik fasst. Explorative Interviews dienen dazu in Bereichen, über die wenig oder kein Wissen vorliegt, erste Informationen einzuholen und in kleinem Ausmaß getroffene Hypothesen zu prüfen. Dabei orientiert sich die in dieser Arbeit angewandte Methode an dem, was Knoblauch als erste Phase und damit als die Ebene vorbereitender Interviews für eine möglicherweise breiter angelegte

---

416 Vgl. ebd. S. 32.

417 Vgl. ebd. S. 32 f.

418 Ebd. S. 33.

419 Ebd. S. 34.

Untersuchung beschreibt. In dieser Phase werden die spezifischen Methoden quasi ad hoc im Laufe der Durchführung der Untersuchung selbst entwickelt.<sup>420</sup>

## **5.2 Zum Verhältnis von subjektiver Religiosität und der Bewältigung von Sinnfragen im gegenwärtigen Kontext**

### **5.2.1 Religiöse Erfahrung und „die Dialektik der Säkularisierung“**

J. Reikerstorfer weist auf einen interessanten Punkt in der Debatte um den Begriff der Postsäkularität hin. In Anknüpfung an T. M. Schmidts Betrachtung, dass in Habermas Konzept des Postsäkularen eine zu starke Differenz zwischen religiösem Glauben und vernünftigem Wissen dazu führe, dass die spezifische religiöse Erfahrung quasi „künstlich“ von ihrem auch nicht-religiösen Begriffs- und Voraussetzungsrepertoire getrennt würde, vertieft Reikerstorfer die Debatte dahingehend, dass er auf eine „verdrängte Dialektik der Säkularisierung“ in der Rede von der postsäkularen Gesellschaft näher eingeht. Reikerstorfer betont dabei, dass im Zuge der Aufklärung und den damit verbundenen Säkularisierungsprozessen mitunter Religion sich selbst neu betrachtete und in Auseinandersetzung mit den prägenden Vorgängen der Aufklärung auch vor dem Hintergrund weiterentwickelte, dass die relevanten Prozesse Teil ihres eigenen Erbes waren.<sup>421</sup> „Säkularisierung als einseitige Beerbung religiöser Tradition verkennt das Ineinander von Kritik und Inspiration im geschichtlichen Prozess der Säkularisierung.“<sup>422</sup> Reikerstorfer bringt in der Debatte eine Überlegung zum Subjektbegriff der Moderne ins Spiel, der seiner Meinung nach zum einen nicht einfach loszulösen ist von dem religiösen Subjekt christlich-jüdischen Erbes auch und v.a. in der Emanzipation und Kritik zu diesen Wurzeln, und zum anderen, dass Vernunft in ihrem subjekthaften Gebrauch stets im geschichtlichen Spannungsfeld einer säkularen Welt und der durch sie evozierten Konsequenzen menschlichen Daseins steht.<sup>423</sup> Reikerstorfer verweist darauf, dass die „Transformfähigkeit“ von Religion in einem geschichtsdynamisch adäquaten Verständnis von Säkularisierung gerade dann zu begreifen sei, wenn man sie in dem Kontext einer Dialektik der Säkularisierung im Gegensatz zu einem in diesem Sinne auf Europa bezogenen mehr oder weniger ahistorischen Konzept von Postsäkularität betrachte.<sup>424</sup> H.-J. Höhn betont in der Debatte, dass Religion in einer sogenannten postsäkularen Konstellation von Vernunft und

---

420 Vgl. ebd. S. 34 ff.

421 Vgl. J. Reikerstorfer „Postsäkularität – oder die verdrängte Dialektik der Säkularisierung?“ in: J. Manemann/B. Wacker (Hg.) „Politische Theologie – gegengelesen“, Bd. 5, Berlin 2008, S. 269-273, hier: S. 269 f.

422 Ebd. S. 270.

423 Vgl. ebd. S. 270.

424 Vgl. ebd. S. 272.

Religion für sich beansprucht, ein Bezugsproblem zu bewältigen, das „säkularisierungsresistent“ sei und sich nicht allein auf die Beantwortung moralischer Fragen beschränken lasse. Methodisch möchte Höhn die Identifikation der Eigenlogik des Religiösen in Form einer „existentialpragmatischen Rekonstruktion menschlichen Daseins“ erfassen.<sup>425</sup> „Ihre religionsphilosophische Relevanz besteht darin, dass sie Religion als eine spezifische Formatierung des Verhaltens zu den transsubjektiven Vollzugs- und Sinnbedingungen menschlicher Existenz strukturell zu bestimmen und ihr Rationalitätsformat zu ermitteln vermag.“<sup>426</sup> Religion definiert Höhn demnach als ein spezifisches Verhältnis des Menschen zu seinen Lebensverhältnissen. Dieses ist geprägt durch die Relation des Menschen zur Gesellschaft, der Natur, der Zeit und zu sich selbst. Hierdurch entsteht ein Rückbezug zur Endlichkeit und Bedingtheit des Subjektes sowie die Erkenntnis der Erschöpfbarkeit von Lebensressourcen und v.a. die Ungewissheit künftiger Lebenslagen.<sup>427</sup> Religiöse Funktionen und Gegenstände seien somit „[...] auf der Ebene einer reflexiven Bezugnahme auf das Integral der menschlichen Lebensverhältnisse zu orten.“<sup>428</sup> Der Transzendenzbezug im Religiösen beschränkt sich aus existentialpragmatischer Sicht darauf, dass ein Subjekt sich zu dem in ein Verhältnis setzt, was ihm unausweichlich und existentiell erscheint. Der Einzelne begegnet dem Unausweichlichen, indem er sich darüber hinwegsetzt, er bestreitet seine eigene Begrenzung und behauptet sich gegen diese. Das setzt voraus, dass der Mensch die ihm gesetzten Grenzen anerkennt und als unausweichliche Komponente des Lebens begreift. Mit diesem Akt sei jedoch, so Höhn, nicht verbunden, dass er damit Zuflucht in einer sogenannten jenseitigen Wirklichkeit nehme. Das Religiöse lässt sich in diesem Sinne aber ebensowenig in anderen Sphären wie der Ökonomie, der Kunst, sowie technisch oder moralisch bedingte Lebenseinstellungen überführen bzw. auflösen. Das religiöse Verhältnis zu den menschlichen Lebensverhältnissen kennzeichnet sich dadurch, dass dabei ein Verhältnis zum Leben in Ganzheit gesucht wird.<sup>429</sup> „Die Ganzheit des Lebens wird thematisiert in den unabgeholtenen „großen“ Fragen nach den Möglichkeiten einer Welt- und Daseinsakzeptanz angesichts des Inakzeptablen [...]“<sup>430</sup> In genau diesem Punkt erweist sich, so Höhn (also in den Fragen eines Verhältnisses zum Leben, das unweigerlich mit dem Tod endet, das jedoch damit verbunden ist sich in Konkurrenz zu anderen zunächst zu etablieren), das Bezugsproblem eines „religiösen Weltverhältnisses“ als säkularisierungsresistent. Das Religiöse manifestiert sich somit in den besonderen Gegebenheiten (Struktur, Logik und Gegenstand) eines spezifischen

---

425 Vgl. H.-J. Höhn „Rettende Aneignung? Die Vernunft und die Logik der Religion“ in: J. Manemann/B. Wacker „Politische Theologie – gegengelesen“, Bd. 5, Berlin 2008, S. 255-262, hier: S. 259.

426 Ebd. S. 259 f.

427 Vgl. ebd. S. 259 f.

428 Ebd. S. 261.

429 Vgl. ebd. S. 261 f.

430 Ebd. S. 262.

säkularisierungsresistenten Verhältnisses zu den menschlichen Lebensverhältnissen. In der konkreten Auseinandersetzung mit eben diesen Verhältnissen ergibt sich nach Höhn die Möglichkeit einer philosophischen Konzeption von Religion.<sup>431</sup> Werfen wir noch einmal einen Blick auf die von Reikerstorfer angesprochenen Betrachtungen T. M. Schmidts zu Habermas Konzept des Postsäkularen. Schmidt widerspricht Habermas in dem Punkt, dass Habermas das Religiöse komplett autark, quasi sich selbst überlassen versteht und in diesem Sinne von einem „opaken Kern religiöser Erfahrung spricht“. Dabei kritisiert Schmidt sei „[...] die Differenz zwischen religiösem Glauben und vernünftigem Wissen zu stark betont [...]“<sup>432</sup> So ergebe sich eine künstliche Trennung des Religiösen „[...] vom Kontinuum und der Pluralität menschlicher Erfahrungsweisen und ihrer begrifflicher Interpretationen.“<sup>433</sup> Sofern religiöse Erfahrung als Grundlage individueller Überzeugungen gilt, so Schmidt, impliziert dies, dass in der religiösen Erfahrung notwendigerweise ein kognitiver Aspekt und eine epistemische Funktion von Rechtfertigung bezüglich dieser Überzeugungen vorhanden sind.<sup>434</sup> Daran schließt er an: „Die postsäkulare Gesellschaft begreifen zu wollen, erfordert, einen angemessenen philosophischen Begriff der Religion zu erarbeiten, der das interne Verhältnis von religiösen Überzeugungen und religiöser Erfahrung in einer säkularen begrifflichen Analyse erschließt.“<sup>435</sup> Diesen Gedanken greift V. Krech auf. Er argumentiert mit den Voraussetzungen der funktionalen Differenzierung der Gesellschaft, womit die wissenschaftliche Analyse von Religion, ihre Selbstbeschreibung und der Blick anderer gesellschaftlicher Bereiche auf Religion verschiedene nicht miteinander zu vereinbarende Perspektiven darstellen.<sup>436</sup> „Im Gefolge der Durchsetzung des Prinzips der funktionalen Differenzierung gibt es verschiedene Kontexte gesellschaftlicher Kommunikation. Sie sind inkongruent, inkommensurabel und inkompatibel, aber gleichwertig, weil sie sich auf verschiedene Problemlagen beziehen.“<sup>437</sup> Krech wirft Schmidt in dem Punkt vor, Religionsphilosophie als Vermittlungs- oder Transferinstanz zwischen religiöser Innen- und einer Außenperspektive, also zwischen Religion und anderen gesellschaftlichen Bereichen aufzufassen.<sup>438</sup> Krech unterstreicht in seinen Ausführungen, dass es nicht gelingen werde ein fachübergreifendes einheitliches Verständnis von Religion zu entwickeln. Jedoch betont er einen Rationalitätspluralismus anzuerkennen.<sup>439</sup> „Allerdings ist Wissenschaft erst dann auf der Höhe, wenn sie ihre

---

431 Vgl. ebd. S. 262.

432 T. M. Schmidt 2008 a): S. 252.

433 Ebd. S. 252.

434 Vgl. ebd. S. 253.

435 Ebd. S. 253.

436 Vgl. Krech 2008: S. 265. „Die Theorie funktionaler Differenzierung besagt im Kern zweierlei: Sie behauptet die arbeitsteilige Zuständigkeit für verschiedene Problemlagen und zugleich eine fehlende Hierarchie der funktional differenzierten gesellschaftlichen Bereiche.“ Ebd. S. 265.

437 Ebd. S. 265.

438 Vgl. ebd. S. 265 f.

439 Vgl. ebd. S. 266.

Gegenstände nicht nur mit außenperspektivischen Zumutungen konfrontiert, sondern auch durch die Empirie, die im Falle der Religionsforschung im Medium der religiösen Erfahrung selbst spricht, stets aufs Neue (auf)schrecken lässt.“<sup>440</sup> Krech erkennt an, dass religiöse Kommunikation „genuine Rationalitätspotentiale“ besitzt. Er sieht jedoch eine Gefahr darin, dass durch eine vermittelnde Religionsphilosophie Differenzierungsmöglichkeiten im Rahmen eines Rationalitätspluralismus verspielt würden.<sup>441</sup> Ob Krech in seiner Darstellung bezüglich des Anliegens T. M. Schmidts vollauf richtig liegt, kann an dieser Stelle nicht diskutiert werden. Vielmehr interessiert das, was Krech über die Anerkennung eines Rationalitätspluralismus und in diesem Sinne auch die fachspezifische Erschließung von Innen- und Außenperspektive religiöser Phänomene im direkten Bezug auf die Überlegungen von Schmidt aussagt. Hieraus ergeben sich die Möglichkeiten außenperspektivischer Beobachtungen religiöser Kommunikation und deren binnenperspektivischer Erschließung. Beide Perspektiven schließen sich nicht gegenseitig aus, sondern erhellen die Betrachtungen religiöser Kommunikation im wissenschaftlichen Diskurs gegenseitig. Krech widerspricht lediglich einem wissenschaftlichen Standpunkt, der meint einen ganzheitlichen Ansatz zu beiden Blickrichtungen anbieten zu können. Für die wissenschaftliche Beschreibung emischer Zugänge, v.a. in Anschluss an die gezeigten Debatten, und deren Einbettung in eine hermeneutische Annäherung an das „religiöse Feld“, also der im religiösen System sich befindenden religiösen Phänomene im Kontext einer postsäkularen Gesellschaft bzw. einer Gesellschaft, die sich durch die Dialektik der Säkularisierung kennzeichnet, ergibt sich die dringende Beschäftigung philosophischer Begriffsklärung, Auseinandersetzung und Analyse, die an eine außenperspektivische Betrachtung religiöser Kommunikation angeschlossen werden kann und sollte, welche wiederum einem systemtheoretischen Rahmen entsprechen kann. Dabei gilt es zu betonen, dass die wissenschaftliche Beschreibungsebene religiöser Kommunikation der Innenperspektive schon wieder Teil einer Außenperspektive ist und somit ein Übergang zwischen Innen- und Außenperspektive im Sinne eines hermeneutischen Verstehens gelingen kann. Die Theorieebene einer Betrachtung des autopoietischen religiösen Systems und die Spezifizierung von Religion anhand ihrer Funktion und des ihr eigenen Codes lässt sich um die Analyseebene binnenperspektivischer Zugänge in außenperspektivischer Darstellung dem entsprechend ergänzen bzw. erweitern. Für unseren Zusammenhang möchte ich jedoch ausdrücklich betonen, dass diese Erweiterung weniger eine Möglichkeit als eine Notwendigkeit in Anbetracht der für die individuelle Betrachtungsebene berücksichtigte Konsequenz des religiösen Bezugsproblems und der

---

440 Ebd. S. 266.

441 Vgl. ebd. S. 266 f.

damit verbundenen Verwobenheit des Menschen in Sinnfragen bewältigende Kontexte in der modernen Gesellschaft in zweierlei Hinsicht darstellt. Zum einen betrachten wir Wandlungsprozesse einer ursprünglich fremd kulturellen religiösen Strömung, womit die Schwierigkeit des Fremdverstehens verbunden ist. Begriffe und Bedeutungen und damit Wirklichkeitserschließungsdimensionen und Sinngebungskontexte sind nicht von sich aus selbstverständlich. Zum anderen gilt diese Selbstverständlichkeit v.a. auch nicht vor dem Hintergrund der modernen ausdifferenzierten Gesellschaft, besonders im Hinblick auf aktuelle Konstellationen, was sich in der Debatte über die Rede von der postsäkularen Gesellschaft veranschaulichen lässt, für sogenannte auf europäischem Boden langfristiger etablierte religiöse Phänomene. Ein drittes Moment stellt der erwähnte Nachvollzug subjektiver Religiosität und religiöser Erfahrung dar, die spätestens vor dem geschichtsdynamischen Kontext der gesellschaftlichen Ausdifferenzierung das relationale Verhältnis von Glaube und Vernunft in sich erkennen lassen. Viertens steht der Begriff der Transformation und damit die maßgebliche Instanz unserer analytischen Betrachtung in einem gewachsenen Spannungsverhältnis zwischen einer sich auch selbst beobachtenden religiösen Binnenperspektive und einer wissenschaftlichen Außenperspektive. Wobei in der besonderen Entwicklung des religiösen Systems in der funktional differenzierten Gesellschaft die Grenzen dieser Beobachtungsmomente dahingehend vermittelt öffnen und schließen, dass das religiöse System in seiner Selbstbeobachtung und damit der Unterscheidung zu einer säkularen Umwelt und der spezifischen (erweiterbaren) Codierung von Transzendenz und Immanenz relational gewachsen sowie im Besonderen in der Auseinandersetzung von Glaube und Wissen die wissenschaftlichen Betrachtungsweisen miteinbezieht, die Wissenschaft wiederum dieses Miteinbeziehen extern bearbeitet. Zu betonen ist, dass die philosophisch begrifflichen Zugänge methodisch besonders in der Erschließung des „Sinnsystems“ Mensch von Bedeutung sind und insofern einen notwendig erweiterten Einblick und v.a. das Verstehen spezifisch religiöser Kommunikation in Ergänzung zu den aus der Systemtheorie sich ergebenden Analysen religiöser Kommunikation (als soziales Phänomen) ermöglichen.

### **5.2.2 Vertiefung 1: Zur Erfassung religiöser Kommunikation im Spannungsfeld „individueller Religionsformen“ und kommunikativer Anschlussfähigkeit**

V. Krech attestiert dem Individuum in der modernen differenzierten und kulturell pluralisierten Gesellschaft einen erheblichen Stellenwert als Zurechnungsinstanz für

religiöse Gewissheiten. Infolge dessen wird subjektives Erleben in religiöser Kommunikation zunehmend thematisiert, wobei es dabei den Status eines Authentizitäts- und Evidenzkriteriums religiöser Kommunikation erhält. Gleichzeitig, so Krech, bleibe eine gewisse Schwierigkeit Erleben bzw. Erlebtes über individuelle Grenzen hinaus kommunikabel zu gestalten bestehen.<sup>442</sup> „Kommuniziert werden kann es [das erlebte] erst, indem es mittels sozial generierter Deutungsschemata mit Sinn ausgestattet wird – im Falle religiöser Deutungsschemata mit spezifisch religiösem Sinn. Die Konstitutionsweise der Erfahrungssemantik wird erst durch einen kommunikationsorientierten Ansatz deutlich.“<sup>443</sup> Diese Deutungsschemata, so Krech, umfassen u.a. sozial geteilte Mythen, Dogmen oder Narrationen, die sowohl für kollektive Identitäten als auch für biografische Entwürfe anschlussfähig sind. Zu betonen sei darüber hinaus, dass Religion als Kommunikationsbereich nicht auf Sozialformen verzichten kann.<sup>444</sup> Auch religiöse Handlungen sind nach Krech im Rahmen eines kommunikationstheoretischen Ansatzes einzuordnen. Religiöse Handlungen bedürfen einer Begründung. Begründungen sind jedoch wiederum ein kommunikativer Vorgang, durch den Handlungen, und damit nach Krech einem Individuum oder einer Sozialform zugerechnete Kommunikation, mit (religiösem) Sinn ausgestattet werden.<sup>445</sup> Ebenso meint Krech, sei es möglich C. Geertz' Ansatz, der Religion als ein (kulturell vermitteltes)<sup>446</sup> Symbolsystem begreift, in eine kommunikationstheoretische Perspektive zu überführen. Religion als Symbolsystem erzeuge demnach Motivationen und bringe diese in Einklang mit der Auffassung von Realität.<sup>447</sup> Ein Symbolsystem an sich sei schon kommunikativ verfasst, so Krech, darüber hinaus sei Geertz' Ansatz am Vorgang der Motivation orientiert und nicht an subjektiven Motiven als Ausgangsbedingungen. Handlungsmotive wiederum seien im kommunikationstheoretischen Ansatz miteingeschlossen.<sup>448</sup> „Allerdings werden sie [die Handlungsmotive] als kommunikativ konstruiert und vermittelt angesehen und stellen somit einen Unterfall von Kommunikation dar.“<sup>449</sup> Vor diesem Hintergrund ist auch Krech's Aussage zu verstehen, dass Religion ihre grundlegende Funktion nur als kommunikativer Sachverhalt erfüllen

---

442 Vgl. Krech 2011: S. 19 f.

443 Ebd. S. 20.

444 Vgl. ebd. S. 20.

445 Vgl. ebd. S. 31 f.

446 Hinweis: Anmerkung in Klammer von mir, mit Verweis auf Geertz, der davon spricht, die kulturelle Dimension von Religion erfassen zu wollen. Zu seinem Kulturbegriff: „[...] er [der Kulturbegriff] bezeichnet ein historisch überliefertes System von Bedeutungen, die in symbolischer Gestalt auftreten, ein System überkommener Vorstellungen, die sich in symbolischen Formen ausdrücken, ein System, mit dessen Hilfe die Menschen ihr Wissen vom Leben und ihre Einstellungen zum Leben mitteilen, erhalten und weiterentwickeln.“ C. Geertz „Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme“, 6. Aufl., Frankfurt am Main 1999, S. 46.

447 Vgl. hierzu Geertz' Religionsdefinition: „Religion ist: (1) ein Symbolsystem, das darauf zielt, (2) starke, umfassende und dauerhafte Stimmungen und Motivationen in den Menschen zu schaffen, (3) indem es Vorstellungen einer allgemeinen Seinsordnung formuliert und (4) diese Vorstellungen mit einer solchen Aura von Faktizität umgibt, daß (5) die Stimmungen und Motivationen völlig der Wirklichkeit zu entsprechen scheinen.“ Ebd. S. 48.

448 Vgl. Krech 2011: S. 32.

449 Ebd. S. 32.

kann.<sup>450</sup> „Religiöse Erfahrungen, Vorstellungen und Handlungen werden in ihrer Spezifik nur dann sozial relevant, wenn sie als religiöse und die als religiös qualifizierten >Motive< einer Handlung kommuniziert und erst darin mit spezifisch religiösem Sinn ausgestattet werden.“<sup>451</sup> Religiöse Kommunikation umfasse demnach sowohl besonders unter den gegebenen „modernen“ Bedingungen die Kommunikation subjektiver religiöser Erfahrung als auch religiöses Handeln als „Unterfall“, der den kommunikativen Anschluss an vorhergehende Kommunikation gewährleistet, wobei die dafür verantwortlichen Individuen oder kollektiven Akteure mit sozial vermittelten Motivationen und Intentionen ausgestattet sind, im Gegensatz zu Handlungen, die auf subjektiven Motiven und Intentionen beruhen.<sup>452</sup> Das Transzendente, also Abwesendes auf welches sich religiöse Kommunikation bezieht ist an sich nicht kommunizierbar. Daher wird es mit immanenten, bekannten bzw. anwesenden Mitteln bezeichnet.<sup>453</sup> „In religiöser Kommunikation werden als neu- und andersartig geltende Sachverhalte (z. B. subjektives Erleben, das mit etablierten Erfahrungsschemata nicht kommunikativ erfasst ist) mit Rekurs auf Bekanntes kommunizierbar gemacht, also Unvertrautes/Unbekanntes in Vertrautes/Bekanntes übersetzt.“<sup>454</sup> Hierdurch werden Sinnüberschüsse produziert, die den alltäglichen Sinn von Sprache transzendieren. Diese Überschüsse sind, so Krech nicht durch sinnliches Wahrnehmen oder praktische Anforderungen nachzuvollziehen. Um allerdings verstehbar und akzeptierbar und somit Legitimation und Vergewisserung als „soziale Tatsache“ gewährleisten zu können, müssen Sinnüberschüsse eingeschränkt werden. Dies gelinge anhand von a) Divinationspraktiken, die Gegenstände, Orte, Zeiten o.ä. heilig sprechen, b) einer Festlegung bestimmter Zeiten und die Handhabung dieser, c) der Ausbildung fester Sprachmuster, Formeln und Sprachgattungen o.ä., von Mythen, kompilierten Texten, „heilige Schriften“, von Ritualen oder einer religiösen Ethik sowie d) einer Verarbeitung alltagsbezogener Themen, die religiöse Kommunikation streifen, biografische oder kollektive Krisensituationen sowie deren Lösung, Krech nennt als Paradebeispiel hierfür den Tod. Durch diese Einschränkungen, welche sich mit der Zeit verdichten können, Krech versteht sie als eine Form der Institutionalisierung, entstehen Traditionen und eine Art (kollektives) Gedächtnis.<sup>455</sup> „Paradoxe Weise lassen diese Formen der Einschränkung religiöser Kommunikation, die der Bearbeitung von Kontingenz dienen soll, zugleich Kontingenz sichtbar werden: Andere religiöse Traditionen verfahren anders, was im Religionskontakt deutlich wird.“<sup>456</sup> Die Einschränkungen, so Krech, sind kontextgebunden und erzeugen semantische

---

450 Vgl. ebd. S. 39.

451 Ebd. S. 39.

452 Vgl. ebd. S. 39.

453 Vgl. ebd. S. 41.

454 Ebd. S. 41.

455 Vgl. ebd. S. 41 f.

456 Ebd. S. 42.

Verfestigungen, die im Laufe der Zeit den jeweiligen gesellschaftlichen und kulturellen Entwicklung sowie veränderten Rezeptionsbedingungen nicht mehr entsprechen. Hinzu kommen Begegnungen zwischen religiösen Strömungen, so dass stets semantische Erweiterungen der Sinnüberschüsse, neue oder veränderte Zeichen und Sprachmuster sowie Visualisierungen und Texte entstehen.<sup>457</sup> „Die Erweiterungen können Deinstitutionalisierungsprozesse erzeugen, aber auch bestehende Sozialformen transformieren oder neue hervorbringen (etwa [als heterodox oder häretisch wahrgenommene] Strömungen, Gruppen, Schulen und Bewegungen).“<sup>458</sup> In Form einer Mitteilung werden religiöse Erlebnisse zum Gegenstand von Kommunikation und somit ein sozialer Sachverhalt. Aus sozialwissenschaftlicher Sicht im Rahmen einer Kommunikationstheorie, also Religion kommunikativ konstituiert und kommunikativ prozesshaft begriffen, erweist sich Erleben auf der Bewusstseinssebene erst in der Kommunikation, also im Akt des Mitteilens und Verstehens als mit spezifisch religiösem Sinn ausgestattet. Das heißt nur in der Kommunikation erhält Religion eine gesellschaftliche Bedeutung. Religiöse Erfahrung ist innerhalb eines solchen Rahmens als prozedural konstituiert zu verstehen und somit interessiert v.a. wie religiöse Erfahrung kommuniziert wird.<sup>459</sup>

### **5.2.3 Vertiefung 2: Religionsphilosophische Aspekte subjektiver Religion in der Diskussion**

H.-J. Höhn lehnt die Alleinstellung einer „Supertheorie“ im Sinne N. Luhmanns im Umgang mit den gegenwärtig hoch divergenten und heterogen feststellbaren Transformationsprozessen ab. Ihm zufolge gilt es einen Ansatz zu entwickeln, der diese Vorgänge in Abgleich und Auseinandersetzung zu kulturellen und sozialen Prozessen sowie politischen Modernisierungen begreift. Höhns Augenmerk liegt dabei v.a. auf religiösen Phänomenen im Säkularen, er spricht dort von einem „Trend zur Religion“.<sup>460</sup> Das Interesse unserer Untersuchung gilt dabei weniger dem Antreffen religiöser Tendenzen im Säkularen, da wir uns mit Transformationsprozessen im religiösen System beschäftigen. Bei Höhns Ausführungen stellt sich die Frage, ob es sich bei den von ihm ins Blickfeld genommenen Phänomenen nicht doch um a) funktionale Äquivalente oder b) um Religiosität im Bereich des Religionssystems handelt, sofern man die Systemtheorie Luhmanns zugrunde legt, wie wir das bestreben.<sup>461</sup> Sein Konzept einer „Dispersionstheorie der Religion“ setzt er folgendermaßen an: „[...] „religiöse Dispersion“

---

457 Vgl. ebd. S. 42.

458 Ebd. S. 42.

459 Vgl. ebd. S. 45.

460 Vgl. Höhn 2007: S. 31 ff.

461 Vgl. dazu die Ausführungen ebd. S. 35 ff.

meint: die Brechung und Zerlegung religiöser Gehalte beim Auftreten auf säkulare Felder, ihre Vermischung mit anderen Mustern der Weltdeutung und -gestaltung, ihre Überführung in andere Formen und Formate, die nicht restlos rückgängig gemacht werden können.“<sup>462</sup> Somit gerät das was unter a) erkennbar wäre außerhalb unseres Erkenntnisinteresses. Allerdings aufgrund der Vermutung b), dass Höhn mit seiner Theorie auch Phänomene fassen möchte, die zwar nicht als klassisch religiös aber im Sinne Luhmanns innerhalb des religiösen Systems zu verorten wären und der Ausgangspunkt seiner Überlegung die Transformation von Religion umschreibt, lohnt eine Auseinandersetzung mit seiner Theorie, auch wenn später in der empirischen Betrachtung ein vermeintlich anderes „Feld“ als bei Höhn betrachtet wird. Zu b) sollte ergänzt werden, dass gerade innerhalb des religiösen Systems durchaus Formate in Konfrontation mit Gehalten der säkularen Umwelt, etwa in Form eines Wiedereintritts in dem Codierungsverhältnis von Transzendenz und Immanenz, sich auch in Mischverhältnissen mit anderen Weltdeutungen ergeben, die aber aufgrund ihrer Funktion und ihrer immer noch spezifischen Codierung eindeutig entweder sogar aus den spezifischen Bedingungen ihrer Konstitution (Funktion/Code) oder aus der Selbstbeschreibung (in Verwendung der Systemtheorie) sich als Religion selbst beobachtend, als religiöses Phänomen im Religionssystem beschreiben und v.a. beobachten lassen. Damit soll nicht Höhns Theorie in Zweifel gezogen werden, sondern begründet sein, warum wir relevante Punkte seines Ansatzes für unsere Untersuchung nutzen können und wollen. Kurz: Er entwickelt ein Konzept, das entgegen dem ersten Anschein und seiner hinleitenden Zuordnung und Bestimmung religiöser Tendenzen in Auseinandersetzung mit und im Säkularen einen Phänomenbereich bearbeitet, der sich mit unserem erheblich überschneidet, welcher sich im Rahmen der Systemtheorie als Teil des bzw. im Religionssystems bestimmen lässt. Darüber hinaus liegt mitunter in genau dem Punkt von Höhns Beschreibung einer Dynamik des Aufeinandertreffens von „Religiösem“ und „Säkularem“, der Übertragung von Gehalten, in unserem Fall jedoch für die Schlagrichtung von Säkularem in Religiöses (also ein Perspektivwechsel), und die damit verbundene Entstehung neuer Formate der Reiz seines Ansatzes, der mit dazu veranlasst die systemtheoretische Ausgangskonstellation methodisch operational zu erweitern. Infolge von Individualisierung und der Differenzierung moderner Gesellschaften betont Höhn die Bedeutung der Konstellation von Individuum, Gesellschaft und Religion. Der Einzelne ist in Fragen der Lebensführung zunehmend abhängig von Lebensbedingungen auf die er keinen Zugriff hat. Übergreifende Sinnzusammenhänge sind nicht mehr herstellbar, die Sinnhaftigkeit des Lebens kann nur

---

462Ebd. S. 34.

noch eigenverantwortlich und selbst definiert erfahren werden.<sup>463</sup> „Dabei kommt es zur Ausdifferenzierung von Lebensstilen, die Ausdruck eines Entwerfens und Experimentierens mit variablen Mustern von „Lebenssinn“ sind. Das Religiöse begegnet hier als Impulsgeber und Katalysator solcher Prozesse.“<sup>464</sup> In einer solchen Konstellation lässt sich, wie wir bereits bei Höhn erörtert haben das „säkularisierungsresistente“ Bezugsproblem eines religiösen Bewusstseins verorten.<sup>465</sup> Aufgrund vielerlei diverser Traditionen und Strömungen, so Höhn, ist Religion als Phänomen interpretationsbedürftig. Diesem Umstand Rechnung zu tragen setze voraus, dass die religionssoziologischen Deutungen ergänzt werden. In diesem Sinne plädiert er für einen mehrdimensionalen Ansatz mit einem entscheidenden Hinweis<sup>466</sup>: „Kein Ansatz ist adäquat, der nicht nach der lebenspraktischen Relevanz religiöser Sinnwelten fragt. Kein Zugang ist ausreichend, der das Selbstverständnis jener Subjekte ignoriert, denen religiöse Praktiken zugeschrieben werden. Keine Untersuchung zur Logik und zu den Möglichkeitsbedingungen religiöser Vollzüge kommt aus ohne eine Vergewisserung der geschichtlich-kategorialen Ausdrucksformen religiöser Praxis.“<sup>467</sup> Im Anschluss daran plädiert er für eine philosophische Konzeption eines Begriffs von Religion als kriteriologische Instanz empirischer Forschung, ergo fordert er einen hermeneutisch kritischen Religionsbegriff, wobei er betont, dass empirische und kriteriologische Religionsforschung Hand in Hand gehen müsse. Höhn möchte somit einen relational-strukturellen Religionsbegriff als Alternative zu funktionalen und substanziellen Ansätzen formulieren bzw. deren Engführung überwinden.<sup>468</sup>

„Ein relational-struktureller Religionsbegriff setzt um eine Stufe grundsätzlicher an. Er betrachtet Religion als einen Komplex menschlicher Verhaltensweisen und Einstellungen zur Wirklichkeit [...]. Seine Eigenart und Besonderheit tritt dann hervor, wenn er in seinem Bezogensein auf und in seiner Verschiedenheit von allen anderen Verhaltensweisen und Lebenseinstellungen des Menschen wahrgenommen wird. Der Begriff der Religion ergibt sich somit aus der Angabe ihres Ortes im Strukturgefüge aller Verhaltensweisen deren Subjekt der Mensch ist.“<sup>469</sup>

Hierzu ist anzumerken, dass gerade mit einem kommunikationstheoretischem Ansatz gewisse Engführungen funktionaler und substanzieller Konzepte von Religion bereits überwunden sind. Niklas Luhmann aber auch andere an der Systemtheorie orientierte kommunikationstheoretische Ansätze betonen häufig genug, dass sie sich nicht in einer der beiden klassischen religionsforschenden Strömungen (funktional und substanziell) einordnen lassen, oftmals mit dem Hinweis, dass die klassischen Ansätze den religiösen Phänomenen (spätestens) in der modernen Welt nicht (mehr) gerecht werden. Weitaus wichtiger an Höhns Konzept erscheint für unseren Rahmen ein Punkt, den er an anderer

---

463 Vgl. ebd. S. 49 f.

464 Ebd. S. 49 f.

465 Vgl. ebd. S. 52.

466 Vgl. ebd. S. 57.

467 Ebd. S. 58.

468 Vgl. ebd. S. 58 ff.

469 Ebd. S. 62.

Stelle präzisiert: „Die Weise, wie das religiöse Bewußtsein die Bewältigung des religiösen Bezugsproblems versteht, geht auf diesem Weg in den (philosophischen) Religionsbegriff ein und wird [...] als Ausdruck einer eigenständigen, sich selber bestimmenden Form von Subjektivität anerkannt.“<sup>470</sup> Höhns Konzept orientiert sich an dem, was den Menschen unmittelbar betrifft und wie er in seiner Subjektivität den Bedingungen menschlichen Daseins im religiösen Vollzug begegnet. Die Bedingungen, Voraussetzungen von Situationen und Konstellationen eines solchen Daseins wie auch von Weltorientierung sollen demnach ermittelt werden. Das heißt, auch die individuelle Ebene der Religiosität wird in ihren Verhältnissen zu den Bedingungen der Sinnggebung und Weltdeutung ernst genommen. Dabei setzt er voraus, dass dem Selbstbezug schon immer ein Bezug auf den Anderen oder das Andere innewohnt sowie Welterschließung und sprachliche Handlungskoordination sich in rationaler Weise aus dem genannten konstitutiven Surrounding, also den umgebenden Bedingungen menschlichen Daseins, die zur Sinnggebung beitragen bzw. führen, erschließen.<sup>471</sup> „Die religionsphilosophische Relevanz einer solchen Existenzialpragmatik besteht darin, dass sie Religion als eine spezifische Formatierung des Verhaltens zu den transsubjektiven Vollzugs- und Sinnbedingungen menschlicher Existenz strukturell zu bestimmen und ihr Rationalitätsformat zu vermitteln mag.“<sup>472</sup> Das bedeutet konkret, dass in der Beschreibung religiöser Phänomene eine Möglichkeit gegeben ist, sich auf ihr „Rationalitätsformat“ zu beziehen. Religion bezeichnet Höhn als eine bestimmte Formatierung, also eine spezifisch voreingestellte strukturell organisierte Weise, des Verhaltens zu den Bedingungen der Selbst- und Weltdeutung und damit den sinnggebenden Kontexten. Diese spezifische Formatierung des Verhaltens zu den menschlichen Daseinsbedingungen ist nicht rein irrational, sondern auch rational. Die Innenperspektive ist so gesehen nicht rein irrational und somit nicht nur von außen beschreibbar, sondern enthält in sich aufeinander verweisende Begründungsebenen besser Bedingungen, die auch rational sind und demnach Handlungen nach sich ziehen. Der religiöse Vollzug und die subjektive Dimension von Religion ist insoweit erschließbar, da es sich nicht um ein hermetisch religiös irrational abgeriegeltes Setting handelt und darüber hinaus die sinnggebenden Bedingungen nicht aus dem Subjekt selbst heraus entstehen ohne jemals einen Bezug zu einer kognitiven Deutungs- und Orientierungsumwelt gehabt zu haben. Weiter beschreibt Höhn als Merkmal seines Ansatzes der Existenzialpragmatik: „Sie zeichnet sich dadurch aus, dass sie die Frage nach den Möglichkeitsbedingungen religiöser Vollzüge mit einer Rekonstruktion der

---

470 Ebd. S. 62 f.

471 Vgl. ebd. S. 64.

472 Ebd. S. 65.

geschichtlich-kategorialen Ausdrucksformen religiöser Praxis verklammern kann und dabei auch das Selbstverständnis derer erfasst, die Religion leben und tradieren.“<sup>473</sup> Nach Höhn ergibt sich somit die Möglichkeit, das Selbstverständnis religiöser Individuen und deren kontextuelle Einbettungen im Bezug zu religiöser Praxis nachzuvollziehen und zu verstehen. Was eine für unsere Untersuchung notwendige analytische Bereicherung im Blick auf die Auseinandersetzung mit religiösen Entscheidungsträgern und deren Selbstbeschreibungen wie auch Beobachtungen im religiösen Feld darstellt.

