

**Traditionalistischer und modernistischer Buddhismus im  
Westen. Ansätze zu einer Neukonzeptionalisierung**

**Prof. Dr. Martin Baumann  
Univ. Hannover**

Weiterbildendes Studium Universität Hamburg: Buddhismus in Geschichte und Gegenwart  
Hamburg, SS 2001: "Buddhismus der Gegenwart",  
04. April 2001: Einführung

**Traditionalistischer und modernistischer Buddhismus im Westen.  
Ansätze zu einer Neukonzeptionalisierung**

Martin Baumann

Dieser einführende Beitrag in die Thematik "Buddhismus in der Gegenwart" des Sommersemesters 2001 hat zum Ziel, anhand von einigen konkreten Beispielen grobe Linien der Entwicklung und der aktuellen Situation des Buddhismus außerhalb Asiens aufzuzeigen. Da ich mich als empirisch arbeitender Religionswissenschaftler verstehe, der gerne und mit Interesse sein sogenanntes "Feld der Forschung" besucht, möchte ich den Vortrag mit einer kurzen Situationsbeschreibung beginnen:

Im Februar 1999 nahm ich in den Räumen der Buddhistischen Gesellschaft Hamburg an einer Andacht der dortigen theravāda-buddhistischen Gruppe teil. Zu der Zusammenkunft an dem Sonntagvormittag waren 12 Frauen und Männer gekommen. Die meisten von ihnen waren Hamburger mittleren Alters, man kannte sich untereinander, grüßte kurz. Die Andacht begann mit dem Entzünden zweier Kerzen auf dem schlicht dekorierten Buddha-Altar. Mit einem leisen Gongschlag wurde eine etwa zehn-minütige Meditation eingeleitet. Es folgte die dreifache Zufluchtname zum Buddha, zum *Dhamma* und zum *Sangha*, auf Pāli gesprochen. Auch die Rezitation der fünf Sittenregeln bzw. Vorsätze, die ein jeder Buddhist bemüht ist einzuhalten, geschah auf Pāli, der Sprache des südlichen buddhistischen Kanons. Einige lasen die Worte von einem ausgelegten Begleitblatt ab, andere kannten den Text auswendig. Nach diesem feierlichen Beginn erläuterte der Leiter der Andacht das Thema der gemeinsamen Überlegungen und Diskussion. Mit ruhiger Stimme las er eine längere Passage aus dem "Korb der Lehreden" (*sutta-pitaka*), dem zweiten der drei so bezeichneten "Körbe" der Textsammlungen des Pāli-Kanons, vor; in deutsch. Sodann ging er den Text erneut Satz für Satz durch, gefolgt von Erläuterungen und Hinweisen. Die Anwesenden brachten sich mit eigenen Überlegungen und Erfahrungen ein. Ein lebhaft und konzentriert geführtes Gespräch über die Aussagen des Lehrtextes entspann sich. Die Zeit verging unmerklich und nach beinahe zwei Stunden hatte man das Ende des ausgewählten Textes erreicht. Eine kurze Meditation und ein Verbeugen vor der Buddha-Statue beendeten die Andacht. Einige blieben noch zum Tee, andere hatten es eilig, durch den Hamburger Nieselregen rechtzeitig nach Hause zum Mittagessen zu kommen.

Solch eine sonntägliche Andacht bildet *eine* der verschiedenen Formen kollektiver Zusammenkunft von Theravāda Buddhisten in Europa. Die in der Buddhistischen Gesellschaft Hamburg durchgeführte Andacht ist typisch für diejenigen Theravāda-Gruppen, die den Schwerpunkt auf das Studium von Texten legen, Pāli in kurzen Standardversen verwenden und insbesondere denkerisch-verbale Elemente der buddhistischen Tradition hervorheben. Hingegen, bei vielen Theravāda-Buddhisten hätte diese buddhistische Zusammenkunft Befremden hervorgerufen: Die Andacht wurde von einem *Laienbuddhisten*, nicht von einem *bhikkhu* (Mönch), geleitet. Die Teilnehmenden beteiligten sich *aktiv* durch eigene Beiträge und Fragen an der Durchführung. Sie hatten nicht die sonst übliche Rolle des passiven Zuhörers, der geduldig den Ausführungen des Mönches lauscht. Diese letztere Form umfasst die Variante, die überwiegend bei Theravāda-Buddhisten aus Asien anzutreffen ist. Diese asiatischen Buddhisten kamen als Flüchtlinge oder Ehepartner nach Europa und errichteten im Laufe der Jahre eigene Klöster, Tempel und Andachtsstätten, sei es in Deutschland, Frankreich, Großbritannien oder der Schweiz.