### **5.3 Resümee: Methodische Schlussfolgerungen**

Religionsforschend besteht, auch in unserem Fall, häufig das Bedürfnis sich mit der subjektiven Erfahrungs- und motivationalen Ebene auseinanderzusetzen, da gerade religiöse Vorstellungswelten mit einem reinen Blick von außen äußerst schwer zugänglich sind. Diese Problematik verdichtet sich noch einmal in der Auseinandersetzung mit fremd kulturell religiösen Phänomenen. Im Sinne eines hermeneutischen Vorgehens scheint es möglich eine Annäherung an Sinn- und Deutungsebenen subjektiver Perspektiven zu bewerkstelligen und diese für die wissenschaftliche Beobachtung zu rekonstruieren. Dies kann deshalb gelingen, weil Kulturen wie Sprachen sich zwar fremd sein können, allerdings auch immer miteinander verwandt sind. Ein Blick auf die kontroverse Debatte um das sogenannte Kulturkreiskonzept in den Kulturwissenschaften zeigt, dass keine Kultur hermetisch abgeriegelt gegenüber anderen sein kann, sondern immer schon Berührungs- (Begegnungs-) und Überschneidungsflächen zwischen Kulturen bestanden. Ebenso wenig ist das eigene Vorverständnis und Vorwissen auf den Einzelnen selbst beschränkt, daher kann eine Begegnung und nicht eine Vereinnahmung des Fremden gelingen. Dazu bedarf es jedoch einer Relativierung des eigenen Standpunktes, um nicht machtförmig die (fremden) religiösen Gehalte dem wissenschaftlichen Begriffsrepertoire einzuverleiben. Das religiöse Subjekt ist immer schon mit seinen Inhalten, die wir beobachten und deuten in sinngebenden Deutungskontexten verwoben. Deshalb müssen wir uns die deutungsrelevanten Kontexte und begriffsgeprägten Umgebungen annähernd erschließen. Verstehen als Prozess bedeutet keinesfalls den Standpunkt der wissenschaftlichen Beobachtung zu verlassen. Allerdings, so schlägt K. Schmidt vor, können wir „[...] das Eigene auf das Fremde erweitern. In dieser Erweiterung liegt das dialogische Moment, denn man nimmt von dem Fremden etwas in sich auf, das man nicht (monologisch) aus dem Eigenen abgeleitet hat.“<sup>474</sup> Das setzt voraus, dass man

---

473 Ebd. S. 65.

474 K. Schmidt 2011: S. 293 f.

auch auf begrifflicher und somit sprachlicher Ebene Anschlussmöglichkeiten in der Begegnung vorfindet, erkennt und zu nutzen weiß, ohne dass die andere Seite dabei unterworfen und gleichzeitig der eigene Standpunkt verloren geht. „Man muss also die explizierbaren Aspekte seiner Denkweise, soweit sie in der Begegnung mit dem fremden Denken relevant werden, offensiv in den Verstehensprozess einbringen, ohne sie jedoch dem zu Verstehenden erkenntnisfundamentalistisch auszuzeichnen und dabei das Fremde auf das Eigene zu reduzieren.“<sup>475</sup> In der Debatte um den Begriff des Postsäkularen zeigt sich zum einen, dass das moderne religiöse Subjekt eingebunden ist in die durch das Säkulare evozierten Bedingungen menschlichen Daseins, wobei der religiöse Vollzug sich in den säkularisierungsresistenten Verhältnissen des Bezugsproblems zu diesen menschlichen Lebensverhältnissen zeigt. Zum anderen kennzeichnet sich die Ebene subjektiver Religiosität dadurch, dass Glaube und Wissen nicht komplett voneinander getrennt sind. Das heißt, dass religiöse Überzeugungen, die in einem internen Verhältnis zu religiöser Erfahrung stehen, also religiöse Erfahrung zu individuellen Überzeugungen führen kann, und somit religiöse Erfahrung auch rationale Elemente enthält. Diese lassen sich über eine wissenschaftliche Außendarstellung der Innenperspektive nachvollziehen bzw. analysieren. Bei einer darstellenden Beobachtung und dem verstehenden Vollzug gilt der wissenschaftliche Referenzrahmen ebenso wie bei einer reinen Außenbetrachtung (soziologische Herangehensweise) von Religion in kommunikationstheoretischer Hinsicht. Beide Analyseebenen können ergänzend zueinander stehen und fächerübergreifend Erkenntnisse vermitteln. Dabei ist kein interdisziplinäres Verständnis von Religion nötig sondern lediglich die Angabe des jeweiligen Referenzrahmens, sprich: die Analyse einer Binnenperspektive oder einer reinen Außenperspektive vor dem Hintergrund der Anerkennung eines wissenschaftlichen Rationalitätspluralismus ein jeweils markierter Perspektivwechsel. Aus kommunikationstheoretischer Sicht erhält das subjektive religiöse Erleben seine Evidenz in religiöser Kommunikation. In dieser findet die Ausstattung mit Sinn statt, so dass die Gehalte sozial vermittelt werden. Entscheidend ist hierbei der Bezug auf Sozialformen und damit immer die soziale Relevanz. Religiöse Kommunikation umfasst auch religiöse Handlungen, da die Begründung von Handlung kommunikativ verfasst ist. Auch im Bereich von subjektiver religiöser Erfahrung interessiert aus einer solchen Perspektive Motivation und Intention jedoch unter der Maßgabe dass sie sozial vermittelt sind, eben kommunizierbar. Bei religiöser Erfahrung als religiöse Kommunikation wird Transzendentes in Immanentes also Unbekanntes in Bekanntes übersetzt, da sie sonst sozial nicht relevant wäre, nicht vermittelt. Durch diese Übersetzung entstehen

---

475Ebd. S. 293.

sprachliche Sinnüberschüsse. Diese werden durch diverse religiöse Praxen eingeschränkt. Allerdings entsteht in der Bearbeitung von Kontingenz hierbei wieder neue Kontingenz. Das führt dazu, dass die Bewältigungsstrategien einem steten Wandel ausgesetzt sind und sich dadurch wiederum die Sozialformen von Religion (Strömungen, Gruppen, Schulen etc.) transformieren. Religion als Kommunikation und damit auch religiöse Erfahrung vollzieht sich im Akt des Mitteilens und Verstehens. In diesem Sinne gilt aus kommunikationstheoretischer Sicht zu fragen, wie religiöse Erfahrung kommuniziert wird. Sofern im Rahmen sozialer Prozesse Transformation untersucht wird kann diese anhand dem Nachvollzug religiös kommunikativer Prozesse (v.a. in Form von Sprache) in ihrer sozialen Relevanz beschrieben und analysiert werden. Alleine dadurch, dass wir betonen, dass der Mensch als zentrales Moment bzw. als tragende bewusstseinsfähige Instanz religiöser Phänomene gilt, lässt sich eine Erweiterung bzw. Ergänzung kommunikationstheoretischer Analyseebenen nicht begründen. Denn, der Mensch kann auch zentrales Moment einer Kommunikationstheorie sein, die Kommunikation weiterhin als sozial vermittelt betrachtet.<sup>476</sup> Verorten wir religiöse Vollzüge in Korrespondenz zum Bezugsproblem moderner Prägung jedoch im „Strukturgefüge menschlicher Subjektivität“, so ergeben sich wiederum andere, ergänzende analytische Rahmenbedingungen für den Nachvollzug religiöser Transformationsprozesse. Für die Analyse des Verhältnisrahmens Religion – Transformation – Gesellschaft gelten für uns weiterhin die Merkmale der Systemtheorie. Allerdings im Gefüge subjektiver Religiosität, die nicht unter dem Aspekt ihrer sozialen Relevanz betrachtet wird, nehmen wir einen Perspektivenwechsel vor und wechseln den Referenzrahmen philosophisch analytisch, vollziehen damit eine operationale Erweiterung. Dies ergibt sich aufgrund der Maßgabe, dass wir die lebenspraktische Relevanz religiöser Sinnwelten und damit das Selbstverständnis der Menschen, die Religion (er)leben mit ins Blickfeld nehmen. Religion als solches ist in dieser Betrachtungsweise interpretationsbedürftig. Im subjektiv religiösen Selbstbezug findet stets auch ein Bezug auf anderes statt. Das heißt, Selbstdeutung bleibt nicht in einer abgeschlossenen subjektiven Welt sondern geschieht in Bezug zu sinngebenden Kontexten und Deutungsschemata, die nicht aus sich selbst entstehen, ergo etwa tradiert oder vermittelt sind. Darüber hinaus lässt sich die Welterschließung und Deutung sowie sprachliche Handlungskoordination im Bezug zu subjektiv religiösen Vollzügen innerhalb eines Settings erkennen, das auch rationale Elemente in sich trägt. Somit erscheint ein hermeneutischer Zugang für die wissenschaftliche Rekonstruktion des subjektiv religiösen Selbstverständnis, in seiner sinnbezogenen kontextuellen Einbettung, als

---

476 Vgl. Faßler 1997: S. 47 ff.

Erweiterung der analytischen Instrumente im Rahmen philosophischer Zugänge als eine auf operationaler Ebene sinnvolle Ergänzung. Im Falle, dass ein Übergang von der Innen- zur Außenperspektive innerhalb eines wissenschaftlichen Referenzrahmens gelingt, halte ich die Anschlussmöglichkeit einer hermeneutischen Vorgehensweise, also die Beschreibung und das Verstehen binnenperspektivischer Zugänge an kommunikationstheoretische Betrachtungsweisen im Sinne sich ergänzender Beobachtungsmomente für zulässig. Beide Methoden können sich nicht ersetzen, sondern erweitern das Spektrum der wissenschaftlichen Betrachtung, solange der jeweilige operationale Referenzrahmen angegeben ist. Das bedeutet nicht, dass der theoretische Rahmen einer an der Systemtheorie orientierten Kommunikationstheorie gesprengt werden muss. Ebenso wenig muss sich die philosophische Analyse methodisch und in ihrem Erkenntnisinteresse auf die sozialen Strukturen und Relevanzen im Sinne der Systemtheorie beschränken. Es wird keine Supertheorie vorausgesetzt, sondern im Sinne eines wissenschaftlichen Rationalitätspluralismus ein für den Erkenntnisgewinn erforderlicher ergänzender Perspektivenwechsel genutzt. Allerdings müssen die jeweiligen analytischen Bezugspunkte entsprechend markiert sein. Wie wir bereits gesehen haben, hält Luhmann selbst den Einbezug religiösen Erlebens in die Analyse unter der Beachtung der jeweiligen Systemreferenzen für möglich, solange die Beschreibung der Innenperspektive im Modus einer Beobachtung zweiter Ordnung geschieht, da beide Perspektiven, die (beispielsweise soziologische) Außenperspektive und die (beispielsweise theologisch philosophische) Innenperspektive auf den selben Gegenstand rekurrieren, anders, so Luhmann würde eine Unterscheidung von innen und außen keinen Sinn ergeben. Beide Perspektiven bringen dabei entsprechend eigene Referenzkriterien mit sich. Die vorliegende Untersuchung versteht sich dem entsprechend als hermeneutischer Ansatz, der als Kernelement theoretischer Voraussetzungen für die Analyse von religiösen Transformationsprozessen einen an der Systemtheorie orientierten kommunikationstheoretischen Ansatz etabliert, welcher auf der operationalen Ebene um hermeneutische Zugänge in Orientierung an philosophisch methodischer und theoretischer Grundlegung erweitert wird. Um es kurz zu fassen knüpfen wir an Luhmanns bereits erwähntes Beispiel religiöser Selbstaussagen über Gottheiten an: Unser Erkenntnisinteresse gilt, wie Luhmann auch, nicht der Frage nach der tatsächlichen Existenz einer Gottheit und uns interessiert ebenso wie Luhmann, der Umstand, dass Aussagen über die Gottheit getroffen werden. Allerdings möchten wir zusätzlich wissen, was über die Gottheit gesagt wird, wie es gesagt wird und v.a. wie dies begründet ist. Das ist u.a. deshalb legitim, weil die Quelle der Begründungen auch als religiöse Erfahrung bzw. Erleben teils rationale Elemente enthält und darüber hinaus

die Aussagen in einen rational nachvollziehbaren (Selbst-)Deutungskontext eingebettet sind.

## 6. Das Untersuchungsfeld

In der konkreten Untersuchung möchte ich vorerst die Vorerwartungen skizzieren, die mich in der Begegnung mit Mensch und Material leite(te)n.<sup>477</sup> In erster Linie erwarte ich den bereits ermittelten Mustern von Transformation a) aufgrund theoretischer Überlegungen zum religiösen Feld und der Entwicklung religiöser Strömungen im religiösen System, b) aufgrund konkreter Hinweise relevanter Studien zur Etablierung des (tibetischen) Buddhismus im deutschsprachig europäischen Raum, c) aufgrund inhaltlicher Schwerpunkthinweise zum (tibetischen) Buddhismus im Westen und d) aufgrund der Ermittlung spezifisch kontextueller auch geistesgeschichtlicher Rahmenbedingungen in der Auseinandersetzung mit dem gewonnenen Material zu begegnen. Im Vorfeld der Erhebung des Materials begleitete mich die Erwartung, dass a) mir unbekannt und teils fremde inhaltliche Aspekte und Bedeutungen, wie auch nicht geahnte strukturell organisatorische Mechanismen offenbart werden und zugleich b) durch Kenntnis vertrauter Begrifflichkeiten im vorangegangenen Studium und Auseinandersetzung mit Schwerpunkten sowie diverser Erfahrung in der Begegnung mit gelebten Formen des (tibetischen) Buddhismus als auch durch meinen Standpunkt als deutschsprachige westliche Forschungsperson und der damit verbundenen ähnlichen Sozialisierung und Kulturzugehörigkeit in Bezug auf den Rezipientenkreis mir vertraute Problematiken und Themenkomplexe begegnen. Diese Erwartungen haben sich in den bisherigen Betrachtungen teilweise bestätigt, teilweise auch nicht. Sie gelten jedoch, graduell leicht variiert und auf teils erweiterter Kenntnisstufe der Sachlagen, genauso in der folgenden Aufarbeitung und Analyse des empirischen Materials.

---

<sup>477</sup> Aufgrund der hermeneutischen Vorgehensweise und der gemischt deduktiv induktiven Methode ergibt sich die Situation, dass ich zu Beginn der Materialsammlung mit bestimmten Vorerwartungen dem Forschungsfeld begegnet bin. Diese wurden wiederum in verschiedenen Momenten reflektiert, neue Vorerwartungen entstanden, die reflektiert wurden usw. Die Darstellung an diesem Punkt dieser Arbeit spiegelt dem gemäß einen Zustand, der die aktuellen Vorerwartungen als amalgamiertes Ergebnis sämtlicher Arbeitsschritte und Prozesse der Untersuchung und den daraus entstehenden Vorerwartungen in Bezug auf das nun zu bearbeitende Material, das wiederum begleitet von jeweils vorherigen Vorerwartungen gewonnen und ermittelt wurde, umfasst. Kurz: Es handelt sich um die Vorerwartungen, den bisherigen Kenntnis- und Reflexionsstand (auch des eigenen Standpunktes) der Untersuchung betreffend, die im Vorfeld der Analyse des Materials im Raum stehen.

## **6.1 Der tibetische Buddhismus in Begegnung mit den Naturwissenschaften: ein Einblick in den Dialog zwischen Matthieu Ricard und Wolf Singer**

Exemplarisch für die Bemühungen eines Dialogs des tibetischen Buddhismus mit den Naturwissenschaften beschäftigen wir uns zunächst schlaglichtartig mit der Begegnung zwischen Matthieu Ricard und Wolf Singer. Dabei handelt es sich um ein verschriftlichtes Gespräch über Hirnforschung und Meditation in Dialogform, das als Ergebnis und inhaltliche Zuspitzung der Diskussion vorangehender Treffen und Auseinandersetzung der beiden gesehen werden kann. Diese Begegnungen fanden u.a. im Rahmen der Einladung und auf Anregung des Dalai Lama statt.<sup>478</sup> Zu Matthieu Ricard sollte bemerkt werden, dass er, bis er sich auf den spirituell kontemplativen Weg konzentrierte, als Molekularbiologe am Pariser Institut Pasteur arbeitete.<sup>479</sup> Ricard betont zu Eingang des Gesprächs, dass der Dialog zwischen Wissenschaft und Buddhismus nicht mit dem „üblichen“ von Unsicherheit geprägten Dialog zwischen Wissenschaft und Religion zu vergleichen sei. Er begründet seine Aussage damit, dass der Buddhismus nicht als Religion im Sinne eines herkömmlichen westlichen Gebrauches des Wortes zu verstehen sei, da der Buddhismus nicht von einem Schöpfergott ausgehe und keine Glaubensaspekte erfordere.<sup>480</sup> Vielmehr möchte er den Buddhismus „[...] als eine Wissenschaft des Geistes und einen Weg zur Transformation bezeichnen. Er erforscht den Geist empirisch und das schon seit über 2500 Jahren. Und er legt großen Wert auf den Zugang über die eigene Erfahrung, über die Perspektive der ersten Person, das heißt Introspektion unter Anleitung eines erfahrenen geistigen Lehrers.“<sup>481</sup> Dieses Statement, das in einer Art Selbstdarstellung des (tibetischen) Buddhismus, das eigene Selbstverständnis in Bezug auf und in der Begegnung mit den Wissenschaften abbildet, enthält mehrfach uns bereits bekannte Muster der Transformation und somit der Akkulturation des Buddhismus im deutschsprachigen bzw. westlichen Raum. Besonders sticht hier die Darstellung des Buddhismus als wissenschaftliches bzw. wissenschaftskongruentes Aussagesystem hervor. Es bestehe kein Konflikt von Glaube und Wissen, da Ricard den Buddhismus auf der einen Seite nicht als Glaubensreligion aufgrund der Ablehnung eines Schöpfergottes sowie damit verbundenen Glaubensaspekten und somit auch als weitestgehend auf metaphysische Fragestellungen verzichtend versteht. Damit einher geht die Ablehnung eines klassisch

---

478 Vgl. W. Singer/M. Ricard „Hirnforschung und Meditation. Ein Dialog“, Frankfurt am Main 2008, S. 9.

479 Vgl. ebd. S. 9 f.

480 Vgl. ebd. S. 10.

481 Ebd. S. 10.

gebräuchlichen Religionsbegriffs für die eigene Tradition. Gleichzeitig betont er den Buddhismus als quasi lebenswissenschaftliche Lehre („Wissenschaft des Geistes“ und „Weg zur Transformation“) zu begreifen. In den selben Zusammenhang stellt er die eigene auf Erfahrung basierende empirische Methode, womit gleichzeitig die Affinität zu philosophischer Methodik zum Ausdruck kommt, die eine Etikettierung von Rationalismus und Empirismus erkennen lässt, persönliche empirische Erfahrung dient dem Erkenntnisgewinn. Eine thematische Ähnlichkeit zur Psychologie wird dadurch hergestellt, dass er den Zugang über die „Introspektion“ unterstreicht. Diese steht im Zusammenhang unter der Anleitung „eines geistlichen Lehrers“, ein Merkmal, das besonders für den tibetischen Buddhismus gilt. Das Muster der Darstellung als vernunftgemäße Religion ohne wesentliche religiöse Einkleidung in Abgrenzung zu dogmatisch explizit glaubensbezogenen Religionsformen ist nicht von der Hand zu weisen. Dabei markiert Ricard impliziterweise die Grenzen zu anderen religiösen Traditionen wie dem Christentum v.a. in der konkreten Begegnung mit den Naturwissenschaften. Weiterhin verdeutlicht sich das Muster der Darstellung als umfassender Persönlichkeitsreifungsweg, durch den das selbst bestimmte Individuum („Zugang über die eigene Erfahrung, über die Perspektive der ersten Person“) eine „Transformation“ und somit in religiöser Selbstverantwortung Erkenntniswege beschreitet und Befreiung von Unkenntnis sowie damit verbundenem Leid bewirkt. In der Begriffswahl finden Übersetzungsprozesse statt, „Transformation“, „Empirie“, „Introspektion“, die als Analogie und Kommunikationshilfe zum einen als Mittel der Verständlichmachung unter Rückgriff auf bekannte Konzepte und der damit verbundenen Selbstdarstellung gelten können und zum anderen findet so eine Reduktion bzw. Selektion im eigenen Selbstverständnis und der Darstellung dessen statt, was u.a. die Aspekte der Rationalität und der analytisch empirischen Prüfung hervorhebt. Ricard formuliert an anderer Stelle, dass die Lehren des Buddhismus und buddhistische Praxis auf dem Gebiet des Geistes denen der neuartigen Kognitionswissenschaften um einiges voraus seien.<sup>482</sup> In dieser Feststellung zeigt sich die Sichtweise, dass Ricard den Buddhismus in Bezug auf den Aspekt der oben erwähnten Erfahrungskomponente in einer Art konkurrierendem Verhältnis mit den Kognitionswissenschaften versteht, was voraussetzt, dass er seine Tradition diesbezüglich im selben Referenzrahmen verortet und dem entsprechend kenntlich macht. Dieser Aspekt erhält in der Auseinandersetzung mit Singer eine Vertiefung. Singer bemängelt die Verlässlichkeit einer ersten Person Perspektive und hinterfragt das Kriterium eines Konsenses zwischen sogenannten Experten dahingehend, dass lediglich subjektive mentale Zustände als

---

482Vgl. ebd. S. 11 f.

Vergleichsgrundlage herangezogen würden und somit keine zweite Person die entsprechenden Vorgänge validieren könnte. Beobachter müssten sich so auf verbale Berichte über subjektive Zustände berufen, kritisiert Singer.<sup>483</sup> Ricard entgegnet in diesem Punkt mit dem Verweis darauf, dass es jedem frei stünde, sich ebenso wie in den Wissenschaften in buddhistisch kontemplativer Methode ausbilden lassen zu können und die Behauptungen selbst zu prüfen. „In den kontemplativen Wissenschaften ist es dasselbe. Du mußt nur erst dein geistiges Teleskop verfeinern und die Beobachtungstechniken über viele Jahre hinweg verbessern, um dann selbst bestätigen zu können, was die kontemplativen Forscher entdeckt und worauf sie sich geeinigt haben.“<sup>484</sup> Diese Kontroverse birgt einen interessanten Punkt. Zum einen sei es wie in den Wissenschaften möglich sich ausbilden zu lassen, das bedeutet, dass die eigene Vorgehensweise als wissenschaftskongruent betrachtet wird, womit erneut die Frage nach dem Referenzrahmen aufkommt. Zum anderen zeigt das obige Zitat, dass Ricard ein Verständnis von „kontemplativen Wissenschaften“ vorschwebt, die sich dem entsprechend kongruent zu Selbstbeschreibungen im Wissenschaftssystem verorten lassen. Das würde bedeuten, dass der Referenzrahmen Ricards möglicherweise der des religiösen Systems wäre und der Singers des Wissenschaftssystems. In und über die Auseinandersetzung mit dem gleichen Gegenstandsbereich (der Betrachtung mentaler Zustände) führt Ricard die klassisch wissenschaftlich methodische Begriffsverwendung von etwa Empirie, Introspektion und eigentlich auch der Transformation in den Bereich der religiösen Selbstbeschreibung und des Selbstverständnisses so weit wieder ein, dass er von den kontemplativen Wissenschaften spricht, die ihm wiederum als Abgrenzungsmerkmal zu dogmatischen glaubensorientierten Selbstbeschreibungen im religiösen System gelten. Dabei vollzieht Ricard eine Beobachtung zweiter Ordnung, also eine Unterscheidung von der Unterscheidung in dem Sinne, dass er nicht einfach eine weitere Unterscheidung hinzufügt, sondern eine Unterscheidung durch die Wiedereinführung einer Unterscheidung stattfindet. Eine Erweiterung des Codes von Transzendenz und Immanenz auf semantischer Ebene ließe sich mit Luhmann dahingehend feststellen, dass keine Betonung einer jenseitigen Sphäre stattfindet, sondern dem geistesgeschichtlich kontextbedingten Stellenwert des Individuums entsprechend eine umgekehrte Besetzung der Werte Transzendenz und Immanenz erfolgt. In der Betrachtung mentaler Zustände des jeweiligen Individuums findet sich der transzendente Aspekt in der Auseinandersetzung mit dem eigenen Selbst wieder.<sup>485</sup> Dies wird rhetorisch und methodisch als kontemplative Wissenschaft dargestellt, die

---

483 Vgl. ebd. S. 24.

484 Ebd. S. 25.

485 Was dann bis zur Erkenntnis der Leere bzw. Leerheit dessen führt, zu Luhmanns Ausführungen diesbezüglich vgl. Kapitel 3 dieser Arbeit.

vermutlich auf dem Prinzip der Auctoritas und subjektiver meditativer Erfahrungsdimensionen beruht. Dabei zeigt sich deutlich die relationale ursprüngliche Verhältnissetzung von Religion als religiöser Praxis und Vernunft als rational empirischer Methode bzw. Wissenschaft. Vom tibetisch buddhistischen Selbstverständnis her ergibt diese relationale Verhältnissetzung jedoch insofern Sinn, da sich im Rahmen buddhistischer Philosophie u.a. das Entstehen in gegenseitiger Abhängigkeit, die Leere allen Seins bzw. Leerheit aller Erscheinungen und das damit verbundene Anatman-Konzept in meditativer Erfahrung nachvollziehen lassen.<sup>486</sup> Im Rahmen einer Dispersionstheorie ist ein Aufeinandertreffen von säkularem Feld und religiösen Gehalten, die Vermischung kontemplativer religiöser Mittel mit wissenschaftlicher Deutung und die Überführung in das Format einer Methode der kontemplativen Wissenschaft als transformativer Prozess erkennbar. Darüber hinaus entspricht die Erkenntnis, dass es kein aus sich selbst heraus existierendes Ich bzw. Selbst gibt, dem Stand neuester neurobiologischer Forschungen. Die Verhältnissetzung und das Selbstverständnis Ricards lässt sich demnach einordnen und als intern konsistent nachvollziehen und gleichzeitig in der Außenbetrachtung als Akkulturationsvorgang bzw. Adaptionsprozess in Form einer strategischen Weise sich als qualifiziert vorzustellen beschreiben, der von entsprechend sprachlicher Anpassung besser kontextorientierter Übersetzung, u.a. ist die Rede vom „geistigen Teleskop“, begleitet wird. Inhaltliche Überschneidungsflächen in den Beschreibungsebenen zwischen der buddhistischen Perspektive und der neurowissenschaftlichen ergeben sich bei Singer und Ricard in weiteren Positionen, u.a. in der Beschäftigung mit dem Umgang emotionaler, mentaler Zustände.<sup>487</sup> Singer hebt in der Auseinandersetzung über die Untersuchungen mentaler Vorgänge bei Meditierenden hervor, dass in den östlichen Denktraditionen und Kulturen besonders im Buddhismus die Aufmerksamkeit der Beobachtung innerer Vorgänge und Prozesse gilt, im Gegensatz zur Konzentration auf die Analyse der Außenwelt in den westlichen Zivilisationen.<sup>488</sup> Der Reiz in der Begegnung liegt für die Perspektive des Neurobiologen offenbar darin, dass im Buddhismus die geistige Beschäftigung mit dem Inneren eine weitaus größere Beachtung im Laufe der Geschichte erhielt als im Westen. Mit Flasch haben wir gesehen, dass dabei nicht etwas Neuartiges in den Diskurs eintritt, sondern der östliche Fokus auf eine in Europa in den Hintergrund geratene Tradition der Auseinandersetzung mit dem Wert der Innerlichkeit trifft. Die Beschäftigung damit und

---

486 Vgl. hierzu der Dalai Lama: „Um Buddhaschaft zu erreichen, muß man zuerst die Plagen der Begierde, des Hasses und der Unwissenheit beseitigen, ebenso wie die Anlagen, die sie im Geist geschaffen haben. Die Mittel das zu tun, sind die Erkenntnis der Leerheit und darauf folgende, ausgedehnte Meditation über die Leerheit – die nicht-inhärente Existenz jeglicher Erscheinungen, von Formen an bis hin zum allwissenden Bewusstsein.“ Vorwort des Dalai Lama in: G. Lhündub Söpa/J. Hopkins „Der Tibetische Buddhismus“, Düsseldorf 1977, S. 9. Die verschiedenen buddhistischen Schulen verdeutlichen in mehr oder weniger unterschiedlichen Varianten die Ansichten von Leerheit und Selbst-Losigkeit und lehren wie das Entstehen in Abhängigkeit und Leerheit vereinbar sind. Vgl. ebd. S. 9.

487 Vgl. Singer/Ricard 2008: S. 35 ff.

488 Vgl. ebd. S. 64 ff.

somit auch die Attraktion dessen ist entsprechend vorbereitet und knüpft an durchaus bekannte Denkmuster europäisch philosophischer Konzepte an. Neben den hier exemplarisch dargestellten Themen, umfasst das Gespräch zwischen Singer und Ricard weitere Themen wie die jeweiligen unterschiedlichen Perspektiven auf den Komplex der Sprache,<sup>489</sup> die verschiedensten Funktionen des Gedächtnisses bei Lernprozessen,<sup>490</sup> allgemeine psychologische Problemstellungen wie innere Konfliktzustände<sup>491</sup> oder auch die Frage welchen Einfluss Meditation auf die Persönlichkeitsreife in Abgleich zu gängigen Erziehungskonzepten hat<sup>492</sup> sowie die jeweiligen Aspekte der Entwicklung von Mitgefühl, stets im Themenfeld neurowissenschaftlicher Betrachtung von und in Abgleich meditativer Praxis. Dabei nimmt Singer die Position desjenigen ein, der die Phänomene in ein naturwissenschaftliches Gewand kleidet, Ricard ist derjenige, der Entsprechungen nicht nur aus buddhistisch meditierender Sicht darstellt, sondern auch eine meist sehr plakative Einordnung also sehr anschauliche Alltagsvergleiche bewerkstelligt, um die Phänomenbereiche einzuordnen und Überschneidungen mit den Neurowissenschaften entsprechend zu verdeutlichen. Somit erfolgt eine Aktualisierung wesentlicher Aspekte im verschriftlicht nachvollziehbaren Dialog mit den Naturwissenschaften, die die tibetisch buddhistische Tradition als wenig widersprüchlich und daher als logisch konsistent zu den Wissenschaften, der Philosophie und auch der Psychologie auch auf sprachlicher Ebene, v.a. in entsprechenden Sprachbildern zu erkennen gibt und somit ein Selbstverständnis als Religion spiegelt, das sich in die moderne wissenschaftsgeprägte Gesellschaft im Sinne intendierter Ambiguität, es werden vermehrt Gemeinsamkeiten statt Konflikte mit den Naturwissenschaften untermauert, einfügt.

## **6.2 Die Haltung offizieller Würdenträger des tibetischen Buddhismus im Umfeld des Tibethaus Deutschland e.V.**

Als Zwischenbemerkung möchte ich betonen, dass die Muster der Transformation des (tibetischen) Buddhismus, die der vertiefenden Betrachtung dienen, immer unter dem Vorbehalt einer weiteren Prüfung des Selbstverständnisses ermittelt werden. Sie gelten also v.a. im Rahmen einer Außenperspektive und sind nicht absolut zu setzen, erhellen demnach Tendenzen anstatt den tibetischen Buddhismus zu erklären wie er eigentlich objektiv sei. Die Muster- und Tendenzermittlung hat ihre Grenzen und soll nicht als unhinterfragbar gelten. Dies gilt v.a. vor dem Hintergrund, dass auf der einen Seite der tibetische Buddhismus selbst gewisse Dispositionen mit sich bringt, die nicht erst im

---

489 Vgl. ebd. S. 72 ff.  
490 Vgl. ebd. S. 82 ff.  
491 Vgl. ebd. S. 108 f.  
492 Vgl. ebd. S. 133.

europäischen Kontext entstanden, sicherlich aber verstärkt wurden und auf der anderen Seite bedarf die Ebene analytischer Instrumente aus den 1980er und 1990er Jahren bestimmter Aktualisierung. In diesem Sinne sind die Kategorien der Selbstdarstellungen, strategischen Mittel u.ä. wertneutral zu verstehen, nämlich wie bereits erwähnt, als intendierte aber auch begleitende Prozesse zu einer Haltung der Etablierung. Somit wird weniger eine wie auch immer geartete groß angelegte Strategie „aufgedeckt“ denn mehr besondere Merkmale und spezifische Entwicklungen im Rahmen der Sesshaftwerdung, Etablierung und aktiven Gestaltung religiöser Lebenspraxis ermittelt. Damit dies zielgerichtet gelingt, werden die genannten Muster pointiert in Orientierung an den ermittelten Analysekatoren verwendet, was allerdings immer unter dem Vorbehalt des Referenzrahmens einer Außenperspektive geschieht und weiterer Diskussion bedarf.

### **6.2.1 Ansichten des 14. Dalai Lama zum Konzept eines westlichen Buddhismus**

M. von Brück führte mit dem Dalai Lama ein Interview zu unterschiedlichen inhaltlichen Aspekten und Positionen v.a. aber die Herausforderungen der Gegenwart und Zukunft religiösen und gesellschaftlichen Lebens betreffend, das in der Veröffentlichung von 1999 „Religion und Politik im Tibetischen Buddhismus“ erschien. Hieraus sollen für unsere Untersuchung relevante Positionierungen erste Anhaltspunkte geben, um die Stellung des Dalai Lama bezüglich eines sogenannten westlichen Buddhismus nachzuzeichnen und gegebenenfalls unseren analytischen Mustern zuzuordnen. Die globalen Veränderungen auf politischer, gesellschaftlicher Ebene aber auch in der Begegnung von Religionen in der heutigen Zeit erfordern, so der Dalai Lama, dass die religiösen Traditionen darauf entsprechend reagieren. Der tibetische Buddhismus könne sich demnach nicht mehr, selbst wenn er das bestrebe, wie früher in Tibet vom Rest der Menschheit isolieren.<sup>493</sup> Insofern erkennt der Dalai Lama an, dass die kontextuellen weltweiten Veränderungen unabdinglich einen Wandel in der Disposition religiöser Traditionen, also Transformation herbeiführt. Im Konkreten weist der Dalai Lama darauf hin, dass die Veränderungen auf den jeweiligen, er spricht von Kontinenten, kulturbedingten Kontext abgestimmt sein sollten. Im Kontakt mit anderen Denktraditionen ergebe sich dabei die Möglichkeit neue Methoden und Formen zu entwickeln, die nichts an der eigenen Glaubensgrundlage verändern.<sup>494</sup> „Im Wesen bleibt man also beim eigenen Glauben, ohne dass man bindingslos die Identität verwässert oder verliert, gleichzeitig aber wird man bereichert.“<sup>495</sup> Es zeigt sich in der Position des Dalai Lama

---

493 Vgl. v. Brück 1999: S. 216.

494 Vgl. ebd. S. 217.

495 Ebd. S. 217.

eine offene Bereitschaft zu transformativen Prozessen unter der Voraussetzung, dass das Wesen, ein sogenannter Kern dessen was die eigene Tradition ausmacht, grundlegende Überzeugungen und Konzepte, erhalten bleiben. Diese Vorgabe begrenzt die Gefahr des Identitätsverlustes, der Dalai Lama spricht auch von Verwässerung der Identität, womit implizit eine Grenzziehung zu sogenannten Buddhismus-Light-Konzepten und entsprechenden Strömungen gezogen wird und darüber hinaus durch die Konzentration auf die wesentlichen Elemente eine Grenzziehung zu anderen Religionen erfolgt. Diesen Punkt spricht von Brück direkt an, indem er fragt, inwiefern der Dalai Lama eine religiöse Doppelbürgerschaft, also Buddhist und Christ zugleich zu sein, für sinnvoll hält. Die Antwort des Dalai Lama: „Ich glaube bis zu einem gewissen Grade oder auf einer bestimmten Ebene ist dies möglich. Wenn man aber tiefer in die Erfahrungen und Erläuterungen buddhistischer Meditation hineingeht, wie etwa die buddhistische Lehre von der Leere [...], das heißt Nicht-Selbst und Selbstlosigkeit, dann, so glaube ich, werden sich die Wege trennen.“<sup>496</sup> Das Anatman-Konzept in Bezug zu und als Konsequenz aus der Lehre der Leerheit aller Erscheinungen dient insofern auch als Differenzmerkmal gegenüber dem Christentum. Mit dem Anatman-Konzept verbindet sich eine Fragestellung in der Begegnung mit der analytischen Psychologie, die von Brück aufgreift. Er weist auf einen vermeintlichen Widerspruch hin, dass in mystisch und meditativen Traditionen das Ich aufgegeben bzw. überwunden werden solle im Gegensatz zur Psychologie, in der ein starkes Ich als Voraussetzung für eine starke Persönlichkeit gelte. Der Dalai Lama differenziert in diesem Punkt zwischen der Vorstellung eines unabhängigen Ich, die zu überwinden sei und „das von einzelnen Bewusstseinsimpulsen abhängige Ich“, das der Willenskraft und Selbstbestimmung für die Meditation dienlich ist. Insofern sei das Ich nicht völlig zu negieren.<sup>497</sup> „Es gibt also keinen Widerspruch zur Psychologie. Das Ich-Gefühl, das auf falscher Annahme beruht, muss überwunden werden. Aber das Ich-Gefühl, das auf der Wirklichkeit beruht, von dem die Willenskraft herkommt muss entwickelt werden.“<sup>498</sup> Hier zeigt sich in der Darstellung zum einen die Intention mit der Psychologie konform zu gehen und gerade Themen in Übereinstimmung mit der Anatman-Lehre entsprechend zu bearbeiten und darüber hinaus im psychologischen Begriffsspektrum zu argumentieren, also eine entsprechende Nähe in der Übersetzung bestimmter Gehalte zu schaffen.<sup>499</sup> Auf Nachfrage von Brücks zu neuen Methoden, die im neuen aktuellen Kontext im Kontakt zu anderen Denktraditionen zu erlernen seien betont der Dalai Lama einerseits das Geistesstraining und die Übungen zur Konzentration des Bewusstseins, das die

---

496 Ebd. S. 221.

497 Vgl. ebd. S. 218.

498 Ebd. S. 218.

buddhistischen Lehren offerieren können,<sup>500</sup> und somit an den bereits erwähnten scheinbar in Vergessenheit geratenen Wert der Innerlichkeit europäischer Geistesgeschichte anknüpfen<sup>501</sup> und andererseits betont er, die Ideale buddhistischen Mitgefühls in Anlehnung an die Praxis im Christentum innerhalb der modernen Gesellschaft „mitten im Leben“ umzusetzen. Er spricht dabei explizit die Vereinbarkeit von Beruf und religiöser Lebenseinstellung an.<sup>502</sup> Zumindest implizit zeigt sich hier eine Annäherung wenn nicht sogar die Aufforderung dem entgegenzukommen, was Reinhard als den Wert des Alltäglichen bzw. den Wert der Arbeit als europäisch geschichtsdynamisch gewachsenes für die meisten Menschen höchstes Gut der modernen Gesellschaft beschreibt. In der Auseinandersetzung mit den Herausforderungen gesellschaftlicher, technologischer und ökonomischer Entwicklungen unterstreicht der Dalai Lama den Nutzen und die Notwendigkeit des Vernunftgebrauchs und logischen Denkens, also auf Nachfrage durch von Brück, sich rationaler zu verhalten statt weniger rational,<sup>503</sup> womit die Tendenz zur Darstellung vernunftgemäßer Religiosität zum Ausdruck kommt. Als weitere Quelle für die Ansichten des Dalai Lama widmen wir uns einer Sammlung von Vorträgen, die der Dalai Lama in nordamerikanischen Städten hielt.<sup>504</sup> Die von J. Hopkins herausgegebene Vortragsammlung, aus dem Englischen und Tibetischen ins Deutsche von M. v. Brück übersetzt, umfasst den Themenkomplex der „Lehren des tibetischen Buddhismus für den Westen“, im Anschluss an die Vorträge fand jeweils ein Austausch mit dem Plenum statt, der ebenfalls abgedruckt wurde.<sup>505</sup> Grundsätzlich warnt der Dalai Lama davor, der westlichen Kultur zu entsagen und Östliches zu imitieren, Wesentliches müsse erkannt und in die neue Kultur eingebracht werden.<sup>506</sup> Dabei unterscheidet er das Wesen einer Religion von einer äußeren Ebene der Riten und Zeremonien wobei v.a. die äußeren Aspekte in einer anderen Umwelt einem Wandel unterliegen.<sup>507</sup> So konstatiert der Dalai Lama: „Allmählich könnte sich ein

---

499 Nicht nur am Rande sei erwähnt, dass für etliche Begriffe im Tibetischen keine klaren Äquivalente in der deutschen oder englischen Sprache existieren. Vgl. Hinweise M. v. Brücks zur Übersetzung J. Hopkins (Hg.) „Der XIV Dalai Lama „Logik der Liebe. Aus den Lehren des tibetischen Buddhismus für den Westen“, 2. Aufl., München 1989, S. 28. Es ist also gerade in dem Anhaltspunkt der transformativen Übersetzungsleistung nicht eindeutig festzustellen, ob es sich um intendierte Begriffsähnlichkeiten v.a. in der Nähe zur Psychologie handelt oder ob es schlichtweg sprachliche Notwendigkeiten sind, die eine solche Wandlung evozieren. Zur weiteren Problematisierung des Übersetzungsverhältnisses im begrifflichen Austausch durch v. Brück: „Wir haben uns an einige „Übersetzungen“ buddhistischer Vorstellungen und Begriffe gewöhnt, die oft viel eher als Projektion unserer eigenen Kontroversen auf die andere Religion gelten können, als daß sie den Geist des Buddhismus vorurteilsfrei wiedergeben können.“ Ebd. S. 25. Daraus ergibt sich die Frage, ob intendierte sprachliche Nähe zu gewissen Fachsprachen nicht wenigstens geduldete Projektionsebenen widerspiegeln, was zum einen die grundsätzliche fachinterne Komplexität thematisiert, zum anderen aber auch auf eine zumindest implizite Duldung einer solchen sprachlichen Nähe durch die „Herausgeberschaften“ im Allgemeineren, also über das Beispiel des Dalai Lama hinaus, im tibetischen Buddhismus in Deutschland hinweist.

500 Vgl. v. Brück 1999: S. 218.

501 An anderer Stelle unterstreicht er in der gesamtgesellschaftlichen Konstellation moderner Verhältnisse die Notwendigkeit „[...] eine gezieltere Erziehung und Formung der inneren geistigen Welt [...]“ in Ergänzung zur gesellschaftlichen Tendenz materieller Zielstrebigkeit zu entwickeln. Vgl. ebd. S. 235 f.

502 Vgl. ebd. S. 217.

503 Vgl. ebd. S. 236.

504 Vgl. Hopkins 1989: S. 27.

505 Hinweis zur Veröffentlichung o.g. vgl. Fußnote 499 dieser Arbeit.

506 Vgl. ebd. S. 27.

507 Vgl. ebd. S. 124 f.

Buddhismus formen, der sich mit der westlichen Kultur verbindet.“<sup>508</sup> Dies gelinge v.a. dann, wenn das Wesentliche der jeweils eigenen Umwelt eingepasst wird.<sup>509</sup> „Wenn sich unter veränderten Umständen das soziale System und die sozialen Denkgewohnheiten ändern, können gewisse Aspekte einer Kultur überflüssig werden. Sie sollten versuchen, diese Kultur mit dem Buddhismus zu verbinden.“<sup>510</sup> Auf die Frage nach dem Selbst und Nicht-Selbst also dem Anatman-Konzept gibt er folgenden Einblick, der sich mit den herausgearbeiteten Aspekten einer sogenannten kontemplativen Wissenschaft in der Diskussion zwischen Singer und Ricard annähernd deckt, diese aber etwas eingehender vertieft: „Um die Bedeutung des Nicht-Selbst zu erfassen, muß man sich ganz allgemein in der Methode der analytischen Meditation üben, d.h., eine reflektive Analyse leisten, die sich der Vernunftargumente bedient.“<sup>511</sup> Die bekannten Muster in der sprachlichen Darstellung zeigen sich auch hier, das analytische Moment, der Bezug auf vernunftgemäße Argumente und die reflektive Analyse als die Methode der analytischen Meditation zusammengefasst. Ebenso stechen die Selbstdarstellung in Affinität zu philosophischer Methodik: die Analyse, die sich Vernunftargumente bedient, psychologische Anleihen: die Ebene der Reflexion, und die wissenschaftskongruente Beschreibung: die Methode der analytischen Meditation hervor. Letzteres weist wie in Ricards Bezeichnung der kontemplativen Wissenschaft auf eine (sprachliche) Vermischung religiöser Praxis mit wissenschaftlicher Methodik und deren Deutungsschemata hin. Aufgrund der Analogie auftretender Muster und v.a. zentraler inhaltlicher Aspekte lässt sich für eine eingehendere Betrachtung auf die Erörterungen zu der sogenannten kontemplativen Wissenschaft bei Matthieu Ricard im Dialog mit Wolf Singer in Kapitel 6.1 verweisen. Die Unterschiede zwischen der Bezeichnung einer kontemplativen Wissenschaft und der Methode der analytischen Meditation sind v.a. sprachlicher Natur, so dass die kontemplative Wissenschaft zunächst als Wissenschaft erscheint jedoch eine Klärung über die Referenzrahmen ihre Verortung in der religiösen Selbstdarstellung bestimmt, man könnte also von eine Selbstdarstellung als wissenschaftliches Aussagesystem ausgehen, wohingegen die Methode der analytischen Meditation eher der Darstellung als wissenschaftskongruentes Aussagesystem entspräche. Beide Beschreibungen sind jedoch in der selben aktualisierungsstrategischen Tendenz zu verorten: Die grundlegenden Konzepte seien gemäß wissenschaftsähnlicher Methodik, einmal über die Betonung der empirischen Erfahrung (kontemplative Wissenschaft), ein anderes Mal über die Betonung analytischer vernunftgemäßer Argumentation und Reflexion, entsprechend beweisbar

---

508 Ebd. S. 125.

509 Vgl. ebd. S. 125.

510 Ebd. S. 125.

511 Ebd. S. 209.

und somit logisch konsistent zu den Wissenschaften, was wiederum der Darstellung als vernunftmäßige und rational orientierte Religion entspricht. Eine berechnete Frage wäre in diesem Zusammenhang, wie wir uns so sicher sein können, dass der Referenzrahmen, den wir bestimmen für die o.g. Beschreibungen sich so eindeutig dem religiösen System zuordnen lässt. Dazu gilt es sich zunächst in Erinnerung zu rufen, dass gemäß buddhistischer Lehre das Anatman-Konzept die Leere bzw. Leerheit aller Erscheinungen voraussetzt. Nichts existiert aus sich selbst heraus (das Fehlen inhärenter Existenz), die Erscheinungen be- und entstehen in gegenseitiger Abhängigkeit. Diesbezüglich äußert sich der Dalai Lama in einem der Vorträge folgendermaßen:

„Im Falle einer letztgültigen Wahrheit, der Leere, erscheint, wenn sie als Objekt für das Bewußtsein erscheint, nur eine bloße Leere, die nichts weiter als die Negation ihres Negationsobjekts, inhärente Existenz, ist. Kein positives Phänomen ist impliziert, das an diese Stelle treten würde. Deshalb ist eine letztgültige Wahrheit, die Leere, ein nicht-affirmatives Negativum. Das bedeutet, daß für ein Bewußtsein, das in aller Tiefe dieses nicht-affirmative Negativum erfährt, das Auffassungsobjekt nichts weiter als diese Ausschließung des Negationsobjektes, d.h. nichts weiter als dieses Fehlen inhärenter Existenz ist. Solange sich die Art und Weise der Auffassung nicht verschlechtert, erscheint nichts anders als diese Leere, die im Fehlen inhärenter Existenz besteht.“<sup>512</sup>

Im Rahmen einer an der Systemtheorie orientierten kommunikationstheoretischen Betrachtung lässt sich die Leere, die die Negation inhärenter Existenz ist, als Negation ihrer Negation (die inhärente Existenz) im Falle letztgültiger Wahrheit, die dem Bewusstsein erscheint, ein im Grunde nicht bestimmbares bzw. unbestimmbares Abwesendes (nicht im Sinne von jenseitig) beschreiben, also als unbestimmbare Transzendenz, die auch semiotisch umgedeutet in der Immanenz bestehen kann, wie wir mit Luhmann eben im Falle des Anatman-Konzeptes bemerkten. Religiöse Kommunikation zeichnet sich dahingehend aus, dass sie sich auf Transzendentes bezieht, was selbst nicht kommunizierbar ist, und dieses mit immanenten Mitteln bezeichnet. Im Sinne der Kontingenzbewältigung wird unbestimmbare Transzendenz in bestimmbare Immanenz transformiert. Das Bewusstsein erfährt o.g. „[...] nichts weiter als diese Ausschließung des Negationsobjektes, d.h. nichts weiter als dieses Fehlen inhärenter Existenz [...es] erscheint nichts anders als diese Leere, die im Fehlen inhärenter Existenz besteht.“ Das Fehlen inhärenter Existenz sei auffassbar, es erscheint dem Bewusstsein als immanente Erfahrungsdimension, die v.a. sozial vermittelt kommunizierbar ist in Bezug auf die als letztgültige Wahrheit unbestimmbare Leere. Die Leere ist nicht negierbar, da sie als Negation ihrer Negation gilt. Religiöse Kommunikation bezieht sich auf nicht negierbare Möglichkeiten von Kommunikation, auf sogenannte religiöse Gewissheiten. Der Referenzrahmen ob für eine kontemplative Wissenschaft oder eine Methode der analytischen Meditation ist dem entsprechend eine Zuordnung zu religiöser Kommunikation, da in beiden Fällen und v.a. in der sozial

---

512Ebd. S. 248.

vermittelten Beschreibung der Erfahrungen durch immanente Mittel ein Bezug zur Leere erreicht wird, die selbst eigentlich nicht kommunizierbar ist. Das „analytische“ bzw. „wissenschaftliche“ verweist auf das relationale Verhältnis von Ungewissheit und Gewissheit, Glauben und Wissen, usw. bzw. Transzendenz und Immanenz, die jeweilige Seite des Codes besteht bzw. erscheint nur in Differenz zur anderen Seite und somit ergeben sich durch die Möglichkeit des Wiedereintritt einer Unterscheidung in die Unterscheidung entsprechende sprachliche Regelungen einer analytischen Meditation oder kontemplativen Wissenschaft in den Selbstdarstellungen der Selbstbeschreibung des tibetischen Buddhismus. In Anschluss an Luhmann bestimmt sich der tibetische Buddhismus in der modernen Gesellschaft insofern aus dem rekursiven Netzwerk der Selbstbeobachtung im religiösen System selbst als religiös, also in der Form einer Beobachtung zweiter Ordnung. Die Erörterungen schränken sich somit auf den Kontext ausdifferenzierter moderner Gesellschaften ein. Eine Gültigkeit für andere Kontexte beispielsweise in Tibet lässt sich demnach nicht einfach daraus ableiten. Gleichzeitig zeigt sich hierin ein transformativer Akt insoweit, dass eine derartige Selbstbeobachtung nur in Auseinandersetzung mit der Dynamik einer (post)säkularen Umwelt bzw. im Rahmen einer „Dialektik der Säkularisierung“ erfolgt. Luhmann verbindet mit den o.g. Erörterungen zur Bestimmung dessen was religiös ist, was dem rekursiven Netzwerk der Selbstbeobachtung im religiösen System überlassen bleibt, die Auflösung des Themas der Säkularisierung in seiner klassischen Prägung.<sup>513</sup>

## **6.2.2 Positionen des spirituellen Leiters des Tibethauses: Dagyab Kyabgön Rinpoche zu Lehre und Praxis des tibetischen Buddhismus im Westen**

Im nächsten Schritt widmen wir uns einer im Jahr 2000 veröffentlichten Festschrift von Dagyab Kyabgön Rinpoche, dem spirituellen Leiter des Tibethaus in Frankfurt am Main, die er zum 60. Inthronisationsjubiläum des Dalai Lama verfasst hat. Da die Schrift zuallererst zu Ehren des Dalai Lama gedacht war, lassen sich hier v.a. Aspekte des Selbstverständnis von Dagyab Rinpoche auch in seinem Verhältnis zum Dalai Lama im Rahmen der Übersetzung aus dem Tibetischen nachvollziehen.<sup>514</sup> Dabei konzentrieren wir uns auf eine Passage, die die interne Verhältnissetzung von buddhistischer Lehre und den modernen Wissenschaften näher beschreibt:

---

<sup>513</sup>Vgl. Luhmann 2002: S. 309.

<sup>514</sup>Dagyab Kyabgön Rinpoche „Festschrift zum 60. Inthronisationsjubiläum des Dalai Lama“, 2000 in: Tibethaus Deutschland e.V. (Hg.) „Chökor-Ausgabe Nr. 39, August 2005“, Übersetzung Dabyab Kyabgön Rinpoche und E. Hessel, Frankfurt am Main 2005, PDF-Version → [www.tibethaus.com](http://www.tibethaus.com) letzter Zugriff am 02.01.2014.

„Die Buddha-Lehre ist prüfbar, ohne dass irgendwann Widersprüche auftauchen. Wenn man die beiden, nämlich die (Hinzufügung der Editoren: traditionellen buddhistischen) Schriften und die Wissenschaftlichen Erkenntnisse (Hinzufügung der Editoren: sowohl die westlichen als auch die tibetischen Wissenschaften, die klar, logisch und empirisch sind, und die drei Ebenen der Analyse, nämlich die offensichtliche, etwas verborgene, höchst verborgene) miteinander vergleicht, so ist die Wissenschaft wichtiger.“<sup>515</sup>

Dayab Rinpoche betont in der Relation von Schriften und Wissenschaft, die in der Hinzufügung der Editoren für die Veröffentlichung westliche und tibetische Wissenschaften umfasst, die Bedeutung der Wissenschaft, die in seinen Augen einen höheren Rang einnimmt als die Schriften an sich. Diese Aussage ist in erster Linie im Zusammenhang mit dem einleitenden Satz des Zitates, dass die Buddha-Lehre prüfbar ist, „ohne dass irgendwann Widersprüche auftauchen“ zu sehen. Die buddhistische Lehre ist im dargestellten Selbstverständnis gemäß dem Wissenschaftsspektrum des tibetischen Buddhismus widerspruchsfrei, also logisch konsistent. Es ist nicht ganz klar, auf welche Wissenschaften sich Dayab Rinpoche hier genau bezieht oder ob er diese Frage bewusst offen lässt, allerdings wird deutlich, dadurch dass im Vergleich die Wissenschaft wichtiger ist, die Schriften nur soweit gültig und zu verstehen sind, wie sie dem eigenen Maßstab wissenschaftlicher Prüfung standhalten. Die sogenannte Buddha-Lehre infolge dessen nach Dayab Rinpoche widerspruchsfrei und empirisch prüfbar. In der Hinzufügung der Editoren zeigt sich die bereits besprochene Qualifizierung der tibetischen Wissenschaften als „klar“, „logisch“ und „empirisch“.

„Die (Hinzufügung der Editoren: traditionellen) Texte, die den Erkenntnissen der Wissenschaft nicht entsprechen, dürfen nicht akzeptiert werden (Hinzufügung der Editoren: Beispiel: die These, dass die Welt flach sei). So hat Buddha es selber dargelegt. Du [der Dalai Lama] verkörperst diese Einstellung, indem Du einige Schriften, denen die Erkenntnisse der modernen Wissenschaften offensichtlich widersprechen, widerrufst.“<sup>516</sup>

In dieser Passage zeigt sich die Nähe bzw. die Tendenz zur Widerspruchsfreiheit gegenüber den modernen Wissenschaften expliziterweise und damit die im Selbstverständnis verankerte Intention die Lehren entsprechend zu aktualisieren. Daraus lässt sich nicht nur die Position der grundsätzlichen Vereinbarkeit mit den Wissenschaften, sondern die Bereitschaft die buddhistischen Lehren in Korrespondenz zur Entwicklung in den Wissenschaften zu aktualisieren. Hier wird sichtbar, dass die Hinzufügungen der Editoren nicht nur Hinweise und Ergänzungen sind, die in Bezug zur sprachlichen Übersetzung des Tibetischen stehen, sondern, dass Verdeutlichungen erfolgen, die in Form von Beispielen an den Leser gerichtet sind, also eine Übersetzung für den Leser in Form von Erläuterungen vorgenommen wird um etwas zu veranschaulichen: „Beispiel: die These, dass die Welt flach sei“. Das Moment der Aktualisierung und der Adaption erhält eine Vertiefung:

„Bedingt durch die veränderten Faktoren „Ort, Zeit und Umstände“ müssen die „Verbote und Gebote“ (Hinzufügungen der Editoren: Grundbewertungen) neu analysiert und zugeordnet werden. Du hast den

---

515 Ebd. S. 6.

516 Ebd. S. 7.

Weg dafür bereitet, dass man nicht wortwörtlich an altertümlichen Gedanken haftet. (Hinzufügung der Editoren: Gemeint ist nicht, dass die traditionelle Weltsicht nichts wert sei. Dazu dient ein Beispiel: In der tantrischen Weltsicht gibt es das Mandala, den Berg Meru im Zentrum. Im traditionellen Kontext erfüllt diese tantrische Sichtweise eine klare, sinnmachende Funktion. In der modernen Wissenschaft ist der Berg Meru nur einer von vielen Bergen im Westen Tibets).<sup>517</sup>

Konkret ist die Adaption der Verbote und Gebote, also lebenspraktischer religiöser Anleitungen, Normen, angesprochen und zwar im Bezug zum jeweiligen Kontext. Die Editoren übersetzen „Verbote und Gebote“ in „Grundbewertungen“, womit auch die Sprache eine Aktualisierung in dem Sinne erhält, dass, und das ist nun eine Vermutung von mir, eine Assoziation mit religiöser Lebenspraxis wie etwa im Christentum weniger stark erfolgt. Es könnte jedoch auch damit zu tun haben, dass Gebote und Verbote im tibetischen Buddhismus anders, also weniger dogmatisch verstanden werden, dem entsprechend nicht als normierend. Beides liegt im Bereich der Möglichkeiten und wahrscheinlich sind beide Begründungen miteinander verwoben. Eine Aktualisierung erfolgt in jedem Falle welche Intention auch immer dahintersteht, denn Verbote und Gebote sind keine derartigen Fremdbegriffe, dass sie im deutschen Sprachraum völlig unverständlich wären. Höchst interessant erscheint weiterhin die Ablehnung der Anhaftung an „altertümlichen Gedanken“. Mit dem Beispiel des Berg Meru in traditionell tantrischer Sichtweise und aus der Sicht einer außenstehenden beschreibenden Wissenschaftsperspektive zeigt sich die Intention der Adaption, also die Transformation im Rahmen der Einführung eines Perspektivwechsels zur Außenperspektive der Wissenschaft in den Bereich der religiösen Perspektive. Die eigene Wandlung und damit die Unterscheidung zu einer an altertümlichen Gedanken anhaftenden Lehre steht im Bezug zu der Unterscheidung der wissenschaftlichen Perspektive auf die Gehalte traditioneller Formen. Dabei wird die traditionelle Weltsicht nicht negiert, da sie in entsprechendem Kontext „Sinn macht“, sondern die eigenen Transformationsprozesse vor dem Hintergrund einer säkularen Umwelt (hier v.a. die modernen Wissenschaften) durch den Einbezug dieser, und somit ein Perspektivwechsel, in Form einer Beobachtung zweiter Ordnung begründet beschrieben. Dieser Perspektivwechsel und der Einbezug in die eigene Sichtweise konkretisiert sich folgendermaßen:

„Auf Deinen Wunsch hin finden regelmäßig Symposien zusammen mit Wissenschaftlern (Hinzufügung der Editoren: Philosophen, Mediziner, Naturwissenschaftler), Psychologen, Religionswissenschaftlern und Politologen statt. (Hinzufügung der Editoren: Auf des Dalai Lamas Anregung hin wurden z.B. auch mehrmals wissenschaftliche Untersuchungen über die physischen und psychischen Auswirkungen der Meditation durchgeführt.) Während dieser Treffen zeigst Du großes Interesse für die Aussagen der Teilnehmer über historische und moderne Erkenntnisse der Wissenschaften. Und auf deren Wunsch hin gibst Du sowohl Kommentare zu deren Ausführungen als auch eigene Darlegungen.“<sup>518</sup>

An dieser Stelle sei das Augenmerk zum einen auf die bereits bekannte Hinwendung v.a. zu den Naturwissenschaften, der Psychologie und der philosophischen Methodik gerichtet (Anmerkungen der Editoren), die v.a. für das rationale Moment stehen sowie

---

517Ebd. S. 7.

518Ebd. S. 8.

die Einbettung der Meditation in den Bereich naturwissenschaftlicher und psychologischer wissenschaftlicher Kontexte. Zum anderen wird der Dalai Lama als entsprechender Initiator und Förderer eines Austausches mit den modernen Geistes- und Naturwissenschaften beschrieben. Dieses Verhältnis, v.a. des Dalai Lama zu den Wissenschaften ist nicht als einseitiges dargestellt, demnach hegen die Wissenschaften den Wunsch nach einem Austausch und Kommentar des Dalai Lama. Diese Darstellungsweise lässt sich auch mit der Leitbildfunktion des Dalai Lama außerhalb des tibetischen Buddhismus in Zusammenhang bringen. Innerhalb der westlichen Welt genießt er eine enorme Popularität und Anerkennung. Insofern gilt er nicht nur als Beispiel des tibetischen Buddhismus in der Begegnung mit den Wissenschaften, sondern über ihn prägt sich das allgemeine Bild des Austausches zwischen dem Buddhismus v.a. in der westlichen Welt und den modernen Wissenschaften. Insgesamt möchte ich unterstreichen, dass das persönliche Selbstverständnis von Dargyab Rinpoche als spiritueller Leiter des Tibethaus Deutschland e.V.<sup>519</sup> in der veröffentlichten Festschrift verwoben ist mit Außendarstellungsmerkmalen. In der Beschreibung der tibetisch buddhistischen Lehre und der Rolle des Dalai Lama spielen wahrscheinlich verschiedene Faktoren eine Rolle. Zum einen war das Schreiben zunächst als Festschrift in Tibetisch an Tibeter und v.a. an den Dalai Lama gerichtet. Zum anderen ist die Veröffentlichung jedoch einem breiteren deutschsprachigen Publikum zugänglich. Dabei spielt sicher eine Rolle, dass Dargyab Rinpoche als Tibeter im Westen lehrt und lebt und biografisch in einem akademischen Umfeld zu verorten ist. Daraus lässt sich einerseits ein Ineinandergreifen verschiedener Ebenen der Beschreibung, des Selbstverständnisses und der Darstellung konstatieren. Andererseits lässt sich dieses Geflecht auch der ermittelten Muster und Sichtweisen als Ganzes in unsere Beobachtungen einbringen, da die Perspektive auf Dargyab Rinpoche in seiner Funktion als spiritueller Leiter und aufgrund seiner biografischen Merkmale für unseren Kontext stellvertretenden Charakter hat. 2010 erschien in der Edition Tibethaus eine Aufsatzsammlung von Dargyab Rinpoche in der er sich explizit zum tibetischen Buddhismus im Westen äußert: „Tibetischer Buddhismus im Westen“. Diese sehr umfangreiche und pointierte Beschäftigung mit den Herausforderungen und Bedingungen eines westlich tibetischen Buddhismus offenbart uns einen Einblick in die aus dem Selbstverständnis Dargyab Rinpoches heraus verstandenen notwendigen und intendierten Veränderungen für den westlichen Kontext sowie die Begründung für

---

<sup>519</sup> Welches 2005 aus der buddhistischen Gemeinschaft Chödzong hervorgegangen ist, deren spiritueller Leiter Dargyab Rinpoche bis dato war. Er floh 1959 gemeinsam mit dem Dalai Lama nach Indien und leitete dort das Tibet House New Delhi. Seit 1984 ist er auch im Westen als buddhistischer Lehrer tätig. Vgl. hierzu im Vorwort von A. Ansmann in: Dargyab Kyabgön Rinpoche „Tibetischer Buddhismus im Westen“, Frankfurt am Main 2010, S. 8 ff.

bestimmte Anpassungsstrategien bzw. Mechanismen.<sup>520</sup> Im Rahmen der Untersuchung beschränken wir uns auf wenige aussagekräftige Momente seiner Ausführungen. A. Ansmann beschreibt in dem Vorwort zu der Veröffentlichung *Dagyab Rinpoches* grundsätzliche Haltung zu einer westlichen Form des tibetischen Buddhismus. Dabei erläutert Ansmann, dass *Dagyab Rinpoche* in der Übertragung des Buddhismus in eine fremde Kultur betont, dass es wichtig sei, „[...] zwischen jenen Aspekten der Tradition zu unterscheiden, die vor allem durch soziokulturelle Prägungen begründet sind und jenen Aspekten, die den Kern oder die Essenz der buddhistischen Lehre ausmachen [...]“.<sup>521</sup> Es geht ihm demnach darum, gewisse Bestandteile der Überlieferung kulturell bedingt auf das neue Umfeld abzustimmen, was er als einen Prozess beschreibt, der über mehrere Generationen aus vielen Impulsen eine neue westliche Form des Buddhismus gestalten soll.<sup>522</sup> Zunächst werfen wir einen Blick auf vermeintlich triviale aber nicht unrelevante Rahmenbedingungen buddhistischer Praxis im Westen. *Dagyab Rinpoche* beschreibt, dass die meisten Menschen aus Zeitgründen kaum in der Lage sind etwa Unterweisungen an Originaltexten und anhand eigener Vermerke ausführlich nachzubereiten.<sup>523</sup> An einer anderen Stelle begründet er, weshalb er die Essenz „ohne jegliche Ausgestaltung“ der buddhistischen Grundlagen im Unterschied zur tibetischen Tradition darlegt. „Natürlich ist es möglich, buddhistische Inhalte auch so zu transportieren, obwohl es in der tibetischen Tradition nicht die Regel ist. Ich weiß schon, dass viele Westler es besonders lieben, sich auf die Essenz zu stürzen und sich nicht lange mit den vermeintlichen kulturellen, rituellen, traditionellen Äußerlichkeiten aufzuhalten.“<sup>524</sup> Die Gründe für eine solche Haltung liegen seiner Meinung nach „[...] im Stolz auf die eigenen intellektuellen Fähigkeiten [der Westler] und in einer großen Angst vor religiöser Manipulation.“<sup>525</sup> Trotzdem plädiert *Dagyab Rinpoche* für eine Ausgewogenheit von formalen Bestandteilen und der Suche nach Essenz und fügt dem ergänzend hinzu, dass die Meditation eine formale Praxis nicht ersetzen könne.<sup>526</sup> Für die Betonung der Essenz in der buddhistischen Lehre als adaptives Muster existieren verschiedene Begründungen. Dies kann einerseits der Freilegung von den auch von *Dagyab Rinpoche* erwähnten soziokulturellen Prägungen, wie ebenfalls beim *Dalai Lama* gesehen, eines anders kulturellen Kontextes dienen, womit die Grundlagen unabhängig von kulturell bedingten Bräuchen, Zeremonien etc. erfasst und in einen neuen Kontext eingebunden werden können. Andererseits kann so ein gemeinsames Element zwischen

---

<sup>520</sup>Die meisten der Aufsätze, die über eine zeitlichen Spanne von über 30 Jahren geschrieben wurden, entstanden während seiner Zeit als spiritueller Leiter der buddhistischen Gemeinschaft *Chözdong*. Vgl. ebd. S. 8 f.