In diesem Beitrag möchte ich am Beispiel der Geschichte des Theravāda-Buddhismus in Europa und einer typologischen Unterscheidung Ansätze zu einer neuen analytischen Strukturierung der buddhistischen Präsenz im Westen entwickeln. Ich beschränke mich bei der Skizzierung der etwa 150 Jahre dauernden Geschichte des Buddhismus außerhalb Asiens auf die Tradition des südlichen bzw. des Theravāda-Buddhismus, so wie er in Europa Fuß fasste. Zum einen hat das Interesse und die Aufnahme des Theravāda-Buddhismus in Europa die längste Geschichte. Zum zweiten empfiehlt sich eine exemplarische Auswahl, da eine Darstellung der Rezeptionsgeschichte aller buddhistischer Traditionen im gesamten so bezeichneten "Westen" in der Kürze der Zeit nicht viel mehr als eine stichwortartige Nennung wichtiger Daten, Personen und buddhistischer Organisationen leisten könnte. Buddhismus außerhalb Asiens findet sich heutzutage in Nord- und Südamerika, in Südafrika und Australien sowie in West- und Osteuropa. Es geht mir hier über die historisch-deskriptive Bestandsaufnahme hinaus jedoch auch um analytische Erkenntnisse.<sup>1</sup>

Der Beitrag besteht aus zwei Teilen: Im ersten Teil skizziere ich die Geschichte des Buddhismus in Europa. Die Skizze hat den Sinn, die jeweilige Stellung des Theravāda-Buddhismus in den Gesamtkontext der europäisch-buddhistischen Rezeptionsgeschichte verorten zu können.

---

<sup>1</sup> Eine Darstellung der Geschichte und Situation des Buddhismus in den genannten Ländern erfolgt in Charles S. Prebish, Martin Baumann (eds.), *Westward Dharma: Buddhism Beyond Asia*, Berkeley: University of California Press 2002. Eine chronologische Übersicht der Gesamtentwicklungen findet sich u.a. im Internet, siehe Martin Baumann, „Global Buddhism. Developmental Periods, Regional Histories and a New Analytical Perspective“, in: *Journal of Global Buddhism*, 2, 2001 (<http://jgb.la.psu.edu>).

Der zweite Teil stellt zuerst eine Typologie theravāda-buddhistischer Gruppen und Organisationen vor. Auf der Grundlage der Typologie möchte ich aufzeigen, dass es nicht ausreicht, zu einem besseren Verständnis der Gegenwart des Buddhismus im Westen lediglich die buddhistisch-abendländische Rezeptionsgeschichte heranzuziehen. Vielmehr ist es notwendig, den Blick nach Asien zu wenden und dortige Umgestaltungen buddhistischer Traditionen mit in die Analyse zu nehmen. Wurde bislang die Präsenz des Buddhismus im Westen anhand der Leitunterscheidung von asiatisch-ethnischen versus westlich-konvertierten Buddhisten analysiert, versuche ich aufzuzeigen, dass diese Unterscheidung ein hervorstechendes Differenzierungsmerkmal außen vor läßt, nämlich das des zugrundeliegenden *religiösen Weltbildes*. Mein Vorschlag hebt die Unterschiedlichkeit der buddhistisch-kosmologischen Orientierungen und der sich daraus ergebenden praktizierten Buddhismusformen und -konzepte hervor. Aufzeigen will ich, dass eine grundlegende Trennungslinie im gegenwärtigen Buddhismus im Westen, und nicht nur hier, zwischen einem traditionalistischen und einem modernistischen Buddhismusverständnis verläuft. Diese Unterschiedlichkeit hat ihre Wurzeln auch und gerade in Asien.