<sup>521</sup>Ebd. S. 7 f.

<sup>522</sup>Vgl. ebd. S. 8.

<sup>523</sup>Vgl. ebd. S. 36.

<sup>524</sup>Ebd. S. 42 f.

<sup>525</sup>Ebd. S. 43.

<sup>526</sup>Vgl. ebd. S. 43.

verschiedenen Schulen und Traditionen betont werden, wie in dem bereits besprochenen Glaubensbekenntnis der DBU von 2004. Darüber hinaus lässt sich so aber auch eine Abgrenzung zu anderen Strömungen herstellen, indem die Essenz oftmals auch das als authentisch Bezeichnete enthält im Gegensatz zu Entwicklungen und Bewegungen wie etwa in der Wellness-Branche. In dem o.g. Fall schildert Dazyab Rinpoche zusätzlich das Bedürfnis vieler Westler sich auf die essentiellen Punkte vor dem Hintergrund, dass einerseits die Menschen im Westen aufgrund einer bestimmten Disposition (dem Stolzsein auf) zu dem was es heißt intellektuell zu sein und andererseits vermutlich auch aus dem geschichtsdynamischen Verhältnis von Religion, Ideologie, Kultur- und Religionskritik im europäischen Kontext heraus fokussieren. Dem lässt sich mit Verweis auf wesentliche Aspekte der Studie von Hahlbohm-Helmus, in Kapitel 4 beschrieben, aus den Ausführungen Dazyab Rinpoches ein weiterer dritter Punkt hinzufügen, der eine pragmatische Sichtweise verdeutlicht, die Zeitknappheit vieler Menschen, für die die buddhistische Lebenspraxis auch ein Teil ihrer Freizeitbeschäftigung ist. Interessant ist dabei, dass es nicht nur verschiedene Momente der Begründung für eine Konzentration auf eine sogenannte Essenz gibt, sondern auch, dass es u.a. ein Bedürfnis vieler Westler ist, sich darauf zu beziehen, soweit, dass Dazyab Rinpoche selbst darauf hinweist, dass es nicht ausreicht sich nur damit zu beschäftigen.<sup>527</sup> Dieses Beispiel veranschaulicht, dass die verschiedenen Adaptions- bzw. Akkulturationsweisen auf jeden Fall in Bezug zum Kontext geschehen. Das bedeutet aber nicht, dass die Begründungsebenen sowohl aus dem Selbstverständnis der Innenperspektive als auch in der Außenbetrachtung sich als einheitlich oder monokausal oder eindeutig intendiert bzw. nicht intendiert darstellen lassen. Vermutlicherweise handelt es sich um ein Geflecht verschiedenster Konstellationen von Begründungen und Wirkungsverhältnissen in den Transformationsprozessen, das sich bis auf die personale Ebene einzelner Entscheidungsträger durchzieht. Damit zeigt sich, dass die bisher gängigen Muster einer Analyse der Transformationsprozesse als eine hinleitende Grundlage zu verstehen sind, die einer jeweils der (Forschungs-)Situation angepassten Erweiterung erfassender Methodik und interpretierender Instrumente im Rahmen tiefer gehender Analysen bedürfen. Darüber hinaus ist zu erkennen, dass es nicht ausreicht einen reinen außengeleiteten Blick auf buddhistische Strömungen zu werfen, infolgedessen das abzugreifen, was an religiöser Kommunikation stattfindet, das dann einer Analyse auf sozialer Wirkungsebene auszusetzen um entsprechende Muster zu erkennen und es dabei zu belassen. Am Beispiel Dazyab Rinpoches zeigt sich, dass auf der Ebene der Binnenperspektive selbst schon bestimmte Wandlungsvorgänge reflektiert sind und in

---

<sup>527</sup>In einer o.g. Anmerkung konnten wir mit V. Zotz nachvollziehen, dass die Frage nach der Essenz eine hauptsächlich westlich geprägte ist. Vgl. Fußnote 393 in dieser Arbeit.

den internen Diskurs, auch über die Lehre mithineinspielen. Durch einen sogenannten emischen Zugang eröffnen sich zusätzliche Perspektiven, die das o.g. Geflecht transformativer Prozesse detaillierter erfassen und verstehen lassen. Zum Muster der Übersetzungen wie etwa Analogien, die die buddhistische Lehre im neuen Kontext verständlicher machen und so die neuen Grundlagen und eine entsprechende Weltdeutung vermitteln äußert sich Dargyab Rinpoche impliziterweise wie folgt: „Was darüber hinaus für die Westler den Zugang [er bezieht sich auf Fragen zum Karma] erschwert, ist die Tatsache, dass in den zweieinhalbtausend Jahren der Überlieferung die Erklärungen aus pädagogischen Gründen immer an das Weltbild der Zuhörer angepasst wurden. Dieses Weltbild hat sich natürlich inzwischen, vor allem durch den Einfluss der Naturwissenschaften, sehr geändert.“<sup>528</sup> Die überlieferten Erläuterungen, Beispiele und Hilfskonstruktionen sind seiner Meinung nach etwas umständlich und schwer zu verstehen, infolgedessen konstatiert er, dass die selben Inhalte auch in einer zeitgemäßen Sprache „mit ausdrücklicher Billigung von Shakyamuni Buddha“ beschrieben werden können. „Mir geht es darum zu versuchen, die grundlegenden Aussagen für die westlichen Zuhörer möglichst plausibel zu machen. Sie können dann damit weiterarbeiten, indem sie versuchen, die verschiedenen Betrachtungsweisen (konventionell/absolut, traditionell/westlich adaptiert) miteinander zu verbinden.“<sup>529</sup> Der Übersetzungsprozess ist demnach nicht bindend zu verstehen, sondern erlaubt den Rezipienten sowohl einen eigen geleiteten Nachvollzug des Übersetzungsaktes als auch verschiedene Zwischenstufen innerhalb der Betrachtungsweisen konventionell/absolut und traditionell/westlich adaptiert individuell auszuloten. Als Beispiel dient folgendes Zitat zu den Gesetzmäßigkeiten der Wirkungsweise von Handlungen also zur Thematik des Karma: „Alle (karmisch relevanten) Handlungen, die wir begehen, hinterlassen Spuren in unserem Bewusstsein, und zwar nicht nur im großen Alltagsbewusstsein, in dem das Ich unumschränkt herrscht und wir ständig den Einflüssen von Ignoranz, Anhaftung und Abneigung unterliegen, sondern auch in der feinsten Bewusstseinschicht.“<sup>530</sup> Sprachlich würden wir von den bisherigen Mustern eine Nähe zur Psychologie feststellen, was nicht falsch ist, an anderer Stelle spricht er auch vom „unerträglichen Leidensdruck“, der dazu führt, dass der Gedanke entsteht etwas im Leben zu ändern.<sup>531</sup> Allerdings begründet Dargyab Rinpoche diese Maßnahme mit dem Muster der kontextbedingten Übersetzung, wodurch eine eindeutige Zuordnung schwer fällt. Somit lässt sich festhalten, dass sprachliche Nähe zu einem bestimmten Wissenschaftsbereich Hand in Hand gehen können mit der Intention der Verständlichmachung und nicht ausschließlich eine

---

528 Ebd. S. 47.

529 Ebd. S. 48.

530 Ebd. S. 49.

531 Vgl. ebd. S. 58 f.

Selbstdarstellungsstrategie als psychologisch begrifflich qualifiziert aufzeigt, um beispielsweise Interesse, Attraktivität oder Akzeptanz zu gerieren. Welches Muster nun zutrifft oder wie die Verhältnisse gleichzeitig auftretender bzw. mehrdimensionaler Muster zueinander zu bestimmen sind lässt sich dem entsprechend nur aus der jeweiligen Situation bestimmen. Folglich betrachten wir ein Beispiel Dargyab Rinpoches, das eher eindeutig ist und in einer Analogie zur technologiebestimmten Arbeitswelt die Auswirkungen der Ich-Anhaftung auf das Erleben geistiger Zustände einem breiten Publikum zugänglich macht:

„Die Eigenschaften des Geistes, also Klarheit, Unbegrenztheit und Fähigkeit des Erfassens, gelten natürlich für alle Schichten. Nur hindert uns irgendetwas daran, sie in ihrer umfassenden Fülle zu erleben, solange wir an der Oberfläche bleiben. Aber was? Diejenigen Gedankenaktivitäten, die sich ringförmig um unser geliebtes Ego herum ausbreiten, erzeugen eine Art Dämmerzustand. In der Datenverarbeitung würde man diesen Mechanismus vielleicht eine „Endlosschleife“ nennen.“<sup>532</sup>

Die Sprache spielt v.a. auch in der Etablierung angepasster Zeremonien wie die Bestattungszereemonie eine wesentliche Rolle. So weist Dargyab Rinpoche darauf hin, dass in einer Ansprache zwar buddhistische Vorstellungen von Karma und Reinkarnation enthalten sein können, allerdings sehr zurückhaltend und „unter Vermeidung von tibetischer oder Sanskrit-Fachterminologie.“ Begründet sei dies dadurch, dass meistens sowohl Buddhisten und nicht-buddhistische Angehörige und Freunde bei einer solchen Zeremonie zugegen wären und somit zwar deutliche buddhistische Anklänge vorhanden sein sollten, insgesamt die Form der Zeremonie aber relativ neutral zu gestalten sei.<sup>533</sup> Insofern könnte man von einer Reduktion auf sprachlicher und zereemonieller Ebene als Anpassung sprechen vor dem Hintergrund, dass über die Grenzen der eigenen Tradition bzw. Religion hinweg eine möglichst breite Akzeptanz der Zeremonie geschaffen werden soll. Dargyab Rinpoche gibt allerdings auch den Hinweis, dass für eine Feier im engeren buddhistischen Sinne durchaus Rezitationen verschiedener buddhistischer Traditionen in Frage kämen. Aufgrund gesetzlicher Bestimmungen sind große Einäscherungsrituale nicht durchführbar, womit eine weitere Wandlungsebene zum Vorschein tritt, nämlich diejenigen Veränderungen, die aus einem juristischen Kontext und damit einem offiziellen gesamtgesellschaftlich bindenden Normenkatalog entspringen. In einem solchen Fall besteht quasi ein Zwang zur Transformation. Den größten Unterschied zwischen dem westlichen Denken und dem tibetisch buddhistischen erkennt Dargyab Rinpoche in dem unterschiedlichen Realitätsbegriff. Damit einher geht für ihn die bereits bekannte Problematik der Übertragung eines „im üblichen Sinne“ verstandenen Religionsbegriffes. „Darauf hinzuweisen scheint mir an dieser Stelle besonders wichtig. Gerade wenn es um unseren Realitätsbegriff geht, sollten wir vielleicht zunächst vermeiden, mit dem Wort „Religion“ zu operieren, damit wir nicht irrtümlicherweise davon

---

532 Ebd. S. 64 f.

533 Vgl. ebd. S. 187.

ausgehen, dass es um „Glauben“ statt um „Wissen“ geht.“<sup>534</sup> Dies begründet er insoweit, dass eine festgefügte Realität, die als substantielle Einheit in Raum und Zeit existiert nicht der Auffassung seiner Tradition entspricht. „Jede Erscheinung, jeder beliebige Gegenstand, der uns vor Augen kommt, besteht seiner Natur nach lediglich als ein momentanes, vorübergehendes Zusammenspiel von physischen und nicht-physischen Faktoren, zusammengefasst als „Ursachen und Bedingungen“ [...]“. Alle Erscheinungen entstehen demnach in gegenseitiger Abhängigkeit, nichts besteht aus sich selbst heraus. Das bedeutet, so Rinpoche, nicht, dass die Erscheinungen gar nicht existieren, sondern, „[...] anders als wir dachten – nämlich infolge ihrer Bedingtheit, leer von Existenz. Eben das ist die berühmte Leerheit [...] einer der Hauptpunkte des Buddhismus.“<sup>535</sup> Diese Darlegung haben wir in ähnlicher Form bereits ausführlich ein- und zugeordnet. Daher beschränken wir uns auf die Besonderheiten der Betrachtung Dagyab Rinpoches. Zum einen markiert er als übergeordneten Begriff der Differenz zwischen dem sogenannten westlichen Denken und dem tibetisch buddhistischen den unterschiedlichen Realitätsbegriff, zum anderen bringt er diesen aber in den Zusammenhang einer Differenz, den Buddhismus nicht im üblichen Sinne als Religion zu begreifen. Und zum dritten erfolgt die Beschreibung des (tibetisch) buddhistischen Realitätsbegriffes anhand wissenschaftlicher Sprachzuordnungen. Die Differenz zum im üblichen Sprachgebrauch verstandenen Religionsbegriff und die Untermauerung, dass es um Wissen statt um Glauben geht ist uns soweit nicht neu. Der direkte Bezug zum Realitätsbegriff jedoch schon. Auf der einen Seite beschreibt Dagyab Rinpoche anhand des Wirklichkeitsbegriffes den Gegensatz (tibetisch) buddhistischer Tradition zum Westens, auf der anderen Seite bemüht er diesen Gegensatz aber nicht als irrationales Momentum seiner Tradition zu verstehen, sondern er bettet ihn ein in das Selbstverständnis und die Darstellung einer am Wissen orientierten nicht glaubensförmigen Tradition. Somit ergibt sich die Figur der Einordnung als wirklichkeitsdeutungsalternative Tradition, die am wissenschaftlichen Weltbild orientiert eine Alternative sowohl zu den „im üblichen Sinne als Religion verstandenen Phänomenen“ als auch zu anderen Weltdeutungsoptionen im westlichen Kontext und damit eine Zuordnung zum religiösen Feld bzw. System jedoch in der Bestimmung / Beobachtung als andere Religionsform erlaubt. In diesem Sinne lässt sich verstehen, dass er davon spricht das Operieren mit dem Wort Religion auf die eigene Tradition bezogen zunächst vermeiden zu wollen. Des weiteren betont er, dass die Erscheinungen „lediglich anders als wir dachten“ existieren. Dies unterstreicht die Vermutung, dass eine alternative Wirklichkeitsdeutung gemeint ist. Vor diesem Hintergrund schließt Dagyab Rinpoche die Auswirkungen eines solchen

---

534 Ebd. S. 138.

535 Ebd. S. 139.

Realitätsbegriffes in Bezug zur Leerheit auf personaler Ebene an, also das Anatman-Konzept, wobei er sich auf die Egofixierung durch die falsche Annahme einer unabhängigen Eigenexistenz des sogenannten Ich konzentriert.<sup>536</sup> „Wenn sie wegfällt [die übertriebene Egofixierung], geht es uns besser, und wir können mehr erreichen. Die Einsicht in die Leerheit wird deshalb als die schärfste Waffe gegen die grundlegende Unwissenheit und gegen alle Hindernisse betrachtet. [...] Sie hebt die künstliche Trennung zwischen dem „Ich“ und dem „Rest der Welt“ auf und beendet dadurch unsere Isolierung.“<sup>537</sup> In diesem Sinne vertieft sich der Anhaltspunkt der Betrachtung des Buddhismus als wahrgenommene alternative Kulturkritik, die nicht der westlichen Denktradition entsprang und gleichzeitig sich nicht (und nicht) als Antithese zu den Wissenschaften verstanden wissen möchte (werden soll).<sup>538</sup> Es gilt in dieser Betrachtung der Ausführungen Dagyab Rinpoches darauf hinzuweisen, dass, wie v. Brück darauf hindeutet, immer auch die Projektion des Westens in Bezug auf Tibet und den Buddhismus eine Rolle spielt. Vorstellbar ist aber, dass solche Projektionen insoweit Eingang in die Vermittlung und Selbstdarstellungen eines westlichen Buddhismus gefunden haben, wie der Adaptionprozess auch darin bestehen kann, diesen historisch gewachsenen Projektionen mehr unbewusst als intendiert in gewissem Maße entgegen zu kommen, da sie Teil eines herangetragenem „Attraktivitätsspektrums“ in Bezug auf den Buddhismus geworden sind. Die Ausführungen Dagyab Rinpoches erhalten in der Beschäftigung mit dem tantrischen Realitätsbegriff diesbezüglich eine Vertiefung und erhellen das diesbezügliche Selbstverständnis: „Wenn wir diese Frage [nach dem tantrischen Realitätsbegriff] nicht stellen oder keine Antwort darauf finden, wird sich unsere Annäherung lediglich auf Glauben und Frömmigkeit stützen, was den Westlern besonders schwerfällt.“<sup>539</sup> Die konventionelle Realität sei durch Räumlichkeit, Zeitlichkeit und die Beziehung des Ich zu allen Erscheinungen geprägt und in diesem Sinne eine Realität von der angenommen wird, sie existiere unabhängig von den Menschen.<sup>540</sup> „Diese unsere konventionelle Realität soll jedoch angeblich nur der winzige Ausschnitt einer Gesamtheit sein, den wir zufällig gerade jetzt erfassen können [...]“<sup>541</sup> Eine Erschließung dieser Gesamtheit im Bewusstsein erfolgt durch die Benutzung einer „benachbarten Alternativrealität“, der tantrischen Realität, die zwar auch wieder nur ein Ausschnitt sei, jedoch dem entsprechend besser ausgestattet.<sup>542</sup> So gesehen zeigen sich Dagyab Rinpoches Ausführungen, die wir vorher besprochen aus seinem Selbstverständnis heraus auch in einem anderen Licht. Die Beschäftigung im Tantra

---

536 Vgl. 137 ff.

537 Ebd. S. 142.

538 Vgl. die Betrachtungen in Bezug zu V. Zotz Kapitel 4.3 dieser Arbeit.

539 Ebd. S. 161.

540 Vgl. ebd. S. 161.

541 Ebd. S. 161.

542 Vgl. ebd. S. 161.

erfordert eine Auseinandersetzung mit dem tantrischen Realitätsbegriff und das setzt wiederum ein adäquates Verständnis des buddhistischen Realitätsbegriffes mit all seinen Bezügen und Konsequenzen voraus, der eindeutig anders beschaffen ist als der im Westen geprägte. Wodurch gerade sogenannte Westler in erheblichem Maße ihnen selbstverständliche Konzepte auch und v.a. von Realität hinterfragen und teils sich davon lösen müssen. Dargyab Rinpoche kritisiert die überall zugänglichen Einweihungen, die seiner Meinung nach unglücklicherweise mit einem tantrischen Label versehen werden. In diesem Zusammenhang spricht er davon, dass dort ein Schaden im Umgang mit den Praktizierenden entstehen kann, da im Tantra im Grunde ein Abschied von der konventionellen Realität vorgenommen werde, was entsprechend vorbereitet und begleitet werden müsse und eine stabile Disposition des Übenden einfordert. Dargyab Rinpoche meint vor allem diejenigen Angebote, die im sogenannten westlichen spirituellen Supermarkt zugänglich seien.<sup>543</sup> Auch in der Vertiefung im Bezug zum Tantra ergeben sich mehrere Dimensionen, die ineinandergreifen. Auf der einen Seite wird die innenperspektivische Motivation deutlich, die v.a. das sehr wahrscheinlich psychische Wohlergehen der eigenen Anhänger im Auge hat und dem entsprechend eine sorgsame Begleitung und Hinführung an das tantrische System empfiehlt, womit verbunden ist, dass die Grundlagen tiefgreifend vorbereitet und für westliche Rezipienten verständlich sein müssen. Auf der anderen Seite ergibt sich in genau diesem Punkt die Dynamik der Abgrenzung zu anderen Religionsformaten und Strömungen, die vom Namen her ähnliche Angebote auf dem „Markt der Religionen“ unterbreiten. Die Identität wird durch die Stärkung des eigenen Profils u.a. in der Bezugnahme und Darlegung essentieller, elementarer Grundlagen sowie in dem Eingebundensein an traditionelle Institutionen gewahrt und kommuniziert. Beide Perspektiven stehen nicht im Gegensatz zueinander, sondern hängen teilweise zusammen, wie auch das gezeigte Selbstverständnis verschiedene Motivationen und Dispositionen miteinander verknüpft, und erleichtern je nach Betrachtungsebene den Nachvollzug der verschiedenen Adaptionsweisen.

### **6.3 Das Tibethaus Deutschland e.V.**

In diesem Kapitel erfolgt eine hermeneutische Hinführung bzw. Annäherung an das Umfeld und die Betrachtung wesentlicher inhaltlicher und struktureller Aspekte des Tibethaus Deutschland e.V. im Vorfeld späterer Erhebung und Erfassung binnenperspektivischer Zugänge von Experten aus dem religiösen Feld.

---

<sup>543</sup>Vgl. ebd. S. 173.

### 6.3.1 Informationen zum Tibethaus

Das Tibethaus Deutschland existiert seit 2005 in Frankfurt am Main. Das Institut entwickelte sich aus der buddhistischen Gemeinschaft Chözdong e.V., die in Franken ansässig war und in ihrem über 20 jährigen Bestehen unter der Leitung des jetzigen spirituellen Leiters des Tibethauses Loden Sherab Dagyab Kyabgön Rinpoche stand. Schirmherr des Tibethauses ist seit seiner Gründung der Dalai Lama. Neben dem Tibethaus in New York trägt es den Namen „Tibethaus“ als offizielles Siegel des Mutterhauses in Neu Delhi. Dagyab Rinpoche leitete vor seiner Tätigkeit als Tibetologe an der Universität Bonn wo er bis 2004 am zentralasiatischen Institut arbeitete von 1964 bis 1966 das Tibethaus in Neu Delhi. Mitte der 1980er Jahre begann er auch für Europäer als spiritueller Leiter tätig zu werden. Als Schutzherr (Kyabgön) der Region Dagyab und somit ranghoher Geistlicher Tibets steht er in enger Verbindung mit dem Dalai Lama. 1959 flohen beide gemeinsam nach Indien.<sup>544</sup> Das Tibethaus versteht sich als überregional und international tätiges tibetisches Kulturinstitut, das in fünf Bereichen Veranstaltungen und Informationen anbietet: Buddhismus, Gesellschaft, traditionelle und moderne Kunst & Kultur, Heilkunde und Wissenschaft.<sup>545</sup> Darüber hinaus beschreibt das Tibethaus sich als Begegnungs- und Studienzentrum, an dem die alte und moderne Kultur Tibets erfahren werden kann. Das Tibethaus finanziert sich über Mitgliedsbeiträge, Spenden und Kursbeiträge. Es ist sowohl für Buddhisten als auch für Nicht-Buddhisten geöffnet.<sup>546</sup> „Das Institut sieht eine wesentliche Aufgabe darin, eine Brücke zwischen Tibet und dem Westen zu schlagen, aber auch zwischen dem Westen und Tibet.“<sup>547</sup> Insofern steht für das Tibethaus nicht nur der Austausch zwischen westlicher und tibetisch (buddhistischer) Kultur mit im Vordergrund seiner Aktivitäten, sondern auch einen Beitrag zur Vermittlung dieser beiden Sphären zu leisten. Das Angebot des Instituts umfasst über 300 Seminare, Workshops und Vorträge im Jahr in den o.g. fünf Bereichen. Darüber hinaus verfügt das Tibethaus über einen Verlag, der ein Spektrum von allgemeinen Büchern zum Mahayana-Buddhismus über buddhistische Kommentare bis hin zu Übersetzungen buddhistisch-tantrischer Originaltexte aus dem Kanon der Klosteruniversitäten anbietet. Bisher wurden über 60 Bücher und Schriften verlegt.<sup>548</sup> Als Kernaktivitäten beschreibt das Tibethaus die mehrjährigen Studienprogramme, den Ausbildungskurs zum Sterbebegleiter, die tibetische Sonntagsschule sowie interreligiöse Dialogveranstaltungen und die Betreuung von Schulklassen, die das Institut besuchen.<sup>549</sup>

544 Vgl. Tibethaus Deutschland e.V. (Hg.) „Chökor Tibethaus Journal“, Ausgabe 55\_07\_2013, Frankfurt am Main 2013, S. 6. Sowie [www.tibethaus.com](http://www.tibethaus.com) letzter Zugriff am 02.01.2014.

545 Vgl. [www.tibethaus.com](http://www.tibethaus.com) letzter Zugriff am 02.01.2014.

546 Vgl. Tibethaus Deutschland 2013: S. 6.

547 Ebd. S. 6.

548 Vgl. ebd. S. 7.

549 Vgl. Tibethaus Deutschland e.V. „programm juli bis dezember 2013“, Frankfurt am Main 2013 a), PDF-Version → [www.tibethaus.com](http://www.tibethaus.com) letzter Zugriff am 02.01.2014, S. 3.

Im Beirat des Tibethauses sind u.a. Karl-Heinz Brodbeck, Michael von Brück, Adelheid Hermann-Pfandt und Doboorn Rinpoche vertreten.<sup>550</sup>

### **6.3.2 Zwischen Kontext und Tradition: Authentizität und Wandel als Herausforderung für Lehre und Praxis in der Selbstdarstellung**

In der Rubrik „Über uns“ auf [www.tibethaus.com](http://www.tibethaus.com) gestaltet sich die Information zur Schirmherrschaft des Dalai Lama folgendermaßen: „Seine Heiligkeit der XIV. Dalai Lama ist Schirmherr des Tibethauses. In Einklang mit seinen Wünschen zu handeln ist eine wichtige Maxime der Tibethaus-Aktivitäten.“<sup>551</sup> Damit steht das Tibethaus in seiner programmatischen Ausrichtung in enger Verbindung zu den Ansichten des Dalai Lama bezüglich der Etablierung eines westlichen (tibetischen) Buddhismus, welche wir vorangehend ausführlicher erörterten. Dies ist in einem Zusammenhang mit dem Dalai Lama nahe stehenden spirituellen Leiter des Tibethauses Dayab Rinpoche und dessen Position zu der Thematik zu begreifen. Seine Position ist entsprechend pointiert beschrieben:

„Obwohl Dayab Rinpoche Wert auf eine möglichst kulturneutrale Darlegung der buddhistischen Lehre im Westen legt, ist sein Hauptanliegen doch die Erhaltung der authentischen tibetischen Tradition. Er strebt daher nicht nach großen Schülerzahlen, sondern nach Qualität im Verständnis der Lehre und in ihrer Umsetzung im Alltag oder bei der formalen Praxis. Oft erklärt er, dass man nicht Buddhist sein müsse, um von den buddhistischen Erklärungen und Methoden zu profitieren. Aber diejenigen, die sich für den Dharma entschieden haben, sollten ihn sich tiefer zu Eigen machen und zu authentischen Erfahrungen gelangen.“<sup>552</sup>

Daraus ist ersichtlich, dass das Tibethaus versucht eine Balance einer am Kontext der modernen westlichen Gesellschaft orientierten Darlegung der Lehre und der Bewahrung authentisch tibetischer Tradition herzustellen. Was gleichzeitig als Qualitätsmerkmal für die Umsetzung der Lehre und formaler Praxis gilt. Unter der Leitung von Dayab Rinpoche wurden in den letzten 25 Jahren v.a. auch westliche Lehrer und Übersetzer ausgebildet.<sup>553</sup> Indem sowohl tibetische Lehrer wie Lodrö Rinpoche, Ringo Tulku oder Dolpo Tulku als auch langjährige westliche Schüler, die zu Tutoren ernannt und mit der Vermittlung grundlegender Themen betraut wurden, in die Lehrprozesse involviert sind, versucht das Tibethaus dem eigenen Anspruch, sowohl die authentische Tradition und Erfahrung zu bewahren als auch der kontextbedingten Lebenswirklichkeit gerecht zu werden, auf der Ebene der Vermittlung gerecht zu werden. Besonders westliche Lehrer werden miteingebunden, weil sie, so die Verlautbarung: „[...] die Tradition von innen kennen, aber auch mit der westlichen Sicht vertraut sind und beides reflektiert vermitteln können.“<sup>554</sup> Ein Blick in die Referentenliste des Tibethauses bestätigt die Intention sowohl

<sup>550</sup> Vgl. [www.tibethaus.com/beirat.html](http://www.tibethaus.com/beirat.html) letzter Zugriff am 02.01.2014.

<sup>551</sup> Vgl. [www.tibethaus.com/s.h.dalailama.html](http://www.tibethaus.com/s.h.dalailama.html) letzter Zugriff am 02.01.2014.

<sup>552</sup> Vgl. [www.tibethaus.com/5-bereiche/buddhismus.html](http://www.tibethaus.com/5-bereiche/buddhismus.html) letzter Zugriff am 02.01.2014.

<sup>553</sup> Vgl. Tibethaus Deutschland 2013: S. 7.

<sup>554</sup> Vgl. [www.tibethaus.com/5-bereiche/buddhismus.html](http://www.tibethaus.com/5-bereiche/buddhismus.html) letzter Zugriff am 02.01.2014.

tibetische als auch westliche Perspektiven einfließen zu lassen, wobei auffällt, dass überwiegend Referenten mit einem akademischen Hintergrund im Tibethaus tätig sind. Dabei ist ein breites Spektrum an Disziplinen erkennbar, das u.a. von den geisteswissenschaftlichen über wirtschaftswissenschaftliche bis hin zu tibetologischen und (angewandten) naturwissenschaftlichen Disziplinen reicht. Daneben ist noch die Gruppe der Referenten aus dem künstlerischen Bereich und besonders im akademischen Spektrum sind diejenigen mit psychologischem und medizinischem Background hervorzuheben.<sup>555</sup> Auch der Verlag des Tibethauses spiegelt den bemühten Spagat zwischen authentischer Tradition und Orientierung am westlichen Umfeld wider: „Schwerpunkt unseres Verlages ist der Erhalt der bis heute lebendigen Überlieferungstradition des tibetischen Buddhismus und dessen Integration in die moderne westliche Gesellschaft.“<sup>556</sup> Sowohl die bereits besprochene Abhandlung Dagyab Rinpoches „Tibetischer Buddhismus im Westen“, die laut Selbstauskunft sehr begehrt sein soll, als auch Literatur zu Praxistexten und allgemeinen buddhistischen Themen sowie Rezitationen und Gebete werden verlegt. Der Anspruch der Authentizität steht im Bezug zur Bewahrung der lebendigen Überlieferungstradition. So ergibt es sich, dass im hauseigenen Verlag eigene Übersetzungen relevanter Texte publiziert werden:<sup>557</sup> „In intensiver Arbeit, die jetzt schon mehrere Jahrzehnte umfasst, hat unsere Übersetzerin Dr. Cornelia Weishaar-Günter unter Anleitung und in enger Zusammenarbeit mit Rinpoche [Dagyab] viele Praxistexte sowie seltene Kommentartexte des buddhistischen Tantra – zumeist direkt aus dem Tibetischen – ins Deutsche übersetzt.“<sup>558</sup> Daneben verfügt das Tibethaus über eine eigene Zeitschrift, das Chökor Tibethaus Journal, in dem über einen Zeitraum von zweieinhalb Jahrzehnten eine breite Spanne an tibetrelevanten Themenfeldern bearbeitet wird, u.a. zum Buddhismus, zur Kunstszene, zu Medizin, Psychologie, Wirtschaft, Reisen, Hilfsprojekte und Literatur oder über das Leben der Tibeter in Tibet und im Exil, so dass ein Printmedium als Mitteilungsorgan zur Verfügung steht, das den Lesern inhaltlich tibetisch buddhistisch fokussierte Themen präsentiert und diese zugleich in ein lebenswirklichkeitsnahes Themenspektrum einbindet. Darüber hinaus finden dort, neben dem halbjährlichen Programmheft detaillierte Hinweise auf und Darstellungen von Veranstaltungen und Programmen sowie Kooperationsprojekten jeglicher Art statt.<sup>559</sup>

---

555 Vgl. Tibethaus Deutschland 2013 a): S. 36 ff.

556 Tibethaus Deutschland 2013: S. 78.

557 Vgl. ebd. S. 78.

558 Ebd. S. 78.

559 Vgl. Tibethaus Deutschland 2013 a): S. 35.

### 6.3.3 In der Betrachtung: relevante (Studien-)Programme im Tibethaus

Im Tibethaus wird seit September 2013 zum dritten Mal das dreijährige Grundlagenstudium des tibetischen Buddhismus angeboten. Im sogenannten Lamrim (tibetisch für Stufenweg) werden die verschiedenen Themenkomplexe des Buddhismus systematisch und aufeinander aufbauend vermittelt. Der Lamrim ist als theoretisch praktische Hinführung zu verstehen<sup>560</sup> und in dieser Form seit dem 11. Jahrhundert überliefert. „Der Stufenweg ist nicht als bloße Theorie zu verstehen, sondern als essentielle Praxisanleitung für unser Leben. Achtsamkeitsübungen, Meditationen zur Entwicklung geistiger Ruhe und Analytische Meditation ergänzen sich dabei gegenseitig.“<sup>561</sup> Die Schüler werden in die grundlegenden buddhistischen Lehren und in das Meditationssystem eingeführt, so dass die mahayanischen Konzepte soweit verstanden werden, um bei Bedarf eine Einführung in das Vajrayana vorzubereiten.<sup>562</sup> Die Struktur des neuen Grundlagenstudiums wurde insofern geändert, dass die Meditations- und Achtsamkeitspraxis mehr zur Geltung kommt bzw. in das Studium aufgenommen wurde. Die Themen, die bearbeitet werden umfassen u.a. die Einführung in die Grundlagen, die Buddhanatur, die Lehrer-Schüler-Beziehung, der Daseinskreislauf, das traditionelle buddhistische Weltbild, abhängiges Entstehen, die Entwicklung von Bodhicitta, das Bodhisattvaideal und das Thema der Leerheit in buddhistischer Philosophie und Weisheitslehre.<sup>563</sup> Die darüber hinaus stattfindenden laufenden Studienprogramme befassen sich zum einen mit der Entwicklungsgeschichte der buddhistischen Traditionen v.a. aus wissenschaftlicher Perspektive, wobei hier der Buddhismus in Bezug zum Kontext thematisiert und aus westlicher Sicht betrachtet wird, welche wiederum eingeordnet, also selbst Thema der Betrachtung wird und entsprechend problematisiert. Dabei erfolgt ein Blick auf die Entstehungsgeschichte, die verschiedenen Schulrichtungen und -Bildungen auch vor dem Hintergrund historisch dynamischer Prozesse wie etwa im Kontext der Aufklärung. Zum anderen und damit in einem anderen Studienprogramm wird eine Hinführung in die Grundlagen des buddhistischen Tantra mit dem Titel „Der freudvolle Weg“ angeboten.<sup>564</sup> Die hier kurz angerissenen Programme, die für unsere Untersuchung in ihrer strukturellen Gestaltung als auch in ihren inhaltlichen Schwerpunktsetzung in Bezug auf den westlichen Kontext von Interesse sind, erhalten eine Vertiefung bedeutsamer Aspekte anhand der geführten Interviews mit den jeweiligen Verantwortlichen für die Programmgestaltung. Die

560 Vgl. Tibethaus Deutschland 2013: S. 71 f.

561 Tibethaus Deutschland 2013 a): S. 11.

562 Vgl. [www.tibethaus.com/5-bereiche/buddhismus.html](http://www.tibethaus.com/5-bereiche/buddhismus.html) letzter Zugriff am 02.01.2014.

563 Vgl. Tibethaus Deutschland 2013: S. 72 f.

564 Vgl. [www.tibethaus.com/programm/studium-buddhismus.html](http://www.tibethaus.com/programm/studium-buddhismus.html) letzter Zugriff am 02.01.2014.

Kurzdarstellung dient daher lediglich einer kurzen Einführung als Vorbereitung für die thematische Einführung in der späteren Auseinandersetzung. Im Rahmen des Veranstaltungsangebotes im Tibethaus finden darüber hinaus zahlreiche Vorträge, Dialogforen, Meditationsgruppen, in wöchentlicher Wiederholung, als Kompaktkurse oder als Möglichkeit eines Fernstudiums sowie Ausstellungen usw. statt. Im folgenden konzentrieren wir uns daher aufgrund der enormen Vielfalt des Angebots auf einige Veranstaltungshinweise und Programmpunkte, die für unsere Thematik von Bedeutung sind, also den Wandel und die Veränderung bzw. die Herausforderungen für den tibetischen Buddhismus im Kontext der modernen Gesellschaft zumindest streifen bzw. thematisieren und problematisieren.

### **6.3.4 Selbstverständnis und Darstellung: Veranstaltungen im Tibethaus**

Zwei der fünf Bereiche des Tibethauses, Gesellschaft und Wissenschaft unterziehen wir einer schlaglichtartigen Betrachtung. Beide Bereiche stehen für maßgebliche Auseinandersetzungs- und Begegnungsebenen im Umfeld von und mit Religion speziell in unseren bisherigen Betrachtungen zu den Transformationsprozessen des tibetischen Buddhismus in Deutschland. Für den Bereich Gesellschaft formuliert das Tibethaus in der Selbstdarstellung das Konzept, einen Raum für Begegnungen mit Neuerungen aus der modernen Gesellschaft zu schaffen: „Die komplexen Fragestellungen unserer Gesellschaft bedürfen sorgsamer und differenzierter Modelle und Antworten. Der Bereich „Persönlichkeit & Gesellschaft“ des Tibethauses bietet deshalb in Vorträgen, Seminaren, Workshops und fortlaufenden Kursen Raum für die Begegnung tibetisch buddhistischer Weisheit mit neuesten Erkenntnissen und Ansätzen der modernen Gesellschaft.“<sup>565</sup> Zu diesem Bereich sei eine Veranstaltung aus dem Programm exemplarisch herausgegriffen. Für Ende Oktober 2013 (25.10.) findet sich der Hinweis auf einen Vortrag von T. Metzinger mit dem Titel „Spiritualität und intellektuelle Redlichkeit“. In einer kurzen Zusammenfassung im Programmheft geht es dabei um die Frage ob es eine „vollständig säkularisierte Spiritualität“ geben kann bzw. ob und inwiefern sich ein solcher Gedanke widerspruchsfrei beschreiben lasse. Laut Programmtext spielt in der Diskussion auch das Verhältnis von Wissenschaft und spiritueller Einstellung eine Rolle. Ohne auf die Fragestellungen und deren Implikationen näher einzugehen, sei darauf hingewiesen, dass zumindest in der Ankündigung thematisch das Spannungsverhältnis von Säkularisierung, Wissenschaft und Spiritualität in den Vortrags- und Diskussionsraum des Tibethauses durch einen Referenten aus dem

---

<sup>565</sup>[www.tibethaus.com/5-bereiche/gesellschaft.html](http://www.tibethaus.com/5-bereiche/gesellschaft.html) letzter Zugriff am 02.01.2014.

geisteswissenschaftlichen akademischen Bereich Eingang findet.<sup>566</sup> Mit Höhn ließe sich in Bezug auf die Thematik das Spannungsfeld des Aufeinandertreffens von Säkularisierung und religiösen Gehalten als transformativer Prozess konstatieren. Den Bereich Wissenschaft kennzeichnet das Tibethaus als eine Plattform, die den Dialog zwischen Wissenschaftlern und Praktizierenden fördert.<sup>567</sup> „Er [der Bereich Wissenschaft] befindet sich an der Schnittstelle zwischen Universitäten und Forschungsinstituten einerseits sowie an Buddhismus und Tibet Interessierten andererseits.“<sup>568</sup> Das Konzept beschreibt somit einen gewünschten Eingang wissenschaftlicher Aspekte in den internen Diskurs auch im Hinblick auf praktisch relevante Fragen im Buddhismus. In der Betrachtung der Veranstaltungshinweise zeigt sich, dass die Beschäftigung und die Auseinandersetzung mit wissenschaftlichen Gehalten über den Bereich Wissenschaft im Tibethaus hinausgeht, was dem Selbstverständnis insoweit entgegen kommt, dass der tibetische Buddhismus wie wir v.a. anhand der Darstellung des Dalai Lama und Dargyab Rinpoche sehen konnten sich grundsätzlich in der Begegnung mit den Wissenschaften positioniert und die eigene Methode als wissenschaftskongruent beschreibt. Veranschaulichen lässt sich das an zwei weiteren Beispielen, einer Ankündigung, die dem Bereich Persönlichkeit und Gesellschaft zugeordnet ist: „Wie Meditation auf unser Hirn wirkt“, ein Vortrag von U. Ott für den 13. Februar 2014 angekündigt, in dem es u.a. darum geht, dass wissenschaftliche Studien aufzeigen, wie Meditation auf das Gehirn nachhaltig wirke, also Gehirnstruktur verändert und „[...] Schaltkreise für Emotionen und Gedanken neu vernetzen kann, um so die Gesundheit von Körper und Geist zu erhalten oder wieder herzustellen.“<sup>569</sup> Insofern weist der Ankündigungstext darauf hin, diene Meditation als Instrument der Selbsterforschung und Transformation.<sup>570</sup> Naturwissenschaftliche Untersuchungsbereiche verknüpft mit psychologischen Beobachtungen werden dabei in ein Verhältnis mit ganzheitlichen Gesundheitsaspekten auf individueller Ebene gesetzt. Dieses Thema lässt sich in einer durch v. Brück bemühten Kategorie des Buddhismus als umfassende Persönlichkeitsreife durch Bewusstseinsstraining und damit verbundener Veränderung psychischer Strukturen fassen. Wobei das selbst bestimmte Individuum Religion als Selbstverantwortung lebt und somit aktiv die Befreiung von Leid und mangelnder Erkenntnis vollzieht. In dieser Veranstaltung ist die Auseinandersetzung mit den Naturwissenschaften bemüht, in einer anderen Ankündigung für den Bereich Buddhismus ergibt sich dazu eine thematische Nähe, allerdings aus der Perspektive tibetisch philosophischer und praktischer Zugänge.

---

566 Vgl. Tibethaus Deutschland 2013 a): S. 22.

567 Vgl. [www.tibethaus.com/5-bereiche/wissenschaft.html](http://www.tibethaus.com/5-bereiche/wissenschaft.html) letzter Zugriff am 02.01.2014.

568 Ebd. letzter Zugriff am 02.01.2014.

569 Tibethaus Deutschland e.V. „programm januar bis juli 2014“, Frankfurt am Main 2013 b), PDF-Version → [www.tibethaus.com](http://www.tibethaus.com) letzter Zugriff am 02.01.2014, S. 19.

570 Vgl. ebd. S. 19.

Für das Wochenende vom 4. Juli bis 6. Juli 2014 ist ein Seminar „Geist und Bewusstsein“, geleitet von Pargang Rinpoche vorgestellt: „Rinpoche lebt und lehrt seit 2006 in Spanien. Sein Schwerpunkt liegt auf der östlichen und westlichen Philosophie und der dialogischen Annäherung. Er wird einen philosophischen Kommentar zum Thema Geist und Bewusstsein vorstellen. Vortrag, Meditation und Dialog wechseln sich ab.“<sup>571</sup> Dabei erweisen sich zwei Punkte als interessant. Einerseits, so die Ankündigung, werden die inhaltlich erarbeiteten Aspekte durch konkrete Praxis erweitert und geprüft. Andererseits findet die inhaltliche Erörterung des Themenkomplexes anhand westlich und östlich philosophischer Zugänge statt. Pargang Rinpoche bleibt demnach in seiner Grundlegung nicht auf die internen Konzepte tibetisch buddhistischer Tradition beschränkt, woraus sich zumindest in der Darstellung ein Bezugsdreieck von westlicher Philosophie, östlicher Philosophie und praktischer Anwendung: Meditation und Dialog ergibt und damit eine Öffnung, einen Eingang bestimmter westlich geisteswissenschaftlicher Aspekte in gelebte Religiosität im Rahmen des Themas über Geist und Bewusstsein. An dieser Stelle möchte ich betonen, dass es bei der Betrachtung der Veranstaltungshinweise v.a. darum geht beispielhafte Tendenzen auf der Selbstbeschreibungsebene und somit das Selbstverständnis in den Augenschein zu nehmen und weniger um die konkreten „tatsächlich“ stattgefundenen Erörterungen der Vorträge oder Seminare. Kurz: welches Bild lässt sich anhand der Hinweise nachzeichnen zum einen auf die Selbstdarstellung und zum anderen auf die nach außen hin transportierten und wahrgenommenen Aspekte bezogen. Abschließend befassen wir uns mit einer Ankündigung zum Besuch des Dalai Lama auf Einladung des Tibethaus Deutschland im Mai 2014 in Frankfurt am Main. Die Themenschwerpunkte seines Besuches sind folgendermaßen gefasst: a) „Diskussionsrunde: Ethik ohne Religion? Die Herausforderung der Weltreligionen durch eine säkulare Gesellschaft. S. H. Der Dalai Lama wird mit namhaften Vertretern der Weltreligionen zusammenkommen.“ b) „Öffentlicher Vortrag: Mitgefühl und Selbstbewusstsein S. H. Der Dalai Lama spricht über grundlegende Orientierungen in der modernen Gesellschaft.“<sup>572</sup> In der Betrachtung dieser Hinweise bewegen wir uns ein Stück weit außerhalb der internen Perspektive des Tibethauses, allerdings ist der Dalai Lama auch Schirmherr des Tibethaus Deutschland e.V. und steht mit dem Tibethaus nicht nur inhaltlich in einer konkreten Verbindung. Seine Themen und Erörterungen relevanter Aspekte des Buddhismus in der modernen Gesellschaft stehen somit in einer Beziehung zu denen des Tibethauses, gerade im Rahmen der Veranstaltungen in Frankfurt am Main. Diese beschäftigen sich mit den Herausforderungen grundlegender buddhistischer (Lebens)Praxis und Weisheitslehre

---

<sup>571</sup>Ebd. S. 15.

<sup>572</sup>[www.tibethaus.com](http://www.tibethaus.com) letzter Zugriff am 02.01.2014.

unter den Gegebenheiten der sogenannten säkularen (und) modernen Gesellschaft u.a. im Dialog mit Vertretern anderer Religionen. Damit sind zumindest in der Ankündigung der Themen konkrete Hinweise auf das Selbstverständnis und die Deutung des hiesigen Kontextes dargestellt. Zum einen wird die moderne Gesellschaft als säkular und religiös plural konnotiert, plural, da vor dem Hintergrund der säkularen Gesellschaft von einem Dialog mit „Vertretern der Weltreligionen“ die Rede ist, wobei die Frage nach einer „Ethik ohne Religion“ andeutet, dass ein Diskussion entstehen könnte über die Möglichkeit von normgeleitetem und moralisch „gutem“ Verhalten im Bezug zu vernunftorientierten Gehalten und Grundregeln für ein verantwortliches Miteinander ohne dogmatische Glaubensbegründungen. Zum anderen deutet v.a. der Titel des öffentlichen Vortrags (b) durch die Orientierung grundlegender buddhistischer Momente wie die Entwicklung und Praxis von Mitgefühl in der modernen Gesellschaft an, dass im Bezug zum Kontext bestimmte Aspekte der Tradition thematisiert und problematisiert werden. Darüber hinaus findet eine Bezugnahme zu der im Westen zentralen Stellung des Individuums anhand der Diskussion des Selbstbewusstseins statt. Somit ergeben sich zweierlei Ebenen im Rahmen unserer Untersuchung zu religiösen Transformationsprozessen. Einerseits finden sich in der inhaltlichen und sprachlichen Themenwahl Hinweise auf adaptive Momente in der Selbstdarstellung. Andererseits lässt sich auf der Interpretationsebene der inhaltlichen Aspekte zueinander, also ihrer Bedeutung und damit im Selbstverständnis erkennen, dass gerade durch die Herausforderung des Kontextes und die Orientierung an dem selben sowie die Frage nach einer Ethik in der säkularen Gesellschaft eben die Transformation religiöser Formen zumindest implizit thematisiert wird. Das heißt pointiert: Es findet nicht nur ein Wandel in der Darstellung statt, sondern dieser Wandel wird zum impliziten Begleiter der Diskussion und darüber hinaus als Thema in die Debatten (wieder)eingeführt, was sich wiederum als Muster von Transformation begreifen lässt. Damit kommt in rückblickender Betrachtung der bisherigen Untersuchungen in Kapitel 6 letztendlich die Frage nach Wandlungsprozessen in Form der Darstellung von (intendierten oder nicht intendierten) Wandlungsprozessen und der Thematisierung von derselben bzw. von Transformation auf. Im Rahmen der Kommunikationstheorie könnte man fragen ob sich Religion im religiösen System somit nicht nur selbst als Religion beobachtet, sondern ob sie sich in der Beobachtung (religionsforschende Perspektive) ihrer Beobachtung (als Religion) also durch die Beobachtung der Außenperspektive ihrer Beobachtung wiederum beobachtet und ob 1. darin ein Wandlungsprozess liegt sowie 2. dadurch Wandlungsprozesse entstehen.

## **6.4 Erkenntnisgewinn im religiösen Feld**

Der Blick von außen auf die veröffentlichten Darstellungen sowie die Analyse einzelner exemplarisch diskursträchtiger Bedeutungszusammenhänge anhand von Literatur und medialen Selbstdarstellungen im Kontext des Tibethaus Deutschland e.V. in Frankfurt am Main sowie die Interpretation dieser Zusammenhänge auch in ihrem Selbstverständnis ermöglicht eine teils analytische Annäherung an die Frage nach den Transformationsprozessen innerhalb einer konkreten tibetisch buddhistischen Strömung in der modernen Gesellschaft. So sehr die hermeneutische Vorgehensweise dabei auch bemüht wird und eben nicht nur soziale Verhältnissetzungen in der Beobachtung thematisiert werden, eine erhebliche Distanz zum eigentlichen Untersuchungsgegenstand bleibt bestehen. Der tibetische Buddhismus lebt durch die Menschen, die ihn praktizieren, diskutieren und im Austausch miteinander sowie mit der Gesellschaft kommunizieren. Unser Anliegen lässt sich so beschreiben, dass wir v.a. auch die Wandlung religiöser Formate in ihrer lebenspraktischen und durch die sinnhafte Deutung des Menschen gefilterten inhaltlichen Dimension erfassen und beschreiben möchten. Anders gesagt, uns interessiert sowohl der Einblick in sozial vermittelte religiöse Kommunikation als auch in menschliche Verhaltensweisen und Einstellungen zur Wirklichkeit, also diejenigen Transformationsprozesse religiöser Gehalte, deren Ort sich im Strukturgefüge menschlicher Subjektivität finden lässt, um es mit Höflichen Worten zu beschreiben. Um diesem Vorhaben nachzugehen und dem Anspruch dieses Vorhabens gerecht zu werden, umfasst der letzte Teil dieser Untersuchung die forschende Begegnung sowie Auseinandersetzung mit der Perspektive entscheidender Handlungsträger des Tibethaus Deutschland e.V. anhand gemeinsam geführter Gespräche. Die Gespräche wurden im Hinblick auf relevante, für die problematisierende Vertiefung wesentliche, teils ermittelte Aspekte und Themenkomplexe im Rahmen der Erfassung adaptiver und akkulturativer Vorgänge des tibetischen Buddhismus in Deutschland am Beispiel und im Kontext des Tibethauses mit sogenannten Experten geführt. Die Erhebung des für die Auswertung zu Grunde liegenden Materials erfolgte anhand der Interviewtechnik und -führung die auf dem folglich dargelegten Konzept basiert.

### **6.4.1 Der Zugang zum Feld, die Interviewtechnik**

Das narrative Interview dient dazu, mit einem ethnographischen Blick dem Forschungsfeld zu begegnen. Dabei spielt die Öffnung für das Fremde eine wichtige Rolle. Das Ermöglichen der freien Erzählung ist dabei grundlegend. Das Anliegen ist

demnach eine Stegreiferzählung zu veranlassen und diese anhand einer Aufzeichnung in einen Text übergehen zu lassen, der der Interpretation ausgesetzt werden kann.<sup>573</sup> Insofern keine Verallgemeinerung angestrebt wird, kann das erhobene qualitative Material lediglich den Status einer Illustration beanspruchen, was sich streng sozialwissenschaftlich von dem Status empirischer Daten unterscheidet.<sup>574</sup> Die Frage der Repräsentativität ist für das qualitative Interview weniger bedeutend, „[...] denn generalisierende Aussagen gemäß dem normativen Paradigma sind nur auf der Grundlage repräsentativer Zufallsstichproben zulässig. Andererseits sind Generalisierungen im Sinne von Existenzaussagen („Es gibt...“) durchaus möglich.“<sup>575</sup> Die interviewten Personen stehen in korrespondierendem Verhältnis zu dem theoretischen Vorverständnis des Forschenden, da der Forscher geeignete Personen sucht, die zwar nicht repräsentativ sein sollen, also die Möglichkeit bieten zu generellen Aussagen über einen Sachverhalt zu gelangen, aber dafür einem bestimmten Typus mit besonderen Merkmalen in Bezug zur Forschungsfrage entsprechen.<sup>576</sup> Hinzu kommt: „Gerade bei der Durchführung qualitativer Interviews spielen fast immer informelle Kontakte zu den zu untersuchenden Personen oder Gruppen von Handelnden eine wichtige Rolle bei der Auswahlentscheidung.“<sup>577</sup> Im Zuge der Auswahl geeigneter Experten für ein Experteninterview ist es möglich als Forschender einer Person den Status des Experten zuzuschreiben, gleichzeitig kann aber auch die Position in einer Hierarchie darüber entscheiden, ob eine Person den Status des Experten innehat. Die Zuschreibung durch den Forschenden ermöglicht sich v.a. über das spezifische Wissen über das der Experte verfügt.<sup>578</sup>

„Ein Experte oder eine Expertin wird aufgrund ihres speziellen Status und nicht als Privatperson befragt. Zwar ist faktisch ein Experte bzw. eine Expertin auch immer als „ganze Person“ und nicht nur Informationslieferant in der Interviewsituation anwesend. Aber das interaktive Signal bei der Verabredung der Interviews ist ein besonderes: Wird jemand als Experte oder Expertin adressiert, erwartet die Person nicht, dass sie über ihre sehr persönlichen Angelegenheiten sprechen soll, sondern über fachliches, abstraktes „Sonderwissen“, das sie sich in besonderer Weise angeeignet hat. Dies entspricht einem alltagsweltlichen Verständnis von „Expertise“, und die Angefragten sortieren das Anliegen der Forschenden entsprechend ein.“<sup>579</sup>

Experten verfügen über ein Sonderwissen, daher ermöglicht das Experteninterview eine differenzierte Diskussion des Forschungsgegenstandes. Das Experteninterview konstituiert sich über das Expertenwissen, welches einer exakten Bestimmung bedarf.<sup>580</sup> Grundsätzlich wird zwischen feldinternen und feldexternen Expertisen unterschieden. Bei der feldinternen Expertise sind die Befragten als entsprechende Akteure im

---

573 Vgl. T. Heinze „Qualitative Sozialforschung. Einführung, Methodologie und Forschungspraxis“, München 2001, S. 167 f.

574 Vgl. C. Helfferich „Die Qualität qualitativer Daten. Manual für die Durchführung qualitativer Interviews“, 4. Aufl., Wiesbaden 2011, S. 172.

575 S. Lamnek „Qualitative Sozialforschung. Lehrbuch“, 4. Aufl., Weinheim 2005, S. 384.

576 Vgl. ebd. S. 384 f.

577 Ebd. S. 385.

578 Vgl. Helfferich 2011: S. 163.

579 Ebd. S. 163.

580 Vgl. ebd. S. 164.

Untersuchungsfeld gefragt.<sup>581</sup> Für den Nachvollzug interner Perspektiven und somit dem Selbstverständnis empfiehlt sich die Befragung interner Experten. „Meist nimmt es [das Experteninterview ...] einen eher explorativen Status ein, mit dem Ziel einer ersten Orientierung und erste Hypothesen über das zu untersuchende Feld zu erhalten [...]“.<sup>582</sup> Da in unserem Fall bereits erste inhaltliche aber auch theoretische Vorannahmen und Analysemuster vorhanden sind jedoch in dem spezifischen Untersuchungsfeld noch nicht ermittelt wurden ergibt sich die Situation, dass die Expertenbefragung auch ergebnisoffen und anfragend sowie neugierig für noch nicht bedachte Impulse und neue Aspekte sowohl auf inhaltlicher (Fachwissen der Experten) als auch auf methodischer und theoretischer Ebene stattzufinden hat, was sich zusätzlich aus der Intention des Verstehens der Binnenperspektive begründet. Somit ist eine Mischung aus zum einen der Erfragung expliziten und impliziten Fachwissens und zum anderen eine theoriegeprüfte und offene Interviewform notwendig. Das bedeutet einerseits, dass die sogenannten Experten auf der einen Seite über ein entsprechendes ExpertInnenwissen verfügen und auf der anderen Seite eine bestimmte Position in einem spezifischen sozialen Feld innehaben sollten, und andererseits, dass die Interviewform offen und gleichzeitig teilweise systematisiert sein sollte, da sowohl kommunikationstheoretische Aspekte als auch (emische) Zugänge zu dem Sonder- und Fachwissen der Experten eine Rolle spielen und darüber hinaus das entsprechende Feld in explorativer Weise erschlossen werden soll.<sup>583</sup> Demzufolge ist eine Gesprächsführung notwendig, die auch die Perspektive der Befragten und die Kontextbedingungen sichtbar und nachvollziehbar werden lässt. Das offene Interview zeichnet sich nach Rosenthal dadurch aus, „[...] dass im Unterschied zu einem Fragebogen oder einem standardisierten Interview dem Interviewten eine aktive Rolle im Gesprächsablauf ermöglicht wird. [... es geht] beim offenen Interview um einen an den Äußerungen des Interviewten orientierten Gesprächsverlauf.“<sup>584</sup> Demnach werden im Interview nicht einfach Informationen abgeholt, sondern das Interview entspricht einer Form gemeinsamer „Produktion sozialer Wirklichkeit“ an der der Interviewer und der Befragte gemeinsam beteiligt sind.<sup>585</sup> „Je niedriger der Grad der Standardisierung, je weniger starr also die von Interviewer oder der Interviewerin vorgegebene Struktur des Gesprächs ist, umso mehr werden die Befragten ihre Perspektive entfalten können und umso mehr werden die interaktiven Prozesse der Situationsdefinition bzw. Rahmung deutlich werden.“<sup>586</sup> In Ergänzung dazu ist der Rahmen unserer Untersuchung durch einen

---

581 Vgl. G. Rosenthal „Interpretative Sozialforschung. Eine Einführung“, Weinheim 2005, S. 135.

582 Ebd. S. 134.

583 Vgl. zu den jeweiligen Aspekten einer offenen und einer systematisierten Experteninterviewform ebd. S. 134 f.

584 Ebd. S. 126.

585 Vgl. ebd. S. 126 f.

586 Ebd. S. 127.

spezifischen Gesprächsgegenstand bestimmt. Das Thema ist dem entsprechend vorgegeben, auf ausgewählte Aspekte fokussiert. Die thematische Engführung sollte nicht zu stark sein, gleichzeitig aber eine Orientierung für das Gespräch gewährleisten. Dem gemäß gestaltet sich die Befragung mitunter als eine Form des fokussierten Interviews. „Mit solchen Vorgaben ist es möglich, dass der weitere Gesprächsverlauf durch die Befragten bestimmt werden kann und dass auch andere Gesprächstechniken als von den Begründern dieser Verfahren geplant [des offenen Interviews], wie z.B. die narrative, im Verlauf des Interviews eingesetzt werden könnten. Darüber hinaus können diese Interviewformen mit einem narrativen Interview oder der narrativen Gesprächsführung verbunden werden.“<sup>587</sup> Rosenthal erläutert den Nutzen narrativer Interviewformen für die Erfassung der Erfahrung von Experten in dezidierte Weise: „Auch für die Rekonstruktion der Erfahrungen von ExpertInnen bietet sich daher, ebenso wie in anderen Forschungskontexten, die narrative Gesprächsführung an, die zur Erzählung eigenerlebter Erfahrungen zu motivieren versucht und darüber hinaus vor allem die Chance bietet, implizite Wissensbestände aufzudecken, die gar nicht direkt abgefragt werden können.“<sup>588</sup> Besonders im Bereich der Experteninterviews reicht der Gestaltungsraum vom geschlossenen Interview bis zur konsequent offenen Form oder eben einer narrativen Variante.<sup>589</sup> Aufgrund unseres mehrdimensionalen Ansatzes, der unterschiedliche Referenzrahmen einschließt und das Sinnsystem Mensch, also die Experten, ausdrücklich in ihrer Verwobenheit auf und zu allen Ebenen von Sinnggebungskontexten und Weltdeutung als auch sozialer Vermittlung und Einbindung, berücksichtigt, ergibt sich eine an unsere Situation angepasste Mischform der oben beschriebenen Interviewverfahren. Konkret bedeutet das, dass wir mit Bezug zur offenen Interviewform keinen Leitfaden und keine starre Fragestruktur wie etwa bei standardisierten Interviews benötigen, die beispielsweise darauf zielen bestimmte Phänomene sprachlich in konstanter Form zu ermitteln. Gleichzeitig gewährleisten wir, dass eine Orientierung an den Sprachcodes der Interviewten und am Gesprächsverlauf vollzogen wird.<sup>590</sup> Rosenthal präzisiert diesen Gedanken folgendermaßen: „Meiner Ansicht nach sollte im Kontext eines Hypothesen- und gegenstandsbezogene Theorien entdeckenden Vorgehens auf die Ausformulierung eines Leitfadens überhaupt verzichtet und eine Interviewform gewählt werden, die mit möglichst wenig vorab formulierten Fragen oder Themenbereichen auskommt und sich dagegen vor allem an dem durch die Interviewten selbst strukturierten Gesprächsverlauf orientiert.“<sup>591</sup> Dadurch, dass unser

---

587 Ebd. S. 131.

588 Vgl. ebd. S. 136 f.

589 Vgl. ebd. S. 134.

590 Vgl. ebd. S. 128 f.

591 Ebd. S. 129.

Gegenstand im Gespräch mit Experten jedoch fokussiert ist, haben wir eine entsprechend klar gestellte Eingangsfrage zu wählen, die den Rahmen für ein narratives Gespräch vorgibt. Im Anschluss daran erfolgen die, korrespondierend zum thematisch strukturierten Verlauf des Befragten sich ergebenden, inhaltlichen Vertiefungs- bzw. Nachfragen anhand derer u.a. die Möglichkeit besteht den eigenen Hypothesen nachzugehen. Worauf die letzte Phase des Gesprächs der Gestalt folgt, dass abschließend im Bezug auf den Rahmen unserer Untersuchung und grundsätzlichen Problemstellung offen gebliebene Fragen ergänzend gestellt werden. Somit ergibt sich eine Gesprächskonstellation, die möglichst nahe an der Perspektive der Interviewten und zugleich im Horizont des spezifisch untersuchten Themenkomplexes orientiert bleibt. Die Technik der Gesprächsführung ist dem entsprechend flexibel und an die Gegebenheiten des Gesprächsverlaufs sowie an den jeweiligen Forschungsstand anzupassen.<sup>592</sup> Maxime auch in der forschenden Begegnung mit den Gesprächspartnern ist dabei der verantwortungsvolle Umgang im Gespräch mit dem Anderen. Entsprechend der synthetischen Verquickung verschiedener Interviewtechniken gestaltet sich auch die Auswertung und Präsentation als diejenige Mischform, die der Erhebungskonstellation und dem Erkenntnisinteresse am ehesten gerecht wird. „Bei einer ergebnisorientierten Darstellung einzelner Fälle werden die Interpretationen zum Fall, die sich als die plausibelsten erwiesen haben, dargeboten und an ausgewählten Textstellen belegt. Bei einer an der Auswertung orientierten Darstellung werden hingegen der Prozess der Bildung von Hypothesen, deren Falsifikation oder zunehmende Plausibilisierung ansatzweise dargestellt.“<sup>593</sup> Für unseren Kontext erschließt sich die Auswertung und Präsentation in ihrer Darstellung mit einem Schwerpunkt auf der ergebnisorientierten Besprechung einzelner Fälle in Begleitung einer möglichst transparenten Erörterung von Hypothesen und deren Falsifikation. „In allen Fällen erfordert die Präsentation der Ergebnisse eine Orientierung am Gütekriterium der intersubjektiven Nachvollziehbarkeit und -überprüfbarkeit. Dazu gehört es [...] vor allem die Interpretation an ausgewählten Textstellen [...] zu belegen oder für die LeserInnen nachvollziehbar den Auslegungsprozess darzustellen.“<sup>594</sup> Im Gegensatz und in Ergänzung zu strikt sozialwissenschaftlichen Ansätzen widmen wir uns neben der Rekonstruktion der Fallstruktur v.a. auch der Beschreibung einzelner inhaltlicher Dimensionen und Fällen. Das bedeutet allerdings nicht, dass das Kriterium der Konsistenz verworfen wird, sondern die Interpretation muss auch in unserem Fall an unterschiedlichen Teilen des Textes belegt werden v.a. wenn Aussagen in einem größeren Kontext auch in ihren

---

592 Vgl. ebd. S. 143 ff. sowie die Ausführungen explizit zur Interviewgestaltung von U. Froschauer/M. Lueger „Das qualitative Interview. Zur Praxis interpretativer Analyse sozialer Systeme“, Wien 2003, S. 55 ff.

593 Rosenthal 2005: S. 98.

594 Ebd. S. 98.

sozialen Bezügen thematisiert und theoretisiert werden bzw. methodologische Probleme anhand des erhobenen Materials diskutiert sein sollen.