## I. Geschichte des Buddhismus in Europa

### Frühe Kenntnisnahme

Erste Kenntnisse über buddhistische Bräuche und Lehrsätze waren im ausgehenden 18. Jahrhundert nach Europa gelangt. Meist waren es nur fragmentarische und fehlinterpretierte Angaben. Reisende und insbesondere Jesuiten auf Missionseinsatz in Tibet, China und Japan hatten seit dem 17. Jahrhundert Berichte und Beschreibungen über den eigenartigen Kult eines so bezeichneten "falschen Gottes", genannt Bod, gegeben.<sup>2</sup>

Beinahe wäre es im ausgehenden 17. Jahrhundert zu einem ersten Eintreffen theravāda-buddhistischer Mönche in Europa gekommen, hätte das Wetter mitgespielt. Wie jüngst südafrikanische Religionswissenschaftler aufzeigten, hatte im Jahr 1686 der siamesische König Narai eine zehnköpfige Gesandtschaft auf den Seeweg gen Portugal geschickt. Der katholische König Don Pedro sollte über die kulturellen Bräuche und religiösen Vorstellungen Siams unterrichtet werden. Mitglieder der Gesandtschaft waren auch drei *bhikkhus*,

---

<sup>2</sup> Zu den Anfängen der Begegnung siehe Raymond Schwab, *La Renaissance Orientale* (Paris: Payot 1950), englische Übersetzung *The Oriental Renaissance. Europe's Rediscovery of India and the East, 1680-1880* (New York: Columbia University Press 1984) und Wilhelm Halbfass, *India and Europe. An Essay in Understanding* (Albany: State University of New York Press, 1988). Detaillierte Hinweise finden sich zudem in Rick Fields, *How the Swans Came to the Lake. A Narrative History of Buddhism in America*, (1981, 3rd ed., rev. and updated; Boston: Shambhala, 1992), 31-53 und Stephen Batchelor, *The Awakening of the West. The Encounter of Buddhism and Western Culture*, (Berkeley: Parallax Press, 1994), 227-271.

merkwürdigen Ausnahmen betrachteten viele Buddhisten und Buddhistinnen die Annahme der fremden Lehre als intellektuelle Spielerei. Zudem galt es in den Kreisen des Bildungsbürgertums als "schicklich", "sich mit der 'tiefen Weisheit des Osten' zu befassen".<sup>9</sup> Der Beobachter und protestantische Apologet Karl Schweitzer illustrierte diese mitunter an Dekadenz grenzende Modeströmung polemisch, dass sich "die großstädtische Dame [...] auf dem Sofa liegend und Zigarretten rauchend in 'buddhistischer Versenkung'" gefiel.<sup>10</sup>

### Internationalisierung von Asien aus

Die Entstehung einer buddhistischen Bewegung in Europa, ebenso in Nordamerika, ist in den Kontext der beginnenden Globalisierung und der Neuinterpretierung des Buddhismus zu setzen. In Ländern Asiens sahen sich die etablierten Formen des Buddhismus mit kolonialer Expansion, westlicher Technologie und missionierendem Christentum konfrontiert. Das bisherige passive Erdulden kolonialer Macht und der Verunglimpfungen der buddhistischen Religion schlug im ausgehenden 19. Jahrhundert um, Selbstrespekt und eigene Stärke wiederzugewinnen. Als eine herausragende Ressource, den verletzten nationalen Stolz zu erneuern, wurden buddhistische Konzepte und Ideen herangezogen. Man orientierte sich dazu jedoch nicht an den hergebrachten, überlieferten Vorstellungen buddhistischer Tradition. Vielmehr waren buddhistische Mönche und Sprecher bemüht, buddhistische Lehrinhalte und Praxiselemente in Einklang mit westlichen, modernen Konzepten zu bringen. In Südasien, hier insbesondere in Ceylon, hoben städtische, gebildete Buddhisten rationale und wissenschaftliche Elemente der buddhistischen Lehre hervor. Ermutigt durch das hohe Ansehen, das buddhistische Ideen im Abendland genossen, wurde der Buddhismus als rationales Gedankengebäude reinterpretiert, als eine Lehre und Religion, die in völliger Übereinstimmung mit den neuesten Errungenschaften naturwissenschaftlicher Forschung stünde. Im Gegensatz zum Christentum, das auf Glaubensdogmen basiere, gründe der Buddhismus auf rationaler und experimenteller Erfahrung.