## **6.4.2 Erörternde Gespräche mit Entscheidungsträgern des Tibethauses – Expertisen und Einordnungen**

Die Erhebung des für die Auswertung zugrunde liegenden Materials erfolgte in den Räumlichkeiten des Tibethaus Deutschland. e. V. Die beiden Interviewpartner Elke Hessel und Andreas Ansmann stellten sich mit Ihrer Expertise dankenswerterweise für die Gespräche zur Verfügung und verzichteten ausdrücklich auf eine Anonymisierung ihrer Daten und erlaubten ihre namentliche Nennung im Zuge der vorliegenden Untersuchung. Die beiden Interviews erfolgten im Rahmen jeweiliger Einzelgespräche, die von einem Audiorecorder mitgeschnitten wurden. Beide Gespräche umfassten einen Zeitraum von ca. 90 Minuten. Der Kontakt zum Tibethaus erfolgte durch die Vermittlung auf privater Ebene. Elke Hessel ist geschäftsführender Vorstand des Tibethaus Deutschland e.V. Sie ist für die Koordination der fünf Bereiche zuständig und für die Leitung des Bereiches Wissenschaft sowie des Bereiches Kunst und Architektur mitverantwortlich, als auch Leiterin des Moduls für buddhistisches Tantra. Hessel absolvierte ein Studium der Erziehungswissenschaften, des klassischen Tibet sowie ein Kunststudium. Neben ihrer Arbeit für das Tibethaus ist sie als Künstlerin tätig und in diversen Projekten für die Begegnung tibetischer und westlicher Kultur v.a. an künstlerischen Schnittstellen eingebunden.<sup>595</sup> Hessel bezeichnet die inhaltliche Gestaltung, also die Programmgestaltung als Ihren Schwerpunkt im Tibethaus. Seit 15 Jahren ist sie Dharma-Tutorin und gestaltete u.a. bereits das buddhistische Programm der Vorgängerorganisation mit. Andreas Ansmann auch Jampa Tsöndrü genannt ist ordiniert, also Mönch und im Tibethaus u.a. für die Leitung des Bereichs Buddhismus mitverantwortlich sowie für die Publikationen im hauseigenen Verlag zuständig. Im Bereich Buddhismus gestaltet er u.a. die Vermittlung grundlegender Themen und betreut das Grundlagenstudium (den Lamrim) mit. Ansmann absolvierte ein Studium der Psychologie sowie eine therapeutische Zusatzausbildung.<sup>596</sup> Er ist seit über sechs Jahren am Tibethaus angestellt. Als Hauptschwerpunkte seiner Arbeit nennt er die Verlagsarbeit und die Koordination der Studienprogramme.

---

<sup>595</sup> Vgl. [www.tibethaus.com](http://www.tibethaus.com) letzter Zugriff am 02.01.2014. sowie Tibethaus Deutschland 2013: S. 6 ff. als auch Tibethaus Deutschland a): S. 36 ff.

<sup>596</sup> Vgl. [www.tibethaus.com](http://www.tibethaus.com) letzter Zugriff am 02.01.2014. sowie Tibethaus Deutschland 2013: S. 73 & S. 78, als auch Tibethaus Deutschland 2013 a): S. 36 ff.

### 6.4.2.1 Konzept und Selbstverständnis, Kontext und Wandel

Das Tibethaus begreift sich in seiner Konzeption als eine Institution, die über den tibetisch buddhistischen Bereich hinaus auf verschiedenen kulturellen Ebenen eine Begegnungsfläche zwischen östlich tibetischer Kultur und westlicher Sphäre gestaltet. Andreas Ansmann (im Folgenden auch Ans): „Das Tibethaus ist ein Kulturinstitut, was sich zur Aufgabe gemacht hat die verschiedenen Bereiche, die es in der tibetischen Kultur gibt den Menschen hier in Deutschland nahe zu bringen.“ Durch den Ansatz der fünf Bereiche entstand gleichzeitig eine Einbettung von westlich tibetisch buddhistischer Tradition in Reflexionssphären, die sowohl die tibetische Kultur als auch den biografischen Hintergrund derjenigen widerspiegelt, die maßgeblichen Einfluss auf die Ausrichtung des Tibethauses hatten und haben.

Ans: „Es ist aus einer buddhistischen Gemeinschaft hervorgegangen, die es schon seit 30 Jahren im süddeutschen Raum gab. Es war im Grunde der Wunsch sich weiterzuentwickeln und von der Perspektive sich ein bisschen zu öffnen und dann kam diese Idee des Tibethauses [...] der tibetische Buddhismus ist sehr zentral für Tibet, aber es gibt auch viele andere Bereiche der tibetischen Kultur. Und so hat das Tibethaus fünf Bereiche zu denen wir Veranstaltungen machen und die uns hier sozusagen tragen, fünf Säulen, sicherlich der stärkste Bereich ist der tibetische Buddhismus [...]“

Zur Nachfrage der Einteilung der fünf Bereiche vermutet Ansmann: „Ein bisschen persönlich bezogen, aber im Grunde hat man geschaut, was ist da an Themen [...]“. Der Rahmen als kulturelle Begegnungsstätte und die Einbindung in die Auseinandersetzung mit verschiedenen Bereichen, die einen Ausschnitt gesellschaftlicher Sphären in Deutschland bzw. der modernen Gesellschaft wiedergeben (Buddhismus, Kunst & Kultur, Gesellschaft, Heilkunde und Wissenschaft) erzeugt nicht nur eine Auseinandersetzung zwischen den Kulturen, sondern ebenso eine interne Begegnungsdynamik, also zwischen den fünf Bereichen. Diese Dynamik überträgt sich auf den Einzelnen im Umfeld des Tibethauses. Elke Hessel (im Folgenden auch Hes) zu dem Konzept der Kulturbegegnungsstätte und ihre Erfahrungen damit zunächst zur kulturellen Begegnung: „Wo steh ich als Frankfurter und sehe da eine mir erstmal fremde Erscheinung, kulturelle Erscheinung und was macht das mit mir? Also dann wieder der Blick auf mich selbst. Begegnung nicht nur mit dem Fremden, sondern auch mit mir. Im Fremden, im scheinbar Fremden, manchmal auch wirklich Fremden, erkenne ich mich selber. Das ist dann dieser Dialog, der da entsteht, der ist spannend.“ Die erwähnte Reflektion der eigenen Position, also des eigenen Standpunktes in Auseinandersetzung mit den Aspekten, die aus den Veranstaltungen wie im Bereich der Wissenschaft oder der Gesellschaft mit einfließen erschließt sich als im wesentlichen durch den Kontext im Westen bedingt.

Hes: „Weiß ich jetzt nicht ob das ein Teil der [tibetischen] Tradition ist. Ich meine, weil in Tibet zumindest in den letzten Jahrhunderten die Tibeter relativ abgeschottet waren. Ich glaube in traditionellen Gesellschaften [war] da die Notwendigkeit gar nicht, sich selbst infrage zu stellen. Ist ja vielleicht eher etwas westliches gewesen. [...] Es gibt wenige Tibeter, die das gemacht haben. Weil auch irgendwo die Konfrontation mit dem Anderen gar nicht so da war. Es ist kein Teil der tibetisch buddhistischen

Tradition, würde ich mal so behaupten. Ob das so stimmt müsste man einen Tibeter fragen. Aber es ist eher was westliches.“

In der Grundkonzeption, aber auch in den einzelnen Bereichen eröffnen sich nach dem Selbstverständnis Möglichkeiten des Kontakts mit nicht explizit buddhistischen Gehalten und der Anschluss zu Interessierten, die keinen buddhistischen Hintergrund haben.

Ans: „[...] es gibt auch den Bereich [...] der Gesellschaft [...] das ist ein Bereich oder das sind Veranstaltungen wo Themen des Buddhismus oder Themen des tibetischen Buddhismus sozusagen verwendet werden, aber ohne dass man eigentlich einen Kontext zu dem Buddhismus braucht. Also es [sind] z.B. Entspannungsmethoden, Achtsamkeitsmeditation und so was. Dafür muss man kein Buddhist sein und kann trotzdem von der buddhistischen Philosophie, von der buddhistischen Lebensanschauung profitieren ohne direkt ein religiöser oder buddhistischer Mensch zu werden.“

Die plurale und sogenannte säkulare Situation spielt insofern eine Rolle wie zum einen die Begegnung mit anderen Religionen und zum anderen eine Auseinandersetzung mit der säkularen Umwelt beispielsweise in Form wissenschaftlicher Debatten explizit in den eigenen Veranstaltungen betont und damit eingeführt werden. Ans: „Dann haben wir noch den Bereich Wissenschaft [...] zum Beispiel [...] hatten wir einen interreligiösen Dialog über Islam und Buddhismus, aber auch zu Sprachwissenschaft, also überall wo es Grenzbereiche von Wissenschaft zu Tibet und insbesondere zum tibetischen Buddhismus gibt. Da machen wir auch wissenschaftliche Veranstaltungen zu.“ In subjektiver Perspektive werden die eigenen Veranstaltungen im Grenzbereich der Wissenschaft zum tibetischen Buddhismus beschrieben. Damit kommt zum Ausdruck, dass (system)eigene Grenzen (des tibetischen Buddhismus) in der Auseinandersetzung mit den Wissenschaften geöffnet werden und somit jeweilige Grenzüberschreitungen ermöglicht. Auf die Nachfrage, ob ein solcher Ansatz (v.a. der interkulturellen Begegnung aber auch der Reflektion des eigenen Standpunkts) als integraler Bestandteil der hier gelebten Religiosität verstanden werden kann, entgegnet Hessel:

„Zumindest bei uns so wünschenswert. Ob es immer so ist? [...] Gerade die sogenannten Konvertiten, die Konvertierten, [...] muss man sagen, neigen natürlich zu besonderer Selbstgerechtigkeit. Das ist eine Riesengefahr. Und das möglichst zu vermeiden, das kann man nur durch viel Information und auch durch, ich glaube das ist immer sehr sehr wichtig, Respekt vor anderen Religionen. [...] Buddhismus, weiß man ja, ist ja Religion und Philosophie [...] der Religionsbegriff ist ja immer schwierig. Aber nicht aus einer Abwehr dem Christentum gegenüber. [...] Ich möchte hier nicht in diesem Haus eine Kultur haben, wo es darum geht andere Religionen schlecht zu machen, [...] gerade wenn wir Schulbesuche haben. Die Schüler sollen ja hier nicht zu kleinen Buddhisten gemacht werden, [...] sondern die sollen sagen wir mal ein Bewusstsein für die eigenen religiösen Bedürfnisse oder auch nicht [...] entwickeln, so eine Achtsamkeit im Hinblick darauf und auch eine Selbstreflektion.“

In dieser Passage zeigt sich, dass die Thematisierung des Religionsbegriffes in Verwendung auf den Buddhismus aus dem subjektiven Selbstverständnis heraus nicht in Abgrenzung zum Christentum geschieht. Die bisher erarbeiteten Muster unserer Analysekategorien betonten diesbezüglich einen starken Zusammenhang. Dieser bestätigt sich hier nicht. Damit lässt sich festhalten, dass es auch eine Thematisierung des herkömmlichen Religionsbegriffes, aus dem Kontext der Etablierung des Buddhismus im Westen heraus gibt, die nicht nur für sich stehen kann, sondern mit einer nicht-abgrenzenden Begegnung mit dem Christentum und anderen Religionen, die

Glaubensaspekte im religiösen Selbstverständnis betonen, vereinbar ist. Der Schwerpunkt des Tibethauses liegt seiner Konzeption gemäß auf dem tibetischen Buddhismus. Besonders die angebotenen Studienprogramme werden als konkretes zentrales Bindeglied zwischen der tibetischen Kultur und der westlichen aufgefasst.

Ans: „Insgesamt ist das Studium im Buddhismus einer der ganz wesentlichen Aspekte, natürlich auch die Meditationspraxis, aber das Studium ist besonders wichtig [...] die Aufteilung: hören, nachdenken, meditieren. Das ist so eine ganz traditionelle Aufteilung, dass man erstmal hört [...] von einem Lehrer, von einer Lehrerin, dann das ganze intellektuell verarbeitet und verinnerlicht und dann diese Erkenntnisse, die man daraus sammelt nochmal in der Meditation vertieft. Von daher ist das Studium in fast allen buddhistischen Traditionen mit einigen Ausnahmen [...] sehr wichtig und war auch hier für die Entwicklung des Tibethauses von Anfang an ganz wichtig, dass wir hier auch ein Studienprogramm anbieten.“

Die Vermittlung religiöser Praxis und Theorie bzw. tibetisch buddhistischer Inhalte orientiert sich demnach vom Prinzip her an der tibetischen Tradition. Regelmäßig wird vom Tibethaus das Grundlagenstudium angeboten, der sogenannte Lamrim. Dieses Grundlagenstudium unterlag im Laufe der Jahre, in denen es am Tibethaus angeboten wird diversen Veränderungen. So war das erste noch weitestgehend traditionell strukturiert.

Ans: „Eigentlich kann man tatsächlich eine gewisse Entwicklung sehen bei diesen Studienprogrammen, das erste war [...] sehr stark traditionell orientiert vom Aufbau. [...] sowohl von der Person, die unterrichtet hat, es war ein tibetischer Lehrer [...] der schon längere Zeit in Deutschland lebt und ein traditionelles Klosterstudium durchlaufen hat und einen sogenannten Geshetitel erhalten hat und dann haben wir ihn gebeten hier am Tibethaus zu unterrichten. [...] sehr im traditionellen Rahmen. Das ging über drei Jahre und wurde auch gut angenommen.“

Das zweite folgte direkt darauf und war ähnlich traditionell aufgebaut, allerdings mit leichten Veränderungen, die den Meditationsaspekt hervorhoben. Ans: „In dem [zweiten] Studienprogramm [wurden] mehr Meditationselemente eingebaut [...] was im Grunde [...] noch sehr viele traditionelle Elemente hat[te].“ Im Vergleich zu den ersten beiden Programmen wurden im Tibethaus in der Konzeption des neuen seit Herbst 2013 angelaufenen Grundlagenstudiums bewusst Veränderungen aufgrund der Erfahrungen aus der Vergangenheit vorgenommen.

Ans: „[Wir] haben dann auch ganz bewusst überlegt, was können wir diesmal im Vergleich zu den anderen Malen anders machen und haben insbesondere nochmal mehr Praxisbezug reingenommen und auch was in dem Gesellschaftsbereich angeklungen [...] war [...] Stressebewältigung und Achtsamkeitstraining und [...] [wir] versuchen jetzt in diesem Studienprogramm [...] neben den traditionellen Unterweisungen auch Achtsamkeitstraining [...] bei jedem Wochenende mitlaufen zu lassen und auch sehr viel mehr Meditation [...] anzubieten. Das zweite Studienprogramm [...] die Leute waren damals recht erschlagen nach so einem Wochenende. Und jetzt mit den Zwischenmeditationen und mit dem Achtsamkeitstraining ist es für die meisten doch viel entspannter. [...] auch da ein Bedürfnis nicht nur den Inhalt [...] nicht nur inhaltliche Arbeit zu machen, sondern gleichzeitig auch eine vertiefende meditative Arbeit, was auch [...] ein großes Interesse der Teilnehmer war und ist und wir auch die Rückmeldung bekommen, dass sie das sehr gerne annehmen, noch mehr Praxisbezug.“

Veränderungen in der Struktur und in den Lehr- und Lerninhalten ergeben sich somit im westlichen Kontext nicht nur in einer Differenz zu anderen kulturellen Räumen, sondern auch aufgrund innerkultureller Bedürfnisse und Voraussetzungen der Teilnehmer, die einerseits im Bezug zur „Machbarkeit“ oder eben zu den Lebensumständen der Praktizierenden und andererseits zu den Erfahrungen mit der Anwendung traditioneller

Formen stehen und somit teilweise auch pragmatische Gründe haben. Also spielen mitunter Veränderungen in den Lebensbedingungen der Menschen in der westlichen Gesellschaft eine Rolle, wodurch sich ein Wandel vollzieht. Ans: „Wenn wir so diskutiert haben sind mir tatsächlich immer so zwei Punkte, zwei zentrale Bedürfnisse der Menschen hier gekommen. Das hat sicherlich auch das neue Studienprogramm mitbeeinflusst. Das eine ist ein Bedürfnis nach Ruhe, nach Entspannung, auch nach Erfahrung des Loslassens, des Weiterwerden des Geistes, dieses sehr starke Bedürfnis.“ Der zweite Gesichtspunkt, den Ansmann ins Feld führt verweist indirekt auf einen Komplex, der uns in den Erörterungen schon des öfteren begegnet ist. der Moment der Nachvollziehbarkeit, die Dinge rational erfassen und begreifen zu können. Dieser zeigt sich in der Aussage Ansmanns als ein Bedürfnis derjenigen, die sich auf den Lamrim im Tibethaus einlassen.

Ans: „Und dann ein sehr starkes Bedürfnis, die Dinge zu verstehen. Die Menschen, die hier hinkommen, die wollen wirklich verstehen wie ihre Welt funktioniert, auf einer tieferen Ebene. Ich glaube das ist sogar noch das stärkere Motiv bei den meisten. Also zumindest die so ein Grundlagenstudium machen. Die wollen in erster Linie verstehen und sind sehr dankbar, wenn sie zusätzlich noch direkt Entspannung, Achtsamkeit, Meditation lernen. Aber andere Kurse wie diese MBSR 8 Wochen Programme, da ist [das] eher umgekehrt. Die Leute haben vor allem ein Bedürfnis nach Ruhe, nach Stressebewältigung, nach Entspannung und das Verstehen steht nicht so im Vordergrund. Aber diese beiden [Aspekte] sind doch total wichtig, fast in allen Veranstaltungen bei uns.“

Der Aspekt des Verstehens als Bedürfnis der Teilnehmer ließe sich einfach auf den Moment der Selbstdarstellung als rationales, vernunftgemäßes System reduzieren. Als Selbstdarstellungsmoment ist dieser sicherlich nicht ungütig, bleibt allerdings zu sehr an der Oberfläche, wie sich am folgenden Hinweis Ansmanns nachvollziehen lässt.

Ans: „Und da ist auch ein Unterschied zu der traditionellen Kultur. Zum Beispiel in den Klöstern, da wurde man dann als Kind eingesteckt und hat seine Laufbahn gemacht wie hier im Kindergarten, der Schule, ohne dass eine innere Entwicklung stattfinden musste. Das ist hier im Westen anders. Wenn man hier fünf Jahre Buddhismus praktiziert, wenn man überhaupt so weit kommt und merkt keine Veränderung, dann schmeißt man das Handtuch. Weil, man hat nicht die Religion gewechselt, um dazustehen, wie vor fünf Jahren. Das wiederum erleichtert dann auch, sich die Zeit zu nehmen, das heißt, das muss einhergehen. Man muss relativ schnell im Buddhismus eine Erfahrung machen, aha das nützt mir und dadurch hat man automatisch auch den Wunsch und die Disziplin, sich die Zeit dafür zu nehmen. Diese beiden Dinge müssen sozusagen einhergehen. Wenn das nicht passiert, dann wird man selbst wenn man ein sehr disziplinierter Mensch ist, es nicht mehr weiter machen. Der Buddhismus wird hier eigentlich auf einen sehr unmittelbaren Prüfstand gestellt, finde ich. Wenns nicht funktioniert, hat der Buddhismus keine Chance. Als rein philosophisches System hat der Buddhismus, glaube ich, keine Chance. Er muss den Menschen hier Möglichkeiten geben, sich so zu verändern, dass sie eine positive Erfahrung in ihrem Leben machen. Dann vertieft sich das Ganze automatisch.“

Entscheidend ist der Hinweis auf die unterschiedliche Ausgangslage. In Deutschland werden äußerst wenige Menschen in den Buddhismus hineingeboren. Wenn also eine bewusste Entscheidung dazu führt den tibetischen Buddhismus im Umfeld des Tibethauses zu praktizieren, dann, so ist zu vermuten, von Menschen, die sich zum einen explizit mit ihrer Religiosität auseinandersetzen und dann auch verstehen möchten worauf sie sich einlassen und zum anderen sich davon etwas versprechen. Somit sind die Voraussetzungen derer, die sich mit dem Buddhismus beschäftigen andere als der meisten in Asien. Damit ergibt sich nicht nur ein Merkmal im interkulturellen Vergleich,

sondern auch innerhalb des Kontextes. Man könnte sagen, für die Teilnehmer im Umfeld des Tibethauses, dass eine bestimmte „kritische“ Masse sich dort an den Programmen beteiligt, also anders etwa wie in christlichen oder islamischen Umfeldern in Deutschland, die, das wäre noch statistisch zu belegen ist aber zunächst nicht zu weit hergeholt, eine breitere Masse an religiös frühsozialisierten (hineingeborenen) Mitgliedern umfassen. Diese Tendenz ist jedoch nicht einseitig zu betrachten. Denn das Tibethaus versteht sich von seiner Ausrichtung her als eine Institution, die den oben genannten Bedürfnissen einerseits nach einem intellektuellen Verständnis der eigenen gelebten Tradition und andererseits nach lebenswirklichkeitsnaher Praxis gerecht wird. Das bedeutet, Veränderungen sind auch unter dem Komplex des Wechselspiels von religiöser Bedürfniserfüllung und Erwartungshaltung als auch in ihrer institutionellen Einbindung zu den Wurzeln der Tradition zu betrachten. Mindestens diese Ebenen stehen in einem Verhältnis der Verwobenheit und in einer gegenseitigen Dynamik, was zwar nicht einer Absage an die Anwendung von sozialen Analysekatoren und deren verschiedenen Mustern gleichkommt, aber auf jeden Fall ein starker Hinweis darauf ist, dass der jeweilige Kontext und die jeweilige Situation der Einzelfälle unbedingt differenziert zu betrachten ist und somit eine Vertiefung erster Anhaltspunkte durch die Erkennung von bestimmten Mustern stattzufinden hat. Vom methodischem Ansatz der Erhebung abgesehen, der sich in unserem Fall illustrierend explorativ gestaltet, ergeben sich aus der Erörterung Hinweise, dass auch innerhalb der (tibetisch) buddhistischen Strömungen unterschiedlichste Dispositionen und Tendenzen bezüglich des Komplexes der Transformation vorzufinden sind, so dass verallgemeinernde Aussagen erheblich erschwert werden und allenfalls in einer solide vorbereiteten Forschungskonzeption, die die Möglichkeit differenzierter Falsifizierung umfasst machbar scheinen. So lässt sich die Aussage Ansmanns zu dem Ansatz der Reflexion und Selbstthematization in Bezug zur religiösen Praxis verstehen.

Ans: „Ich glaube das kann man nicht für den Buddhismus im Westen verallgemeinern. Es hängt von der Kultur des Hauses ab, die die Veranstaltung anbietet. Hier war dieses Konzept ganz explizit von Anfang an gewählt, verschiedene Perspektiven: religiös nicht religiös [...] zu wählen. Es ist bei uns erwünscht und ein Markenzeichen, dass wir das machen. Keine Scheu haben und auch keine Angst und die eigene Position zu hinterfragen oder Ungereimtheiten festzustellen, sondern auch eine gewisse Zuversicht, dass man damit gut arbeiten kann. Also dass es einen auch irgendwie voranbringt. Das ist vielleicht insgesamt so das Klima des Tibethauses.“

Dass die Veränderungen im Kontext des Westens auf der einen Seite nach bestimmten Mustern ablaufen, aber auf der anderen Seite sehr vielschichtig und mehrdimensional sind, sowie im Spannungsfeld von Tradition und Moderne stehen, zeigt sich im besonderen an der Konzeption und Umsetzung des Tantra-Studienangebotes im Tibethaus.

Hes: „Wir vermitteln sowohl theoretische als auch praktische Inhalte [...] sehr oft war das auch Thema, wie kann man das buddhistische Tantra hier im Westen integrieren? [...] seit 1959 wo ganz viele tibetisch buddhistische Lamas in den Westen gekommen sind, sie hier eine gänzlich andere Situation vorfinden. 99 Prozent der Schülerschaft sind hier Laien, über die Hälfte sind Frauen und es sind Leute, die alle möglichen Berufe haben und da passt vieles des tantrischen Buddhismus einfach nicht in unsere Lebensumstände rein. Das haben wir seit vielen Jahren diskutiert, auch die Art und Weise.“

Gerade beim buddhistischen Tantra ergeben sich erhebliche Herausforderungen, diesen praktikabel im Westen zu etablieren und gleichzeitig nicht die Verbindung zur identitätsstiftenden ursprünglichen Tradition zu verlieren, also gewissermaßen den Anspruch der Authentizität nicht zu verlieren. Die Schwierigkeiten sind dort deshalb so enorm, weil die traditionellen Formen an das westliche Selbstverständnis und auch die Lebenswirklichkeit schwer anzupassen sind. Hessel beschreibt, wie dieser Prozess im Tibethaus von statten gegangen ist.

Hes: „Da haben wir jetzt seit ein paar Jahren angefangen zu schauen, was ist der tibetisch buddhistische Kern in dem was wir lehren, was ist tibetische Folklore. Was ist zum Beispiel aufgrund der tibetischen Ursprungsreligionen [... bestimmte Praxen] braucht man das im Westen? Muss das Teil einer tantrischen Praxis sein? Was auch ganz wesentlich für uns in unserer Fragestellung war, was war die ursprüngliche tantrische buddhistische Praxis, wo sind Überschneidungen mit der hinduistischen Tantra? Was ist der tibetische Überbau, was ist nötig und was nicht? Dazu haben wir auch Indologen eingeladen und haben versucht überall zu schauen, was ist der Unterschied zum sogenannten Neo-Tantra? Gibt es da auch Elemente, die durchaus auch brauchbar sind für unsere Zwecke? Wo ist die Grenze? All diese Fragestellungen [...] haben wir immer mit Dagab Rinpoche besprochen und haben entschlossen so eine Art Studienprogramm, dieses Modul D [das Tantra Modul als Studienprogramm] zu machen, wo die Leute teilnehmen können und auch Meditationsübungen machen können, wie fühlt sich buddhistische tantrische Praxis an, ohne irgendwelche unzurückgebbare Gelübde zu nehmen? Das ist eben ganz wichtig, dass man weiß, bevor man eine sogenannte große Ermächtigung nimmt, dass man weiß worauf man sich einlässt.“

Im Austausch mit dem spirituellen Leiter des Tibethauses Dagab Rinpoche wurde das Tantra Modul entwickelt. Dabei scheint ein Aspekt wesentlich zu sein. Die Frage einerseits nach dem Kern, nach der Essenz des tibetisch buddhistischen Tantra (in diesem Fall der Gelugpa-Schule) und andererseits nach den soziokulturell bedingten Elementen und Formen des buddhistischen Tantra. Dabei gelangten auch geisteswissenschaftliche Perspektiven in die Erörterung eines adäquaten Formats. Eines der wesentlichen Probleme scheint die Bindung an den Lehrer zu sein, die traditionell vorsieht, dass man sich im Vorfeld entscheidet und dann allmählich begreift, also schon wenn man sich für ein Leben lang gebunden hat, was vom Einzelnen gefordert ist und gefordert wird. Dies wurde im Tibethaus insofern gelockert, dass die Teilnehmer sich zunächst ein Bild davon machen können, was sie erwartet und was tibetisch buddhistisches Tantra an und für sich ist und ob es zu dem Einzelnen passt. Hessel weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass im Westen 99 Prozent der Schüler Laien sind, im Gegensatz zu den Tantra-Schülern in einem monastischen Umfeld. Das heißt, es sind teilweise auch ganz pragmatische Fragen, die eine Rolle spielen. Hes: „Die Frage, die immer wieder Thema ist: Wie praktiziere ich im Alltag hier und jetzt, neben Beruf und Familie Tantra? Wie ist die tantrische Realität? Wo fantasiere ich und worum geht es eigentlich wirklich?“ Aber auch grundlegende Elemente und Lehrinhalte

wie das Begreifen der tantrischen Realität stellen die westlichen Teilnehmer vor gewisse Schwierigkeiten.

Hes: „Im Westen ist das nicht geläufig. Wenn man teilweise alte Texte aus dem Tibethaus-Kontext liest, die jetzt so 25 Jahre alt sind, das ist ganz interessant. Da gibt's auch manchmal den Ausdruck in [einer] andere Realität schlüpfen, [eine] andere Realitätsebene. Dann denke ich manchmal, die haben es noch nicht so wirklich verstanden gehabt, die diese Texte geschrieben haben. Weil, es geht ja darum, dass der eigene Geist anders wahrnimmt. Das ist ja ein Geistesstraining. Es geht ja nicht darum, dass ich so wie bei Stanislaw Lem [...] in ne andere Sphäre gehe. Es ist ja kein Raum in den ich dann[eintrete]. [...] Das ist der eigene Geist, der trainiert wird. Der eine bestimmte Identifikation annimmt. Der sich konzentriert, einen anderen Fokus nimmt und dadurch etwas anderes wahrnimmt. [...] auf der Basis der buddhistischen Philosophie funktioniert das. Das ist auch kein transzendenter Raum, in dem ich mich bewege. [...] dieser Ausdruck transzendente Buddhas, das ist Unsinn. Das ist der eigene Geist, mit dem man arbeitet.“

Zwei Punkte sind hierbei bemerkenswert. Auf der einen Seite ergibt sich die Situation, dass im Vergleich zu den Kenntnissen von vor 25 Jahren ein gewisses Update an Wissen und Grundlagen stattgefunden hat, so dass eine Veränderung auch im Bezug zur eigenen im Westen gelebten Strömung Wandlungen erfolgen. Am Rande sei auf Kvaernes Bemerkung aus dem Jahr 1984 hingewiesen, der gerade im tibetischen Buddhismus vermeinte eine philosophisch und inhaltlich nicht so sehr ausgereifte Standards in Deutschland vorzufinden. Das heißt, mit ein Faktor von Transformation ist der Erkenntnisgewinn im Laufe der Jahrzehnte innerhalb einer Strömung, der quasi Veränderungen nach sich zieht. Fragt man wodurch dieser Erkenntnisgewinn u.a. beschleunigt wurde, kommt man zu dem zweiten Aspekt in den Ausführungen von Hessel, denn auf der anderen Seite thematisiert sie das Begriffsverständnis, das maßgeblich dazu beigetragen habe, dass vor zwei bis drei Jahrzehnten relevante Konzepte in ihren Augen teils missverstanden wurden. Konkret betrifft dies die Thematik und damit den Komplex der Übersetzung.

### **6.4.2.2 Theorie und Praxis / Übersetzung und Essenz**

Zum Verhältnis von Theorie und Praxis, also deren Verbindung in der buddhistischen Tradition und die Vermittlung dessen im Westen bemerkt Ansmann:

„Soll so gedacht sein, dass man mehr oder weniger von Null einsteigen kann. [...] Es gibt ein Meditationssystem [...] oder ein philosophisches System, was in Tibet auch sehr verbreitet ist, das ist der sogenannte Lamrim, der Stufenweg, wo die verschiedenen Themen des Buddhismus systematisch aufeinander aufgebaut sind. [...] Der Buddha hat zu seiner Zeit gar nicht so systematisch gelehrt, sondern immer an den Ort gebunden, an die Personen gebunden, die grad anwesend waren und Fragen gestellt haben. Er hat nicht von A bis Z gelehrt, sondern immer portionsweise und im tibetischen Buddhismus wurden diese Themen sehr gut systematisiert und in ein stufenweises philosophisches System gebracht. Das ist für die Menschen hier im Westen total attraktiv. [...] Zum einen ist es sehr verständlich, [...] wenn man die ursprünglichen Texte isoliert sieht kann es durchaus Widersprüche geben je nach den Gegebenheiten und in diesem Stufensystem werden die Lehren widerspruchsfrei dargestellt. [...] Es gibt Widersprüche, die, wenn man sie auf verschiedenen Stufen betrachtet, sich wieder auflösen.“

Die Ausgangslage nach Ansmann ist die, dass die Lehren des Buddha in ihrer Strukturierung als kontextgebunden betrachtet werden. Im tibetischen Buddhismus erfolgte eine philosophische und an der Meditation orientierte Systematisierung dieser

Lehren bzw. Lehrreden, so dass sie in einem Stufensystem erarbeitet und vermittelt werden können. Das wiederum erleichtert das Verständnis und den Zugang und ermöglicht andererseits bestimmte Widersprüche in isolierter Betrachtung der Texte auf einer anderen Stufe bzw. durch einen Perspektivwechsel aufzulösen. Diese Vorgehensweise, so Ansmann, sei für die Praktizierenden im Westen attraktiv. Dem Bedürfnis die Konzepte und Themenkomplexe zu verstehen wird in diesem Maße schon aufgrund der Systematik der tibetisch buddhistischen Tradition Rechnung getragen. Konkret ergeben sich kulturell bzw. von den Denktraditionen her Differenzen zwischen dem Westen und der tibetischen Geistesgeschichte, wenn grundlegende Konzepte wie die Leerheit, der buddhistische Realitätsbegriff u.ä. be- und verarbeitet werden. Dazu gibt Ansmann einen persönlichen Einblick:

„Wenn man eine Philosophie prüft und feststellt, ah, das fügt sich darein und wenn man das jetzt in der Perspektive sieht, dann macht es wirklich Sinn, dann ist das doch eine große Unterstützung. Wenn man die Möglichkeit hat es widerspruchsfrei zu sehen, auf der rein philosophischen Ebene. Das finde ich persönlich sehr nützlich. Dann gibt es neben der philosophischen Ebene die Ebene der direkten Erfahrung, wo dann gewisse Widersprüche oder Aussagen, die man so kennt, die dann in Richtung nicht dualistischer Wahrnehmung gehen oder auch Leerheitsphilosophie, abhängiges Entstehen, wo natürlich dann zu dem was ich da lese und zu meiner eigenen Erfahrung ganz große Widersprüche da sind, aber doch eher auf einer Erfahrungsebene. Also, dass ich das zwar intellektuell verstehen kann, aber eigentlich von der Erfahrung her nicht umsetzen oder nicht erleben kann. Diesen Widerspruch kann man nur sehr langsam und mit vielen Übungsjahren vielleicht irgendwann mal auflösen.“

An seinen Ausführungen wird deutlich, was mit der sogenannten analytischen Meditation gemeint ist. Die persönliche Empirie betrifft den eigenen Erfahrungsbereich. Dabei handelt es sich um einen jeweiligen Perspektivwechsel, der die philosophischen Konzepte, die meditative Erfahrung und das ermittelnde sowie erfahrende Individuum in ein jeweils neues Verhältnis setzt, der Stufenweg. Wobei v.a. der Erfahrungsbereich deutliche Widersprüche kennzeichnet. Auf die Frage inwiefern das mit teils monistisch geprägten Denkkulturen und im Gegensatz dazu eher dualistisch geprägten im Zusammenhang steht und welche Rolle dabei eine sogenannte empirische Prüfung spielt erläutert Ansmann:

„Das ist ja insgesamt was, warum viele Teilnehmer auch zu uns kommen, weil sie eben in ihrer eigenen Religion philosophische Widersprüche durchaus haben, die sie nicht auflösen können und zum einen denken, in der buddhistischen Philosophie gibt es davon vielleicht weniger. Aus meiner Perspektive, also für mich ist das so. Es mag für andere anders sein, aber sicherlich auch der Aspekt, dass es bewusst gewollt ist, diese Widersprüche erstmal zu entdecken und zu prüfen und gegebenenfalls dann auch aufzulösen. Die Prüfung der ganzen buddhistischen Philosophie spielt im Buddhismus eine große Rolle. Von der Herkunft her gesehen, der Buddha hat sozusagen nicht eine Philosophie irgendwie von einer höheren Macht übertragen bekommen oder offenbart bekommen, sondern er hat die menschliche Lebenssituation, seine eigene und die seiner Umgebung hat er beobachtet, natürlich in einer tiefen Art und Meditation, die vielen von uns nicht möglich ist. Aber es beruht doch direkt auf der Beobachtung der Realität und deswegen geht der buddhistische Weg in diese Richtung. Das ist ein Abgleich, ein Prüfen, ein durchaus auch Entdecken von Widersprüchen, ein Versuchen diese Widersprüche aufzulösen und ein Prüfen mit der eigenen Lebenswirklichkeit. Das ist ganz wichtig und bestimmt auch ein Aspekt warum viele den Buddhismus attraktiv finden.“

Ansmann hebt die Prüfung der Lehre im Abgleich zur jeweils eigenen Lebenswirklichkeit als Aspekt hervor, den die Menschen im Westen attraktiv finden. In diesem Zusammenhang erwähnt er die Bedeutung, dass es sich nicht um geoffenbarte

Grundlagen handelt, sondern um aus der Beobachtung des Buddha erschlossene. Wenn wir uns das Muster der Darstellung als vernunftorientiert im Gegensatz zu glaubensbetonend vor Augen halten, so erschließt sich dieser Aspekt anhand der Ausführungen von Ansmann etwas differenzierter. Sicherlich stellt sich dieses Konzept im Gegensatz etwa zum Christentum dar. Allerdings scheint das in Ansmanns Ausführungen weniger wichtig oder sogar unwichtig, da die Menschen seiner Meinung nach die Möglichkeit der eigenen Prüfung in Abgleich mit der eigenen Lebenswirklichkeit positiv bewerten und zunächst nicht etwa, weil es im Gegensatz zum Christentum oder dem Islam stünde. Des weiteren stellt sich die Frage der ebenso nicht falschen Feststellung, der Darstellung als vernunftorientiert. Demnach kann der Aspekt rationaler Prüfung auch für sich stehen, da er dem systematischen Zugang des tibetischen Buddhismus innewohnt und insofern als Hypothese sich quasi automatisch in der Nähe eines wie auch immer gearteten Verständnis von einem wissenschaftlichen Weltbild positioniert. Allerdings lassen sich die Begriffe und Bedeutungen nicht einfach aus der tibetischen Tradition übertragen. Schon allein aufgrund unterschiedlicher Sprachen erfordert die Adaption einen Übersetzungsprozess. Dieser Übersetzungsprozess erfolgt auch auf der Bedeutungsebene und so stellt sich die Frage nach der Übertragung von Inhalten und Gehalten auf eben diesen beiden Ebenen.

Ans: „Das ist eigentlich eine ziemlich wichtige Frage. Man muss im Grunde zwei Sachen gewährleisten. Zum einen muss man gewährleisten, dass das was man hier als Buddhismus präsentiert auch wirklich eine Verbindung zum authentischen Buddhismus hat, der 2.600 Jahre zurückliegt. Also diese Verbindung muss gewährleistet sein, sonst ist im Grunde das Ganze, man kann es Buddhismus nennen, aber es ist kein Buddhismus. Von daher ist diese Übersetzung traditioneller Schriften und auch die Auseinandersetzung mit den traditionellen Schriften total wichtig, finde ich, und auch gar nicht so schwierig wie man so denkt. Zum anderen muss man natürlich gewährleisten, dass die Punkte, die kulturell nicht einfach zu verstehen sind, dass man die so präsentiert, dass sie doch überkommen. Dass man in der Formulierung, in den Beispielen neue Wege findet, um an den Erfahrungskontext der Menschen hier anzuschließen. Das ist eigentlich die Herausforderung, wenn der Buddhismus hier in Deutschland oder in Europa oder überhaupt im Westen ankommen will, dass er authentisch bleibt, aber trotzdem, dass man damit was anfangen kann. Für das eine sind dann die traditionellen Schriften, tatsächlich die Worte des Buddha und dann zum Beispiel die vielen Kommentare der Tibeter sehr nützlich, und dann aber für den Transfer so Schriften wie „Tibetischer Buddhismus für den Westen“ [Dagyab Rinpoche d. Red.] und überhaupt alles was Tibeter sagen, die schon lange Erfahrung mit dem Westen haben oder umgekehrt Westler, die schon sehr lange Kontakt mit der tibetischen Tradition haben. Wenn man diese beiden Perspektiven beibehält oder beachtet, dann kann das, glaube ich gut klappen auch, dass die Leute nicht den Faden verlieren, sondern, dass sie sagen, Mensch, das hat wirklich was mit meinem Leben zu tun.“

Die Verbindung zum authentischen Buddhismus entscheidet aus Ansmanns Sicht als Kriterium darüber, ob es sich bei der eigenen Praxis um Buddhismus handelt oder ob man die eigene Strömung nur so nennt. Dies lässt sich seiner Ansicht nach über die Auseinandersetzung mit traditionellen Schriften gewährleisten. Die Herausforderung für den „kulturellen“ Übersetzungsprozess, also die Präsentation der relevanten Punkte besteht darin, dass diese für den westlichen Kontext verstehbar sind, also „überkommen“ und gleichzeitig authentisch bleibt, sofern die Möglichkeit gewahrt sein soll, dass der Buddhismus sich etabliert, also „ankommen“ kann. Sowohl die Arbeit mit

traditionellen Schriften als auch die Beschäftigung mit Literatur oder Hinweisen von sogenannten Mittlern spielt dabei eine wichtige Rolle, also Lehrern oder mit entsprechenden Kenntnissen Ausgestattete zum einen Westler und zum anderen Tibeter, die in beiden Kulturen zu Hause sind, um adäquate Veränderungen herbeizuführen. Das könnte die relative Dauer bestimmter Wandlungsprozesse erklären und die in der eigenen Tradition wahrgenommenen Unterschiede zwischen den Kenntnissen von vor drei Jahrzehnten und heute. Denn solche Vermittler müssen erst einmal „entstehen“ und die entsprechenden Prozesse begleiten. Im Fall des tibetischen Buddhismus, aufgrund der Flucht aus dem eigenen Land und der Öffnung hin zum Westen durch die Besetzung Chinas erfolgte fast erzwungenermaßen eine solche Entwicklung, die durch die dialogorientierte Position des Dalai Lama gegenüber dem Westen, einerseits politisch und andererseits kulturell-religiös, zusätzlich verstärkt wurde. In der Betrachtung und Erörterung, so Ansmann, aus diesen verschiedenen Perspektiven gelingen Übersetzungsleistungen, die der Lebenswirklichkeit der Menschen im Westen nahe kommen. Der Bezug zur Authentizität ermöglicht also nicht nur eine Identitätsstiftung und -Bewahrung in Abgrenzung zu ähnlichen religiösen Phänomenen, sondern er verhindert auch aus der Innenperspektive die Entwicklung in die interne Beliebigkeit, ein Buddhismus, der zwar so genannt ist aber keiner sei. Der Übersetzungsprozess hat demnach nicht nur die Aufgabe möglichst aktuell zu sein und „modern“ angenommen zu werden, sondern er steht im Spannungsfeld authentischer Tradition und moderner Lebensumstände, so dass er als ein kultureller Übertragungsprozess zu verstehen ist, in dem eine Annäherung im gegenseitigen Verständnis unter Beachtung der Rahmenbedingungen von a) kontextorientierter Verständlichkeit und b) Verbindung zur authentischen Tradition stattfindet. Konkret lässt sich dies in den Ausführungen Hessels zum Tantra Modul des Tibethauses erkennen. Dem entsprechend werde zunächst ein Einblick in das, was buddhistisches Tantra ist und bedeutet gewährleistet und dann erfolgt eine mögliche Vertiefung und persönliche Bindung für die Teilnehmer u.a. im Rahmen der Überlieferungstradition aber auch im Rahmen dessen was den Lebensumständen der Teilnehmer angemessen ist.

Hes: „Indem man vermittelt, was ist kulturspezifisch und was ist der buddhistische Kern [...] Wenn man das sieht [...] dann kommt wieder die Überlieferungslinie ins Spiel. [...] Zum Beispiel [ist oft] das Argument gegeben, warum soll ich denn da jetzt irgend eine Gottheit mit tausend Armen meditieren, wenn zwei Arme reichen. Keiner soll irgendwas. Man kann jetzt nicht sagen, die Überlieferungslinie, die pass ich jetzt an und dann gibt es jetzt nur noch zwei Arme, sondern man kann sagen, du musst nichts, wenn du da eine natürliche Affinität hast, dann lass dich drauf ein und schau was es mit dir macht. [...] Keiner muss das machen. Im Westen ist es einfach wichtig, diese genaue Einordnung dessen zu machen, was ist Kern, was ist der eigentliche Inhalt und was ist Folklore, jetzt in Anführungsstrichen.“

Die Transformation spielt sich also nicht nur auf sprachlicher Ebene ab, sondern v.a. auch in didaktischer Hinsicht. Das ist ein Punkt, der durchaus zu vertiefen wäre und in der gesichteten Literatur wenig oder gar keine Beachtung erhielt. Zum einen erfolgen

Übersetzungen auf sprachlicher Ebene, zum anderen in ihrem Bedeutungsgehalt, und damit erfolgt auch eine Modifikation der Termini, die für westlichen Kontext verständlich werden sollen, allerdings unter der Beachtung der Überlieferungslinie, also im Bezug zu der sogenannten Essenz, die relevanten Gehalte sollen demnach zwar angepasst aber nicht verfälscht werden oder ausgelassen. Da der Kern jedoch nicht veränderbar ist, allenfalls verständlich zu machen und somit immer wieder Restbestände von nicht zugänglicher Fremderfahrung und Unverstehen bleiben können, öffnet sich die Didaktik in dem Sinne, dass zwar nicht beliebige aber individuelle Handlungs- und Gestaltungsspielräume ermöglicht werden. Dies bezüglich äußert sich Hessel:

„Indem man individuell auf die Fragen der Leute eingeht [...] Die Individualität geht nicht so weit, dass man sagt, du kannst dir deinen Sadhana-Text selber zurecht basteln, so wies dir passt. Genau das ist auch wichtig, dass es Sinn macht, bestimmte Abläufe einzuhalten. Bestimmte Abläufe machen Sinn. Dafür ist auch diese berühmte Überlieferungslinie da, auf die die Tibeter sehr viel Wert legen. Das heißt es ist eine ununterbrochene Überlieferungslinie wo Erfahrung und Bewährtes tradiert wird. Wenn man den folkloristischen Überbau dann vielleicht mal ein bisschen abschält, das was übrig bleibt macht Sinn. Das kann man nicht einfach weglassen. Das muss man aber vorher wissen. Da bleibt immer noch ganz viel Individualität übrig. Wenn du jetzt ein Retreat machst, ein sogenanntes tantrisches Retreat, du liest einen Text, du machst dasselbe Retreat mit dem selben Text ein Jahr später, du entdeckst ganz andere Dinge, weil man sich selber verändert hat. Das geht uns allen so. Nur das, was man so an Standards vermittelt, dass die Leute das auch wirklich begreifen. Das ist genauso wie wenn du ein Essen kochst, [dann] musst du den Herd anschalten und hinterher wieder ausschalten. Du musst schauen, dass das Gericht nicht anbrennt. Das sind Standards, wenn man das nicht einhält, dann ist das schlecht. Bestimmte Dinge müssen einfach eingehalten werden.“

Zum Bereich der konkreten Übersetzung, die wesentlich zur Erarbeitung und in der Verbindung zum authentischen Kern ist, aber auch im Bezug zur Perspektive wissenschaftlicher Betrachtungen auf die eigene Tradition und Vorgehensweise erläutert Hessel noch einmal zum eigenen Standpunkt:

„Auch die kulturellen Missverständnisse, [sind] geprägt durch unsere christliche Konditionierung. [...]in Bezug zu einer Bearbeitung eines Textes bei dem in der Übersetzung viel von Segen die Rede war, Begriffe aus dem Tibetischen seien oft nicht adäquat übersetzt] Es gibt ganz viele Begriffe aus dem christlichen Kontext, die kann man nicht eins zu eins übersetzen. Also im Tibetischen braucht man ganz oft Fußnoten, [...] die meisten von uns sind sich gar nicht bewusst darum, dass sie christlich bezogene [...] Begriffe nehmen, in den Übersetzungen. [...] Dieses Bewusstsein fehlt vielen Übersetzern und vielen tibetischen Lamas. Also denke ich mir, das was jetzt bei Religionswissenschaftlern wahrscheinlich normal ist. [...] auch über das Heilige, der Begriff heilig, das gibt's im Tibetischen auch nicht so wie wir das jetzt benutzen normalerweise, [...] das ist eben die Qualität einer guten tibetischen Übersetzung, dass Du eben auch die Fußnoten hast, wo bestimmte Begriffe genauer erklärt werden. Tantrische Texte benutzen oft eine zwielichtige Sprache oder eine verschlüsselte Sprache und die dann auch zu erklären, das ist eine Sache der Fußnoten. [...] Das finde ich so spannend, dass man nicht einfach einen Text vorgesetzt bekommt und [man] muss selber schauen. Es wird viel diskutiert und immer wieder nachgefragt und auch kritisch betrachtet.“

In der Bearbeitung der Texte, Kommentare etc. und dann auch im konkreten Textverständnis sind demnach Standards gefragt, die sich u.a. an einer differenzierten Perspektive auf die eigene Sprachkultur und Entwicklung (in diesem Fall die westliche) orientieren. Hessel erwähnt u.a. den religionswissenschaftlichen Blick auf sprachliche Phänomenbereiche und die damit verbundene Selbstthematization. Dabei erwähnt sie, dass sowohl aus der westlichen Perspektive der Tradition als auch von Seiten der tibetischen die Gefahr besteht, die Hintergründe jeweiliger sprachlicher Dimensionen v.a. in der Übersetzung zu unterschätzen. Das erinnert an die obige Erörterung zu den

Mittlerpositionen, die durch eine doppelte Perspektivität gekennzeichnet sind, sowohl im Bezug zum Verhältnis von Tradition und Moderne als auch zwischen westlicher und tibetischer (religiöser) Kultur. Hier zeigt sich, dass die Nähe zu den Wissenschaften im Selbstverständnis nicht nur auf die Naturwissenschaften beschränkt bleibt und den Status erfahrungsbezogener empirischer Methode im Buddhismus, sondern, dass ein kultur- bzw. geisteswissenschaftlich rationaler Standpunkt in der konkreten Betrachtung überlieferter Gehalte und damit auch im Prozess der Findung dessen, was die Essenz in Übersetzung beschreibt und meint und damit ebenso im Sinne der Intention Begriffe adäquat zu verstehen gewünscht ist.

### **6.4.2.3 Gesellschaft und Individualisierung - Schnittflächen zur Psychologie**

Wie wir sehen konnten zeigen sich in der Etablierung des tibetischen Buddhismus im Umfeld des Tibethauses wahrnehmbare Veränderungen auf der Ebene der Vermittlung, also der Didaktik. Das drückt sich auch im Verhältnis von Lehrer und Schülern aus, was nicht nur inhaltlich und in der Art und Weise der Vermittlung erkennbar ist, sondern auch für die strukturelle Ebene gilt.

Ans: „Man kann im Westen zwischen Lehrer und Schüler offener Reden. Der Umgang ist bis hin zu freundschaftlich. Das war sicher in Tibet damals nicht so möglich. Da war eine größere Distanz. [...] Das Verhältnis von Laien und Ordinierten, in den asiatischen Ländern ist das die Trennung schlechthin, da ist ne sehr starke Trennung sowohl räumlich durch Klöster als auch die Menge an Mönchen, die da sind, aber auch durch die Praxis. [...] Vor allem die Mönche, auch wenige Nonnen, vor allem die Mönche studieren und die Laien haben die Praxis vor allen Dingen Opfertaten darbringen, um es überspitzt auszudrücken. Und dieses Verhältnis zwischen Ordinierten und Laien im Westen, war nie so und wird sich auch vermutlich nie so entwickeln und auch mit den vielen Vorteilen, die das hat, dass der Buddhismus hier von einer viel größeren Personengruppe genutzt werden kann. Und das zweite ist das Verhältnis zwischen Männern und Frauen, auch da ist ein großer Unterschied, dass die Männer in den traditionell asiatischen [Räumen] Zugang zur buddhistischen Lehre hatten und Frauen eher benachteiligt waren.“

Ansmann beschreibt zum einen höchst unterschiedliche strukturelle Unterschiede zwischen dem asiatisch buddhistischen Kulturraum und dem westlichen Kontext. Einerseits praktizieren im Westen weitaus mehr Laien als Ordinierte, Hessel sprach von 99 Prozent Laien, o.g., und andererseits sind wesentlich mehr Frauen im Westen in die organisatorischen und inhaltlichen Aufgaben involviert, also Frauen weniger benachteiligt. Zum anderen und das deutet sich in dem Ausdruck, dass Frauen weniger benachteiligt wären, ergeben sich möglicherweise dadurch wesentliche Unterschiede in der Aufgabenteilung sowohl im Verhältnis von Laien und Ordinierten als auch zwischen Frauen und Männern. Das ist auf der einen Seite sicherlich durch die Proportionen bedingt, denn ein Prozent Ordinierte können kaum alle Aufgaben leisten und andererseits durch den Kontext, man bedenke die in Westeuropa etablierte Frauenbewegung der 1980er Jahre, die eine massive Veränderung in der Gesellschaft auf allen Ebenen was die Stellung der Frau angeht bewirkte. Aber auch andere soziale

Bewegungen, beginnend mit der 1968er Generation könnten ein entsprechendes Umfeld geschaffen haben, beispielsweise die Loslösung von autoritären Strukturen, so dass ein anderes Verhältnis von Lehrern und Schülern gefordert ist, was sich in einer offenen Kommunikation ausdrücken könnte. Dadurch stellt sich gewissermaßen auf organisations-struktureller Ebene die Frage nach den Hierarchien. Ansmann dazu: „Es ist eine, denke ich, schon nicht so starke Hierarchie wie jetzt in Tibet selber. Auch dadurch, dass viele Lehrer und Lehrerinnen im Westen auch ganz normalen Berufen nachgegangen sind. [...] Dadurch sehr freundschaftlich und kollegial.“ Interessanterweise nennt er ein für die moderne Gesellschaft prinzipielles Merkmal, das der gesellschaftlichen Arbeitsteilung, also die Existenzsicherung durch die Ergreifung eines Berufes. Dass auch hier ein Aufeinandertreffen und Veränderungen nicht im Sinnbild einer Einbahnstraße verlaufen liegt auf der Hand und kommt besonders in der tantrischen Praxis zum Ausdruck.

Hes: „Dennoch ist es wichtig in der tantrischen Praxis, wenn man mal einen Lehrer angenommen hat, einen sogenannten Vajra-Lehrer, [...] auch mal einen Ratschlag anzunehmen und sich da zu üben. [...] auch das zu akzeptieren [...] So ein gewisses Vertrauen zu entwickeln und dann zu schauen, was macht das mit mir. Das ist natürlich vielleicht nicht westlich. Wir sind ja nicht autoritätshörig, gerade nach den 1968ern und viele sind immer in der permanenten Opposition gegenüber dem Lehrer. Das ist natürlich in der Tradition im tibetischen Buddhismus eigentlich kaum vorhanden. [...] Normalerweise ist man sehr verbunden mit seinem Lehrer, der Lehrerin und wir hier im Westen, wir hangeln uns da immer so ein bisschen dazwischen. [...] Man kann nicht Tantra praktizieren, wenn man dauernd alles hinterfragt und mal hierhin springt und mal dahin springt. Man muss sich auch mal auf eine bestimmte Sache einlassen können. [...] Das Modul dient eben dazu nicht die Lehrer-Schüler-Beziehung schon angenommen zu haben und dann erst die ganzen Probleme zu bekommen, sondern, dass man vorher schon weiß worauf man sich einlässt oder auch nicht.“

Gerade im Bezug auf den durch die 68er Generation etablierten Mentalitätswechsel in der deutschen und eben westeuropäischen Gesellschaft ergibt sich gemäß den Ausführungen Hessels ein Spannungsfeld bezüglich der Lehrer-Schüler Beziehung v.a. in der tantrischen Praxis, die ein hohes Maß an Vertrauen auf beiden Seiten voraussetzt. Hessel spricht von einem Dazwischenhangeln, also einem Prozess des Auslotens, der in traditionell tibetischer Praxis so nicht aufkommt, da der Lehrer als Autorität angenommen wird. Auch in diesem Sinne ist die Maßnahme zu verstehen, die Teilnehmer zunächst mit dem Tantra vertraut zu machen, als Adaptionenmaßnahme, um sie auf die Gegebenheiten vorzubereiten, die sie durch im westeuropäischen Kontext teilweise fremd anmutende Verhältnisbestimmungen zwischen Lehrer und Schüler erwarten. Eine der Differenzen, die häufig im Vergleich zwischen asiatischen und westlichen Kulturräumen bemüht wird, ist die Individualisierung im Zuge der Aufklärung im Westen und damit die im westlichen Kontext stark betonte Auseinandersetzung mit sich selbst und den individuellen Bedürfnissen. Dass dabei nicht nur mögliche Herausforderungen in der Lehrer-Schüler Beziehung einhergehen, sondern auch Anknüpfungspunkte in der buddhistischen Praxis gegeben sind erläutert Ansmann:

„So werden wichtige Lebensthemen angesprochen [Ans erwähnt vorher die 4 edlen Wahrheiten] Grundprobleme unserer Existenz, wie sind die überhaupt [...] das ist das Grundthema des Buddhismus. Wie kann ich mit den Grundproblemen unseres Lebens, unserer Lebensweise, wie kann ich damit konstruktiv umgehen. [...] Wie kann ich damit so umgehen, dass ich irgendwann sogar Leidfreiheit erfahren kann selbst mit schwierigen Umständen. [...] Alles Themen die uns [...] existentiell betreffen. [...] Die wichtigen Themen des Lebens [Ans erwähnt vorher u.a. Bodhicitta – Glück – Verbundenheit mit anderen] In Tibet werden alle in den Buddhismus hineingeboren und hier ist es so, die meisten entscheiden sich doch sehr bewusst wenn sie zu einer buddhistischen Veranstaltung kommen. Die meisten kommen auch mit der Bereitschaft sich selbst zu verändern. Das ist ein gewisser Vorteil unserer Kultur, wo man nicht einfach so mitläuft und nicht wirklich ein Interesse daran hat.“

Die Schnittmenge, so lassen sich Ansmanns Äußerungen interpretieren, beschreibt demnach die eben individualisierte Suche nach Daseinsbewältigungsstrategien in relativ selbständiger Disposition, „nicht hineingeboren, nicht mitlaufend“, und dem Ansatz im Buddhismus selbst den Weg zur Befreiung aus dem Leid und damit verbundener Arbeit an individuellen Gegebenheiten und Herausforderungen zu beschreiten. Auf die Vertiefungsfrage, inwiefern sich Schnittflächen zwischen buddhistischer Konzeption und dem Individualismus im westlichen Kontext erkennen lassen führt Ansmann folgende Gedanken aus:

Ans: „Ich denke schon, dass das einer individualistischen Gesellschaft sehr entgegen kommt, vielleicht auf zwei Ebenen. Auf der einen Seite dieser Ansatz an sich selbst zu arbeiten, ich mach jetzt was und ich kann auch was und das wird auch was. Und auf der anderen Seite aber auch das Bedürfnis nach Verbundenheit, nach guter Beziehungsgestaltung und eben diese Überindividuation ein Stück weit zu überwinden oder aus seinem eigenen Käfig ein bisschen herauszukommen. Das könnte man ganz gut mit dem Buddhismus übereinbringen sozusagen, diese beiden Wünsche oder auch Merkmale unserer Situation.“

In der Darstellung dieser Erläuterungen von Ansmann klingen vereinzelt psychologische Aspekte an, beispielsweise die Beschreibung des Bedürfnisses nach einer guten Beziehungsgestaltung in Auseinandersetzung mit der Tendenz zur Überindividuation. Die Selbstdarstellung des Buddhismus im Westen in seiner Nähe zu psychologischer Terminologie war eines der Analysemuster, die uns in den heranziehenden Betrachtungen einige Male begegnet sind. Allerdings scheint in Ansmanns Hinweisen das individuelle Bedürfnis nach einem quasi psychologischen Moment der Teilnehmer hindurch, also nicht nur die Arbeit an sich selbst, was im Individualismus einen Anknüpfungspunkt findet, sondern auch die Bewältigung damit verbundener persönlicher Herausforderungen. Im Rahmen der Veranstaltungen des Tibethauses beschreibt Ansmann ein Modul, das sich mit den psychologischen Aspekten des Buddhismus näher auseinandersetzt.

Ans: „„Eine Landkarte des Geistes“, das waren [...] Grundlagen der buddhistischen Psychologie, es gibt eine detaillierte Beschreibung [...] des menschlichen Geistes [...] mit verschiedenen Geistesfaktoren [...] da war insbesondere eine hohe Schnittmenge zur [...] westlichen Psychologie. [...] Wir hatten in keinem Kurs bisher so viele Psychologinnen und Psychologen wie in diesem Kurs. Es sind viele [...] die sich aus dieser Perspektive dazu angemeldet hatten, aus der westlichen Psychologie [...] die Perspektive der buddhistischen Psychologie kennenzulernen. Hatten wir erstmal gar nicht so mit gerechnet.“

Ein weiterer bisher nicht besprochener Punkt zeigt sich in den Ausführungen, der sich in Rekurs auf Hahlbohm-Helmus Studie erhellt. Sie bespricht die Positionierung bzw. Annahme tibetisch buddhistischer Fortbildungsangebote sowohl unter dem Aspekt des

Freizeitangebot als auch unter dem Aspekt der Fortbildung professionell Interessierter. Da sich für den o.g. Kurs zu Ansmanns Erstaunen etliche Psychologen angemeldet haben, scheint hier eine Verknüpfung buddhistisch psychologischer Komplexe zu dem professionalisierten Selbstverständnis psychologisch ausgebildeter Teilnehmer gegeben. Ansmann gibt selbst den Hinweis, dass das mit der erheblichen Schnittmenge zwischen buddhistischer Psychologie und westlich psychologischen Konzepten zu tun haben kann. Aus der Außenperspektive beschreibt die Themenwahl des Kurses selbst schon eine gewisse Positionierung als Studienangebot. Damit ist nicht nur eine Nähe zu psychologischer Thematik und Begrifflichkeit im westlich tibetischen Buddhismus erkennbar, sondern ebenso eine konkrete Auseinandersetzung an den Grenzflächen professionalisierter Strukturen im westlichen Kontext. Auf Nachfrage vertieft Ansmann diese Thematik anhand seines persönlichen Hintergrundes :

Ans: „Aus eigener Perspektive, ich habe selber Psychologie studiert, die Herangehensweise ist eine ganz ähnliche, sehr lösungsorientiert. Auch Eigenverantwortung spielt eine große Rolle, es gibt keine Erlösung in dem Sinne, sondern man muss das schon selber in die Hand nehmen, das ist ja auch in der Therapie so. Der Therapeut kann einem auch im Grunde nur den Weg zeigen und Hinweise geben, aber im Grunde muss man die eigenen Schritte selber machen. Das ist genau das gleiche Modell im Buddhismus. Das was der Buddha gesagt hat muss man selber in die Tat umsetzen. Und auch das Menschenbild, das so dahintersteht, dass eben man als Mensch und insgesamt als Lebewesen sich positiv entwickeln kann. Also dass man nicht gefangen ist in seiner eigenen Persönlichkeit, in seinen eigenen Mustern und Lebensumständen, sondern, dass man sich in eine gewünschte Richtung entwickeln kann. Diese beiden Punkte, finde ich, sind in der westlichen Psychologie und im Buddhismus eigentlich identisch. Ich denke deswegen spricht das auch viele an und auch wieder ein Punkt, warum das Menschen hier im Westen anspricht. Man kann sagen, der Buddhismus ist sehr leidorientiert, die vier edlen Wahrheiten, alle drehen sich irgendwie um Leiden. Aber das ist ja nur der erste Schritt. Im Grunde ist Buddhismus überhaupt keine pesimistische Religion, sondern ganz im Gegenteil. Man kann was tun an seiner Situation. Man hat selbst die Möglichkeiten in der Hand, sich zu verändern und was sicherlich auch ganz wichtig dabei ist, dass der eigene Anteil an einer Problemlösung oder auch an der Ursache [betont wird]. Also die Ursachen für unsere Probleme werden nicht im Außen gesehen, sondern in uns selber. Dadurch habe ich natürlich auch die Möglichkeiten in mir selber die Ursachen zu überwinden. Das ist irgendwie ein sehr positives, konstruktives Menschenbild, finde ich und deswegen eine große Überschneidung mit der Psychologie wo ein ganz ähnliches Menschenbild ist.“

Aus der Perspektive Ansmanns liegen der westlichen Psychologie und dem Buddhismus ein ähnliches Menschenbild zugrunde. Damit einher geht die Betonung ähnlicher Ansätze in den Problemlösungsstrategien, also in der Methode der Auseinandersetzung mit persönlichen Bedürfnissen, Herausforderungen und Problemen, die dem Einzelnen in seiner Lebenswelt begegnen. Insofern ergeben sich Begegnungs- und Konzeptionsflächen im Studienangebot, die im westlichen Kontext auf teilprofessionalisierter Ebene aber auch auf einem grundsätzlichen Bedürfnis der Teilnehmer Fuß fassen. Allerdings scheint es sich auch in diesem Punkt der Selbstbetrachtung nicht um ein einfaches Verhältnis bloßer Korrespondenzen zu handeln. So führt Hessel in ihren Erläuterungen zum buddhistischen Tantra expliziter zu Problemen, die sich aus einem westlichen Selbstverständnis heraus ergeben können folgende Überlegungen aus:

„Ein Beispiel, aus der höheren Tantraklasse gibt es die Vajra-Yoginis, die oft auch sehr erotisch sind. Da besteht sehr leicht die Gefahr, dass man die als Anima und so betrachtet. Aber darum geht's gar nicht. Es geht auch in gewisser Weise nicht darum, dass jetzt besonders Frauen die gerne praktizieren oder Männer eben auch, weil sie attraktiv ist. Das hat mit unseren Geschlechtszugehörigkeiten eigentlich erstmal gar nichts zu tun. Und das zu verstehen und auch zu sagen, die erfüllen eine bestimmte Funktion um bestimmte Erkenntnisprozesse zu machen. Das ist viel viel wichtiger und auch dann eine gewisse Ernüchterung zu haben und zu sagen, wenn ich irgend welche jungianischen Erfahrungen machen will, dann müsste ich mir einen anderen Zugang suchen. Das hat keinen Platz. Im Westen haben wir ja unglaublich viel Input von allen möglichen psychologischen oder auch ethnologischen, anthropologischen Richtungen und wir sind voll damit. Diesen Überbau, diesen Ballast, muss man manchmal erstmal sich dessen bewusst werden und dann auch schauen, was kann man in die eigene Analyse oder auch Praxis miteinbeziehen und was passt gar nicht. Diese Achtsamkeitsübungen passen sehr gut, weil die eigentlich ziemlich neutral sind, aber den Jung miteinzubeziehen, [da] muss man aufpassen.“

So stellen sich aus dieser Sichtweise kontextgegebene Konzepte nicht nur als ein Anknüpfungspunkt in Theorie und Praxis dar, sondern sie müssen demnach in ein reflektiertes Verhältnis zur Tradition gesetzt werden. So dass nicht nur eine Übersetzung in das Aussagesystem beispielsweise der Psychologie im Spannungsfeld von Tradition und Kontext, Authentizität und Lebenswirklichkeitsnähe steht, was wiederum aus dem Selbstverständnis heraus auf die Notwendigkeit der weiteren Differenzierung des Analysemodells einer v.a. terminologischen und thematischen Selbstdarstellung im Bereich der Psychologie hinweist, sondern darüber hinaus findet eine Selektion im Bereich der Angebote, die psychologische Aspekte aufgreifen durch die Problematisierung des eigenen Verhältnisses zur Psychologie statt. Dieser reflexive Standpunkt, also die Selbstbeobachtung anhand der Beschäftigung mit wesentlichen Erkenntnissen und Methoden aus anderen gesellschaftlichen Teilsystemen, v.a. aus der Wissenschaft, und einer damit einhergehenden Selbstverortung in Auseinandersetzung mit der sogenannten säkularen Umwelt, also der Thematisierung der eigenen Strömung und Tradition im gegebenen (geistesgeschichtlichen) Kontext, was die Problematik der Verbindung zur authentischen Tradition sowie die Reflexion des eigenen Wandels miteinschließt, und daraus sich ergebende Haltungen, die die Etablierung in der (neuen) modernen Gesellschaft ermöglichen ist das, was das eigentliche Muster von Transformation des tibetischen Buddhismus im Umfeld des Tibethauses ausmacht.