In Zusammenarbeit mit abendländischer Wissenschaft und ihrem historisch-kritischem Verständnis von Traditionsformierung waren asiatische Buddhisten bemüht, einen so bezeichneten "ursprünglichen Buddhismus" wiederzugewinnen. Dieser Buddhismus fände sich in den Texten des Pāli-Kanons. Er sei somit nicht "verunreinigt" von Einflüssen der Traditionsgeschichte und kulturell-spezifischen Zusätzen. Volksreligiöse Elemente wie Glauben an Geister und Dämonen, rituelle Schutzhandlungen wie das Besprechen von Schutzamuletten, Wahrsagerei und Zeremonien zur Verdienstansammlung, die von den Dorfmonchen durchgeführt wurden, wurden kritisiert und verunglimpft. Ceylonische

<sup>9</sup> Siegfried von Kortzfleisch, "Asiatische Religiosität im Alltag des Abendländers", *Lutherische Monatshefte* 6, 7 (1967), 332-337, Zitat 333.

<sup>10</sup> Karl Schweitzer, *Das religiöse Deutschland der Gegenwart - Ein Handbuch für jedermann* (Berlin 1928), 12.

modernistische Buddhisten, die der Sozialschicht entstammten, die erst im Zuge der Kolonialzeit neu entstanden war, stellten den Buddhismus als rational, pragmatisch, optimistisch und universal dar. Universal beinhaltete nicht zuletzt Ambitionen der missionarischen Verbreitung dieses modernistischen Buddhismusverständnisses auch im Abendland.<sup>11</sup>

Bekanntester Sprecher des Erneuerungs-Buddhismus in Südasien war der Ceylonese Anagārika Dharmapāla. Ohne im einzelnen auf die Person einzugehen läßt sich festhalten, dass mit Dharmapāla die Internationalisierung und weltweite Verbreitung des modernistischen Theravāda-Buddhismus begann. Dharmapāla gründete nicht nur 1891 mit der Mahā Bodhi Society die erste laienbuddhistische Theravāda-Organisation. Als Sprecher auf dem Weltparlament der Religionen, 1893 in Chicago, warb er für seine rationalistisch-modernistische Buddhismusinterpretation. Er schuf zudem mit der Gründung von Auslandszweigen der Mahā Bodhi Society in den USA, Deutschland und Großbritannien die erste, Kontinente übergreifende buddhistische Organisation. Zahlreiche Besuche Dharmapālas in Europa und den USA ließen ihn zum führenden asiatischen Vertreter des Buddhismus im Abendland werden. Es war seine rationalistische Buddhismus-Interpretation, die von westlichen Interessierten und Konvertierten als repräsentativ für "den" Buddhismus angesehen wurde.<sup>12</sup>

### Zwischen den Kriegen: Buddhistische Praxis

Zurück ins Abendland: In den 1920er Jahren begannen Buddhisten sodann, die Lehre auszuüben und zu leben. In Deutschland wurden buddhistische *Gemeinden*, nicht mehr akademisch orientierte Gesellschaften, gegründet. Um den Juristen Georg Grimm (1868-1945) und den Arzt Paul Dahlke (1865-1928) bildeten sich eigene Gruppen.<sup>13</sup>

In London rief Christmas Humphreys (1901-1983) 1924 die Buddhistische Loge der Theosophischen Gesellschaft ins Leben. Zwei Jahre später kam es durch das misso-

---

11 Zum buddhistischen Revival auf Ceylon siehe u.a. Heinz Bechert, *Buddhismus, Staat und Gesellschaft in den Ländern des Theravāda-Buddhismus*, Bd. 1 (Frankfurt am Main, Berlin: Schriften des Instituts für Asienkunde, 1966, Neuauflage Göttingen 1999), Georg D. Bond, *The Buddhist Revival in Sri Lanka. Religious Tradition, Reinterpretation and Response* (South Carolina: University of South Carolina Press, 1988) und Richard Gombrich, Gananath Obeyesekere, *Buddhism Transformed. Religious Change in Sri Lanka* (Princeton: Princeton University Press, 1988).

12 Zu Dharmapāla, der in den in Fussnote 11 genannten Werken ausführlich behandelt wird, siehe auch B. G. Gokhale, "Anāgārika Dharmapāla: Toward Modernity through Tradition in Ceylon", in: Bradwell L. Smith (ed.), *Tradition and Change in Theravāda Buddhism*, (Leiden: Brill, 1973), 30-39.