## 7. Fazit

Die Eingangsfrage und übergeordnete Leitfrage dieser Arbeit lautete: Inwiefern finden religiöse Transformationsprozesse am Beispiel des tibetischen Buddhismus in der modernen Gesellschaft statt, und wie lassen sich diese im Kontext religionsforschender Zugänge adäquat erfassen? Auf einer allgemeineren Beobachtungsebene bezüglich des (tibetischen) Buddhismus im deutschsprachigen Raum lässt sich feststellen, dass sich spätestens in den 1970er Jahren der Beginn einer bewussten Entwicklung hin zu einem europäischen Buddhismus vollzogen hat. Das bedeutet, dass buddhistische Lehrinhalte und Angebote an den Kontext der modernen westlichen Gesellschaft angepasst wurden. Wesentliche Aspekte der sogenannten westlichen Kultur wie das prägende naturwissenschaftliche Weltbild, die Bedeutung der Individualisierung, aber auch die Auswirkungen der gesellschaftlichen Umwälzungsprozesse durch die verschiedenen sozialen Bewegungen infolge der 68er Generation fanden in der Transformation des Buddhismus eine Beachtung. So lassen sich grundsätzliche Muster für die Veränderungen erkennen, wie etwa der Vorgang der Übersetzung, der nicht nur philologisch gemeint ist, sondern v.a. durch kommunikative Hilfen erfolgt etwa in Form von Analogien und Sprachbildern, die an die Gegebenheiten des neuen Umfeldes anknüpfen und grundlegende Konzepte und Lehren im neuen Kontext verstehbar machen. Oder die Reduktion bzw. Selektion, die bedeutet, dass Konzepte und Inhalte in Wechselwirkung zu sich verändernden Kontexten entsprechend zugeschnitten werden. Beispielsweise kam mit der 68er Generation ein zunehmendes Bedürfnis nach spiritueller und meditativer Erfahrung auf, was seinen Widerhall im Angebot verschiedener buddhistischer Strömungen fand. Grundsätzlicher, so der Tenor in der Forschungsliteratur, lässt sich eine bewusste Darstellung der deutschen buddhistischen Strömungen feststellen, die die Kompatibilität der eigenen Lehre und Methoden mit den westlichen Wissenschaften betont. Genauer gesagt, die westlich buddhistischen Traditionen unterstreichen die Vereinbarkeit der Lehre und grundlegenden Konzepte des Buddhismus mit den Erkenntnissen der westlichen Wissenschaften, indem die Vernunftbezogenheit und Rationalität der buddhistischen Theorie und Praxis sowie die Möglichkeit analytisch empirischer Prüfung der zentralen Aspekte buddhistischer Lehre anhand der Methode der meditativen Erfahrung hervorgehoben werden. Damit einher geht das kommunizierte Selbstverständnis, dass im Buddhismus grundsätzlich kein Konflikt zwischen Glaube und Wissen bestehe, da der Buddhismus nicht als Glaubensreligion aufzufassen ist. In diesem Sinne wird die Begegnung mit den Wissenschaften besonders mit den Naturwissenschaften v.a. in Auseinandersetzung

über das Anatman-Konzept und über die Erforschung meditativer Vorgänge gesucht. Auf struktureller Ebene ergeben sich insofern Veränderungen, wie Frauen in organisatorische und inhaltlich konzeptionelle Ebenen miteingebunden werden sowie im Verhältnis zwischen Laien und Ordinierten eine flachere Hierarchie vorzufinden ist. Auch in Auseinandersetzung mit der individualisierten Gesellschaft findet u.a. eine Positionierung an den Schnittflächen zu psychologischen Themenkomplexen statt. Mit Beginn der 1970er Jahre gründeten tibetische Lamas erste Zentren im deutschsprachigen Raum, an denen tibetisch buddhistische Studienangebote zugänglich und für den europäischen Kontext kompatibel gestaltet wurden. Vorgegangen war meist die erzwungene Flucht vieler Tibeter nach Indien oder in den Westen aufgrund der Invasion Tibets durch die VR China. Die tibetisch buddhistischen Zentren und Institute orientieren sich zum einen an traditionell authentischen Inhalten und sind meist in traditionelle Institutionen eingebunden. Zum anderen gestalten sie ihre Angebote und Ausbildungskonzepte in Orientierung an den lebenswirklichen, also alltagsbestimmenden Gegebenheiten ihrer Teilnehmer sowie die Konzeption der Fortbildungs- und Studienangebote verständlich im Sinne einer Übersetzung relevanter Gehalte und Lehre. Meist werden sie von personalen westlichen Mittlern organisatorisch und inhaltlich konzeptionell mitgetragen, die über eine fundierte Kenntnis und über langjährige Erfahrung mit dem tibetischen Buddhismus verfügen. Die beschriebenen Muster sowie organisatorisch strukturellen Anhaltspunkte ließen sich in der Auseinandersetzung mit dem Tibethaus Deutschland e.V. in Form einer exemplarischen Studie teilweise wiedererkennen. Der Dalai Lama als Schirmherr des Tibethauses sowie der spirituelle Leiter des Tibethauses Dazyab Kyabgön Rinpoche setzen sich intensiv mit den Herausforderungen und Möglichkeiten eines westlichen (tibetischen) Buddhismus auseinander. Dazyab Rinpoche beschreibt explizit relevante soziokulturelle Veränderungsebenen und auch Grenzen der Adaptionmöglichkeiten, die sich aus dem Verständnis der Verbindung zur authentischen Tradition ergeben. Dem entsprechend gestaltet sich das Veranstaltungsangebot und die Programme des Tibethauses auch in bewusster Auseinandersetzung mit den kontextuellen Gegebenheiten und den gesellschaftlichen Herausforderungen für das (tibetisch) buddhistische Selbstverständnis. Sowohl in den Studienangeboten als auch in einzelnen Vorträgen, Seminaren etc. findet ein Eingang und eine Beschäftigung mit u.a. wissenschaftlichen, psychologischen und gesellschaftsbezogenen Perspektiven und Gehalten statt. Dabei lassen sich auch die Muster der Vernunftbezogenheit, der Nähe zur Wissenschaft oder zur Psychologie oder aber der Übersetzung im Sinne o.g. Analysekatoren der Akkulturations- und Adaptionsprozesse wiederfinden. Hervorzuheben in der Konzeption

und dem Selbstverständnis des Tibethauses ist die intendierte Selbstthematization, also die Betrachtung der eigenen Tradition und des Buddhismus an sich aus der Beobachterperspektive der Wissenschaften und gleichzeitig die Thematisierung des eigenen Wandels auch in Bezug zur als säkular und plural beschriebenen Gesellschaftskonstellation. Dies könnte u.a. mit den meist akademisch geprägten Biografien der Referenten und Entscheidungsträger des Institutes zusammenhängen. Anhand erörternder Gespräche mit sogenannten Experten aus dem Umfeld des Tibethauses konnte ein erweiterter Einblick in die internen Begründungsebenen und Spannungsfelder transformativer Prozesse im Tibethaus erfolgen. Dabei zeigen sich weitere Zusammenhänge und neue Aspekte für den spezifischen Fall des Tibethauses. So erschloss sich u.a., dass ein breit angelegtes Bedürfnis der Teilnehmer darin besteht, die Philosophie und die Grundlagen sowie die Praxis des Buddhismus von Grund auf zu verstehen, also rational zu erfassen. Die tibetisch buddhistische Tradition kommt diesem Bedürfnis insofern entgegen, dass die Lehrreden des Buddha in der Vergangenheit entsprechend philosophisch systematisiert wurden. Des Weiteren herrscht ein reges Interesse an Schnittflächen zwischen buddhistischer Psychologie und westlicher Psychologie in dem Sinne vor, dass Bezüge zur eigenen Entwicklungsmöglichkeit auch in der Lebenswirklichkeit hergestellt werden. Das heißt, die gängigen Analysemuster, die eine strategische Selbstdarstellung als vernunftorientiert oder als eine thematische Ähnlichkeit mit einem psychologischen Aussagesystem suchend konstatieren können zu kurz greifen, da sich an den o.g. Beispielen zeigt, dass zum einen ein wesentliches Interesse an verstehenden Zugängen und psychologischen Themen, im Falle der Psychologie auch verbunden mit professionellen Überschneidungsebenen von Seiten der Teilnehmer besteht und zum anderen der tibetische Buddhismus entsprechende thematische Nähe von sich aus mitbringt. Das schließt nicht aus, dass das Muster der Selbstdarstellung trotzdem oder gleichzeitig vorhanden ist, verweist aber auf die Verwobenheit gängiger Muster mit verschiedenen Deutungs- und Begründungsstrategien und damit auf die Komplexität von Transformation. Des Weiteren ergibt sich aus der Beschreibung des Selbstverständnisses die vorrangige Bedeutung des Übersetzungsprozesses als ein Moment der Verständlichmachung, also dem Bedürfnis der Teilnehmer die verschiedenen Komplexe zu verstehen nachzukommen und damit erfolgen Übersetzungsleistungen in Anknüpfung an den Kontext. Auch hieraus ergibt sich die Erweiterung bzw. Hinterfragungsebene der allgemeinen Muster transformativer Vorgänge, die eine strategische Darstellung im Sinne der Etablierung als vernunftorientiert, oder die Nutzung psychologischer Sprachtermini um als kongruent zur Wissenschaft und kompatibel zur Psychologie zu gelten feststellen. Die Muster treffen

sicherlich auf einer gewissen Oberfläche und von Fall zu Fall auch direkt zu, allerdings zeigt sich im Nachvollzug der subjektiven Perspektive teilweise eine andere Deutung bzw. Begründung als etwa die der strategischen Selbstdarstellung. So ist der Prozess der Übersetzung ebenso eingebunden in das Spannungsverhältnis der Verbindung zur authentischen Tradition und der gleichzeitigen Nähe zum Kontext im Sinne der Verstehbarkeit. Adaptionsprozesse erfolgen nicht von der Tradition losgelöst und demnach nicht nur auf den Kontext gerichtet. Womit ein zentraler Punkt der Transformation im tibetischen Buddhismus allgemein aber auch anschaulich im Umfeld des Tibethauses zur Sprache kommt. Die Bewahrung der Essenz, das bedeutet, soziokulturell bedingte Elemente der Tradition können vom Selbstverständnis her verändert werden, während grundlegende Konzepte evident und nicht veränderbar sind, wie etwa das Anatman-Konzept oder die Leerheit oder die buddhistische Realität. Auch hier greift sicher das Muster der Identitätsstiftung und gleichzeitig das der Abgrenzung, da durch den Bezug zu einem authentischen Kern und einer Traditionslinie automatisch eine Differenz zu anderen Strömungen auf sozialer Ebene entsteht. Somit kommt die Frage auf, ob es sich dabei um intendierte Wirkungsweisen oder nicht intendierte handelt. Hier stieß der vorliegende Ansatz an seine Grenzen, da kein Verfahren zur Ermittlung intendierter oder nicht intendierter Motivation verwendet wurde. Veränderungen ergeben sich ebenso im Bereich der Zeremonien, wie der Bestattungszeremonie, wobei hier gezwungenermaßen ein Wandel stattfindet, da in Deutschland vom Gesetz her keine größeren Einäscherungszeremonien erlaubt sind. Aber auch im Bereich der Vermittlung, also der Didaktik geschehen Veränderungen, beispielsweise in der Möglichkeit das buddhistische Tantra erst in einem einführenden Modul kennenzulernen, bevor eine Bindung an den jeweiligen Lehrer vollzogen wird. Das bedeutet, dass neue Konzeptionen der Studienformate bewusst im Hinblick auf die Lebensumstände und die Lebenswirklichkeit der Praktizierenden abgestimmt werden. Markant für das Tibethaus erscheint allerdings die Reflexion des eigenen Standpunktes u.a. anhand eines Perspektivenwechsels beispielsweise zur wissenschaftlichen Sichtweise und die bewusste Einbindung dessen in die Gestaltung der eigenen Wandlung. Wobei die Thematisierung der eigenen Transformation in der Konstellation zur säkularen und pluralen gesellschaftlichen Umwelt stattfindet. Das ist meines Erachtens ein bemerkenswerter Transformationsprozess. Wie sich unschwer erkennen lässt ermöglichte die Erfassung und der Nachvollzug der subjektiven Perspektive der Experten eine Vertiefung und Ergänzung allgemeiner Muster von Transformationsprozessen für das illustrative Beispiel. Darauf bezogen erweist sich die Ergänzung einer an der Systemtheorie orientierten Kommunikationstheorie durch

hermeneutische Verfahren des Nachvollzugs einer subjektiven Perspektive aus dem religiösen Feld, also die Beschreibung und der verstehende Zugang einer Innenperspektive als Erkenntnisgewinn. Die Kommunikationstheorie ermöglicht andererseits die dem Religionssystem zugrunde liegende Codierung von Transzendenz und Immanenz auch in ihrer semantischen Umdeutung und Erweiterung zu erfassen und einzuordnen. Darüber hinaus können gerade die sozialen Wirkungsverhältnisse, wie die Muster der Selbstdarstellung, identitätsvermittelnde oder ab- bzw. ausgrenzende Prozesse von Transformation erfasst werden. Aus dem Blickwinkel einer umfassenderen Perspektive zeigt sich, dass die religiösen Transformationsprozesse der tibetisch buddhistischen Strömung des Tibethauses in einem evidenten Zusammenhang mit dem Kontext der modernen Gesellschaft stehen. Die Auseinandersetzung und die Verhältnissetzung zur Wissenschaft spielen dabei eine gewichtige Rolle, aber auch andere Merkmale wie die Individualisierung, die u.a. Anknüpfungspunkte zu buddhistisch psychologischen Aspekten bietet bzw. sich auf die Vermittlungsebene buddhistischer Lehre auswirkt, oder etwa die religiös plurale und säkulare Situation spielt eine Rolle in der Gestaltung verschiedener Themenschwerpunkte. Interessant und damit gleichzeitig ein offenes Anliegen ist die Frage, wie in anderen Instituten bzw. tibetisch buddhistischen Zentren zum einen die Transformationsprozesse an sich verlaufen und darstellen (lassen) und zum anderen wie die Sicht auf den eigenen Wandel erfolgt bzw. inwiefern eine Perspektive darauf die gesellschaftliche Umwelt miteinbezieht. Damit einher ginge die Herausforderung einer theoretischen und methodischen Konzeption, die den Vergleich von unterschiedlichen Strömungen ermöglicht und, als Konsequenz aus der Beobachtung der Verflechtung verschiedener Muster der Akkulturation mit unterschiedlichen Begründungsebenen und Deutungen sowie einer teils beachtlichen Differenz zum subjektiven Selbstverständnis, eine Unterscheidung intendierter Muster und nicht intendierter zulässt. Darüber hinaus stellt sich die Frage, wie sich religiöse Transformationsprozesse in anderen Religionen in der modernen Gesellschaft gestalten und damit verbunden, welche Rolle das Verhältnis zur Wissenschaft dort in der Auseinandersetzung mit dem möglicherweise thematisierten eigenen Wandel spielt.

## Literaturverzeichnis

- D. Baecker „Leere Gewissheit. Die Form der Religion in den Medien der Gesellschaft“, Zeppelin Universität 2009, Manuskript zum Abendvortrag auf der Jahrestagung der Schweizerischen Gesellschaft für Religionswissenschaften, „Religion und Massenmedien“, Universität Basel, 16.-17. Oktober 2009.
- M. Baumann „Deutsche Buddhisten. Geschichte und Gemeinschaften“, 2. Aufl., Marburg 1995.
- M. Baumann „Migration – Religion – Integration“, Marburg 2000.
- M. Baumann/C. Staas Interview auf Zeit.de „Buddha in Berlin. Um 1900, im Kaiserreich, eine Provokation – heute ein Lifestyle-Produkt: Wie die Deutschen zum Buddhismus fanden. Ein Gespräch mit dem Religionswissenschaftler Martin Baumann“, <http://www.zeit.de/2013/33/buddhismus-kaiserreich-interview-martin-baumann> letzter Zugriff am 20.11.2013.
- H. Berchert „Die Erneuerung des asiatischen und die Entstehung des abendländischen Buddhismus“ in: H. Berchert/R. Gombrich „Der Buddhismus. Geschichte und Gegenwart“, München 1984, S. 336-360.
- M. Bergunder „Was ist Religion? Kulturwissenschaftliche Überlegungen zum Gegenstand der Religionswissenschaft“ in: C. Auffarth u.a. (Hg.) „Zeitschrift für Religionswissenschaft“, Bd. 19, Heft 1, Göttingen 2011, S. 3-55.
- N. Bolz „Weltkommunikation“, München 2001.
- N. Bolz „Das konsumistische Manifest“, München 2002.
- N. Bolz „Die Sinngesellschaft“, Berlin 2012.
- N. Bolz „Ratten im Labyrinth. Niklas Luhmann und die Grenzen der Aufklärung“, München 2012.
- K. Brucker/C. Sohns „Tibetischer Buddhismus – Handbuch für Praktizierende im Westen. Geschichte, Lehre und Praxis – Feste, Rituale und Feiertage“, Bern 2003.
- R. und M. v. Brück „Die Welt des tibetischen Buddhismus. Eine Begegnung“, München 1996.
- M. v. Brück „Wer ist Buddha für Christen?“, in: P. Schmidt-Leukel (Hg.) „Wer ist Buddha? Eine Gestalt und ihre Bedeutung für die Menschheit“, München 1998, S. 225-240.
- M. v. Brück „Buddhismus. Grundlagen – Geschichte – Praxis“, Gütersloh 1998 a).
- M. v. Brück „Religion und Politik im Tibetischen Buddhismus“, München 1999.
- M. v. Brück „Einführung in den Buddhismus“, Frankfurt am Main 2007.
- M. v. Brück „Religion und Politik in Tibet“, Frankfurt am Main 2008.
- M. v. Brück „Ich denke, also ist kein Ich. Bewusst-Werden im Buddhismus“ in: T. Müller/T. M. Schmidt (Hg.) „Ich denke, also bin ich Ich? Das Selbst zwischen Neurobiologie, Philosophie und Religion“, Göttingen 2011, S. 201-217.
- J. Casanova „Die religiöse Lage in Europa“ in: H. Joas/K. Wiegandt (Hg.) „Säkularisierung und die Weltreligionen“, 2. Aufl., Frankfurt am Main 2007, S. 322-357.
- Dagyab Kyabgön Rinpoche „Festschrift zum 60. Inthronisationsjubiläum des Dalai Lama“, 2000 in: Tibethaus Deutschland e.V. (Hg.) „Chökor-Ausgabe Nr. 39, August 2005“, Übersetzung Dabyab Kyabgön Rinpoche und E. Hessel, Frankfurt am Main 2005, PDF-Version → [www.tibethaus.com](http://www.tibethaus.com) letzter Zugriff am 02.01.2014.

- Dagyab Kyabgön Rinpoche „Tibetischer Buddhismus im Westen“, Frankfurt am Main 2010.
- H.-U. Dallmann „Das Kontingenzproblem bei Niklas Luhmann im Blick auf Religion, Kirche und Gemeinde“, Heidelberg 1992.
- J. Derrida „Glaube und Wissen. Die beiden Quellen der „Religion“ an den Grenzen der bloßen Vernunft“ in: ders./G. Vattimo (Hg.) „Die Religion“, Frankfurt am Main 2001, S. 9-106.
- E. P. Fischer „Die Wissenschaft zittert nicht“. Die säkularen Naturwissenschaften und das moderne Lebensgefühl“ in: H. Joas/K. Wiegandt (Hg.) „Säkularisierung und die Weltreligionen“, 2. Aufl., Frankfurt am Main 2007, S. 284-321.
- M. Faßler „Was ist Kommunikation“, 2. Aufl., Paderborn 1997.
- M. Faßler „Nach der Gesellschaft. Infogene Welten – anthropologische Zukünfte“, München 2009.
- K. Flasch „Aufklärung im Mittelalter. Zur Einführung“ in: ders./U.R. Jeck (Hg.) „Das Licht der Vernunft. Die Anfänge der Aufklärung im Mittelalter“, München 1997, S. 7-17.
- K. Flasch „Wert der Innerlichkeit“ in: H. Joas/K. Wiegandt (Hg.) „Die kulturellen Werte Europas“, Bonn 2005, S. 219-236.
- U. Froschauer/M. Lueger „Das qualitative Interview. Zur Praxis interpretativer Analyse sozialer Systeme“, Wien 2003.
- P. Gäng „Was ist Buddhismus?“, Frankfurt 1996.
- C. Geertz „Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme“, 6. Aufl., Frankfurt am Main 1999.
- B. Gladigow „Europäische Religionsgeschichte“ in: H. G. Kippenberg/B. Luchesi (Hg.) „Lokale Religionsgeschichte“, Marburg 1995, S. 21-42.
- A. Gotzmann „Pluralismus als Gefährdung?“ in: A. Gotzmann/N. Makrides u.a. (Hg.) „Pluralismus in der europäischen Religionsgeschichte. Religionswissenschaftliche Antrittsvorlesungen“, Marburg 2001, S. 35-52.
- E. Hahlbohm-Helmus „Geshes, Lamas, Dharmalehrer oder Buddhologen und freizeitkompatible Fortbildungskonzepte zum Thema Buddhismus“ in: M. Hutter (Hg.) „Buddhisten und Hindus im deutschsprachigen Raum. Akten des Zweiten Grazer Religionswissenschaftlichen Symposiums (2.-3. März 2000)“, Frankfurt am Main, S. 79-97.
- J. Habermas „Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001“, Frankfurt am Main 2001.
- J. Habermas „Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze“, Frankfurt am Main 2005.
- J. Habermas „Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaats?“ in: ders./J. Ratzinger „Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion“, 2. Aufl., Freiburg im Breisgau 2005.
- W. Halbfass „Indien und Europa. Perspektiven ihrer geistigen Begegnung“, Basel 1981.
- T. Heinze „Qualitative Sozialforschung. Einführung, Methodologie und Forschungspraxis“, München 2001.
- C. Helfferich „Die Qualität qualitativer Daten. Manual für die Durchführung qualitativer Interviews“, 4. Aufl., Wiesbaden 2011.

- H. Joas „Die kulturellen Werte Europas. eine Einleitung“ in: H. Joas/K. Wiegandt (Hg.) „Die kulturellen Werte Europas“, Bonn 2005, S. 11-39.
- H. Joas „Gesellschaft, Staat und Religion. Ihr Verhältnis in der Sicht der Weltreligionen. Eine Einleitung“ in: H. Joas/K. Wiegandt (Hg.) „Säkularisierung und die Weltreligionen“, 2. Aufl., Frankfurt am Main 2007, S. 9-43.
- H. Joas „Einleitung“ in: H. Joas (Hg.) „Vielfalt der Moderne“, Frankfurt am Main 2012, S. 21-39.
- O. Höffe „Toleranz: Zur politischen Legitimation in der Moderne“ in: R. Forst (Hg.) „Toleranz. Philosophische Grundlagen und gesellschaftliche Praxis einer umstrittenen Tugend“, Frankfurt am Main 2000, S. 20-76.
- H. J. Höhn „Postsäkular. Gesellschaft im Umbruch – Religion im Wandel“, Paderborn 2007.
- H.-J. Höhn „Rettende Aneignung? Die Vernunft und die Logik der Religion“ in: J. Manemann/B. Wacker „Politische Theologie – gegengelesen“, Bd. 5, Berlin 2008, S. 255-262.
- H. J. Höhn „Zeit und Sinn. Religionsphilosophie postsäkular“, Paderborn 2010.
- J. Hopkins (Hg.) „Der XIV Dalai Lama „Logik der Liebe. Aus den Lehren des tibetischen Buddhismus für den Westen““, 2. Aufl., München 1989.
- M. Hutter „Einleitung“ in: ders. (Hg.) „Buddhisten und Hindus im deutschsprachigen Raum. Akten des Zweiten Grazer Religionswissenschaftlichen Symposiums (2.-3. März 2000)“, Frankfurt am Main 2001.
- W. Kaschuba „Einführung in die Europäische Ethnologie“, 2. Aufl., München 2003.
- H. G. Kippenberg „Einleitung“ in: H. G. Kippenberg/M. Riesebrodt (Hg.) „Max Webers „Religionssystematik““, Tübingen 2001, S. 1-12.
- H. Knoblauch „Religionssoziologie“, Berlin 1999.
- H. Knoblauch „Qualitative Religionsforschung. Religionsethnographie in der eigenen Gesellschaft“, Paderborn 2003.
- K. Kohl „Ethnologie – die Wissenschaft vom kulturell Fremden. Eine Einführung“, 2. Aufl., München 2000.
- V. Krech „Religionssoziologie“, Bielefeld 1999.
- V. Krech „Götterdämmerung. Auf der Suche nach der Religion“, Bielefeld 2003.
- V. Krech „Religion und Kultur. Überlegungen zu ihrem Wechselwirkungsverhältnis aus soziologischer Sicht“ in: T. M. Schmidt/M. Lutz-Bachmann (Hg.) „Religion und Kulturkritik“, Darmstadt 2006.
- V. Krech „Hat die moderne Gesellschaft Phantomschmerzen?“ in: J. Manemann/B. Wacker (Hg.) „Politische Theologie – gegengelesen“, Bd. 5, Berlin 2008, S. 263-268.
- V. Krech „Wo bleibt die Religion? Zur Ambivalenz des Religiösen in der modernen Gesellschaft“, Bielefeld 2011.
- P. Kvaerne „Aufstieg und Untergang einer klösterlichen Tradition“ in: H. Berchert/R. Gombrich „Der Buddhismus. Geschichte und Gegenwart“, München 1984.
- S. Lamnek „Qualitative Sozialforschung. Lehrbuch“, 4. Aufl., Weinheim 2005.
- H. Lehmann „Ein europäischer Sonderweg in Sachen Religion“ in: H. G. Kippenberg/J. Rüpke/ K. v. Stuckrad (Hg.) „Europäische Religionsgeschichte. Ein mehrfacher Pluralismus“, Bd. 1, Göttingen 2009, S. 39-59.

- G. Lhündub Söpa/J. Hopkins „Der Tibetische Buddhismus“, Düsseldorf 1977.
- N. Luhmann „Die Funktion der Religion“, Frankfurt am Main 1977.
- N. Luhmann „Die Religion der Gesellschaft“, hg. von A. Kieserling, Frankfurt am Main 2002.
- M. Lutz-Bachmann „Religion-Philosophie-Religionsphilosophie. Prolegomena zur Beantwortung der Frage: Warum Religionsphilosophie?“ in: M. Jung/M. Moxter/T. M. Schmidt (Hg.) „Religionsphilosophie – Historische Positionen und systematische Reflexionen“, Würzburg 2000, S. 19-26.
- H. Meulemann „Religiosität: Die Persistenz eines Sonderfalls“ in: J. W. van Deth (Hg.) „Deutschland in Europa. Ergebnisse des European Social Survey 2002-2003“, Wiesbaden 2004.
- H. Meulemann „Enforced Secularization – Spontaneous Revival? Religious Belief, Unbelief, Uncertainty and Indifference in East and West European Countries 1991-1998“, European Sociological Review, Vol. 20 No. 1, February 2004 a).
- R. Neville „Religionen in einer Welt vieler Kulturen“ in: T. M. Schmidt/M. Lutz-Bachmann (Hg.) „Religion und Kulturkritik“, Darmstadt 2006, S. 99-104.
- K.-J. Notz „Der Buddhismus in Deutschland in seinen Selbstdarstellungen. Eine religionswissenschaftliche Untersuchung zur religiösen Akkulturationsproblematik“, Frankfurt am Main 1984.
- H. Okano „Die Bedeutung des Buddha aus feministischer Perspektive“ in: P. Schmidt-Leukel (Hg.) „Wer ist Buddha? Eine Gestalt und ihre Bedeutung für die Menschheit“, München 1998, S. 159-175.
- C. Peters/R. Löffler „Einleitung“ in: dieselben (Hg.) „Der Westen und seine Religionen. Was kommt nach der Säkularisierung?“, Freiburg im Breisgau 2010.
- D. Pollack „Kirche in der Organisationsgesellschaft. Zum Wandel der gesellschaftlichen Lage der evangelischen Kirchen in der DDR“, Stuttgart 1994.
- D. Pollack „Säkularisierung – Konzept und empirische Befunde“ in: H. G. Kippenberg u.a. (Hg.) „Europäische Religionsgeschichte. Ein mehrfacher Pluralismus“, Bd. 1, Göttingen 2009, S. 61-86.
- J. Reikerstorfer „Postsäkularität – oder die verdrängte Dialektik der Säkularisierung?“ in: J. Manemann/B. Wacker (Hg.) „Politische Theologie – gegengelesen“, Bd. 5, Berlin 2008, S. 269-273.
- W. Reinhard „Die Bejahung des gewöhnlichen Lebens“ in : H. Joas/K. Wiegandt (Hg.) „Die kulturellen Werte Europas“, Bonn 2005, S. 265-303.
- J. Rüpke „Historische Religionswissenschaft. Eine Einführung“, Stuttgart 2007.
- M. Riesebrodt „Überlegungen zur Legitimität eines universalen Religionsbegriffs“ in: B. Luchesi/K. von Stuckrad (Hg.) „Religion im kulturellen Diskurs. Festschrift für Hans G. Kippenberg zu seinem 65. Geburtstag“, Berlin 2004: S. 127-149.
- M. Riesebrodt „Cultus und Heilsversprechen. Eine Theorie der Religionen“, München 2007.
- G. Rosenthal „Interpretative Sozialforschung. Eine Einführung“, Weinheim 2005.
- S. Roßteutscher „Religion, Zivilgesellschaft, Demokratie. Eine international vergleichende Studie zur Natur religiöser Märkte und der demokratischen Rolle religiöser Zivilgesellschaften“, Baden-Baden 2009.
- W. Schluchter „Rationalität – das Spezifikum Europas?“ in: H. Joas/K. Wiegandt (Hg.) „Die kulturellen Werte Europas“, Bonn 2005, S. 237-264.

- J. Schmidt „Religion, Gott, Verfassung. Der Religions- und Gottesbezug in der Verfassung pluralistischer Gesellschaften“, Frankfurt am Main 2010.
- K. Schmidt „Buddhismus als Religion und Philosophie“, Stuttgart 2011.
- T. M. Schmidt „Vorwort“ in: T. M. Schmidt/M. G. Parker (Hg.) „Religion in der pluralistischen Öffentlichkeit“, Würzburg 2008.
- T. M. Schmidt „Zum Begriff der Postsäkularität“ in: J. Manemann/B. Wacker (Hg.) „Politische Theologie – gegengelesen“, Bd. 5, Berlin 2008. a)
- T. M. Schmidt „Gibt es eine moderne Religion? Jürgen Habermas und die Idee der „postsäkularen Gesellschaft““ in: „Forschung Frankfurt“ 02/2009, Frankfurt am Main 2009.
- G. Stephenson „Von der Gratwanderung des Religionswissenschaftlers“ in: H.R. Yousefi/W. Gantke u.a. (Hg.) „Wege zur Religionswissenschaft. Eine interkulturelle Orientierung. Aspekte, Grundprobleme, ergänzende Perspektiven“, Nordhausen 2007, S. 119-134.
- W. Singer/M. Ricard „Hirnforschung und Meditation. Ein Dialog“, Frankfurt am Main 2008.
- Tibethaus Deutschland e.V. (Hg.) „Chökor Tibethaus Journal“, Ausgabe 55\_07\_2013, Frankfurt am Main 2013.
- Tibethaus Deutschland e.V. „programm juli bis dezember 2013“, Frankfurt am Main 2013 a), PDF-Version → [www.tibethaus.com](http://www.tibethaus.com) letzter Zugriff am 02.01.2014.
- Tibethaus Deutschland e.V. „programm januar bis juli 2014“, Frankfurt am Main 2013 b), PDF-Version → [www.tibethaus.com](http://www.tibethaus.com) letzter Zugriff am 02.01.2014.
- [www.tibethaus.com](http://www.tibethaus.com) letzter Zugriff am 02.01.2014.
- J. Wach „Religionssoziologie“, Tübingen 1951.
- R. G. Wagner „Säkularisierung: Konfuzianismus und Buddhismus“ in: H. Joas/K. Wiegandt „Säkularisierung und die Weltreligionen“, 2. Aufl., Frankfurt am Main, 2007, S. 224-252.
- B. Waldenfels „Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden“, Frankfurt am Main 2006.
- M. Weber „Religion und Gesellschaft. Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie“, Frankfurt am Main 2010.
- K. Wiegandt „Nachwort“ in: H. Joas/K. Wiegandt (Hg.) „Die kulturellen Werte Europas“, Bonn 2005, S. 517-520.
- A. Wilke „Säkularisierung oder Individualisierung von Religion? Theorien und empirische Befunde“ in: C. Auffarth u.a. (Hg.) „Zeitschrift für Religionswissenschaft“, Bd. 21, Heft 1, Göttingen 2013, S. 29-76.
- V. Zotz „Geschichte der buddhistischen Philosophie“, Reinbek bei Hamburg 1996.
- V. Zotz „Auf den glückseligen Inseln. Buddhismus in der deutschen Kultur“, Berlin 2000.

## Anhang

Erklärung:

Hiermit erkläre ich, dass vorliegende Arbeit selbständig verfasst und keine anderen als die angegebenen Hilfsmittel benutzt sowie die Stellen der Arbeit, die anderen Werken dem Wortlaut oder dem Sinn nach entnommen sind, durch Angabe der Quellen kenntlich gemacht wurden.

Essen, den 19.02.2014

A handwritten signature in black ink, appearing to be 'R. A. W. K.', written over a horizontal line.

# Lebenslauf

## **Jonathan Widmann**

**Dürerstraße 13**

**45147 Essen**

jwidmann@stud.uni-frankfurt.de

### **Persönliche Angaben**

Geburtsdatum: 25.03.1982

Geburtsort: Heilbronn

### **Schulische Ausbildung**

01.09.1988 – 31.08.1991: Sonnenberg Grundschule in Schwaigern (Württ.)

01.09.1991 – 31.08.1992: Albert Schweizer Grundschule in Alzey

01.09.1992 – 23.06.2001: Gymnasium am Römerkastell in Alzey

23.06.2001: Erhalt der allgemeinen Hochschulreife

### **Zivildienst**

01.08.2001 – 31.05.2002: Individuelle Schwerstbehindertenbetreuung  
beim Lazarus Hilfswerk in Köln

### **Studium**

seit WS 2002 / 2003: Magisterstudium der Religionswissenschaft  
(Nebenfächer: Musikwissenschaft & Politologie)  
an der Johann Wolfgang Goethe-Universität  
in Frankfurt am Main

13.01.2005: erfolgreiche Magisterzwischenprüfung im Fach  
Religionswissenschaft am Fachbereich  
Evangelische Theologie

WS 2005/2006 – WS 2008/2009: stud. Hilfskraft im EDV Support des Fb06, EDV Support

WS 2007/2008 – 31.07.2008: Tutor, stud. Hilfskraft bei Prof. Gantke am Fb07  
vergleichende Religionswissenschaft: PS „Einführung  
in die vergleichende Religionswissenschaft“

01.08.2008 – 31.03.2009: stud. Hilfskraft an der Stadt- und Universitätsbibliothek  
Frankfurt am Main, EDV Support

01.10.2011 – 15.05.2012: wiss. Hilfskraft am Lehrstuhl für Religionswissenschaft /  
Religionsgeschichte am Fb06 bei PD Lanwerd &  
Prof. Wenzel