13 Siehe Baumann, *Deutsche Buddhisten*, 59-67 und Hellmuth Hecker, *Lebensbilder deutscher Buddhisten. Ein bio-bibliographisches Handbuch*, Bd. 1 (Konstanz: University of Konstanz, 2nd updated and enlarged ed., 1996). Zu Paul Dahlke siehe überdies Martin Baumann, "'Entsagung und Entselbstung'. Eine Neuinterpretation des Lebens und Werkes des Buddhisten Paul Dahlke", in: Reiner Mahlke, Renate Pitzer-Reyl, Joachim Süß (Hg.), *Living Faith - Lebendige religiöse Wirklichkeit. Festschrift für Hans-Jürgen Greschat*, (Frankfurt/Main: P. Lang, 1997), 263-282.

narische Wirken Dharmapālas zur Gründung eines buddhistischen Kloster mit drei ortsansässigen *bhikkhus*.<sup>14</sup>

Waren im Vergleich zu Deutschland die buddhistischen Aktivitäten in England eher gering, so war in anderen Ländern Westeuropas noch weniger zu verzeichnen. Außer der Gründung der französischen Gesellschaft Les amis du Bouddhisme, 1929 in Paris, gab es lediglich einige wenige Buddhisten in Österreich, Italien und der Schweiz.<sup>15</sup>

Der zweite Weltkrieg hatte die sich entfaltende buddhistische Bewegung sodann erstickt. Festzuhalten ist, dass von wenigen Ausnahmen abgesehen, seit den 1880er Jahren der an den Texten des Pāli-Kanons orientierte Buddhismus und ein philosophisch-ethisches Interesse an den Lehrinhalten die europäisch-buddhistische Szenerie bestimmte.

### Pluralisierung des Buddhismus in Europa

Bald nach dem Ende des zweiten Weltkrieges begann in den zerstörten Städten Europas die Reaktivierung buddhistischen Lebens. In den 1950er Jahren kamen neue buddhistische Gruppen und weitere asiatische Traditionen hinzu. Die Schriften Daisetz Suzukis und Eugen Herrigels Büchlein *Zen in der Kunst des Bogenschießens* (1948) weckten literarisch ein breites Interesse am Zen-Buddhismus. Der tibetische Buddhismus faßte durch die Gründung des europäischen Zweiges des Ordens Arya Maitreya Mandala 1952 in Berlin zum ersten Mal öffentlichkeitswirksam Fuß in Europa. Der Orden geht auf den Deutschen Lama Anagārika Govinda (Ernst Lothar Hoffmann, 1898-1985) zurück und ist bestrebt, einen Buddhismus in Angemessenheit an westliche kulturelle Gegebenheiten zu lehren.<sup>16</sup>

Neben der literarischen Rezeption des Zen kamen weitere buddhistische Traditionen aus Japan nach Europa. Shin-Buddhisten gründeten Gruppen in England (1952) und Deutschland (1956). Die Sōka Gakkai, eine modern-buddhistische Tradition mit großem Anhang in Japan, kam ab den 1960er Jahren. Aufgrund weltweiter Kultur- und Handelsbeziehungen lebten mit steigender Zahl japanische Geschäftsleute und Studenten in europäischen Ballungsgebieten. Ab den 1980er Jahren wandten sich verstärkt westliche Interessenten dieser besonderen Form des Buddhismus (Nichiren-Buddhismus) zu.<sup>17</sup>

14 Siehe Humphreys, *Sixty Years*, 20-45; Oliver, *Buddhism*, 50-53, 66-67 sowie Jeffrey Somers, "Theravāda Buddhism in Great Britain", *Religion Today* 7, 1 (1991) 4-7.

15 Die verschiedenen, landesbezogenen Beiträge führt die Internet Bibliographie von Martin Baumann an, siehe *Buddhism in Europe. An Annotated Bibliography*, 3. aktualisierte Fassung 2001 (<http://www.rewi.uni-hannover.de/for4.htm>).

16 Zum AMM siehe Lama Anagārika Govinda, *Grundlagen tibetischer Mystik* (Zürich: Rascher, 1957); Advayavajra, "Zum 60jährigen Bestehen des Ordens AMM. Ein Rückblick", *Der Kreis* 208 (1993), 3-44.

17 Zum Ausgang des 20. Jahrhunderts scheint die Sōka Gakkai eine der stärksten buddhistischen Gruppierungen in Europa geworden zu sein, siehe zu ihr Batchelor, *Awakening*, 150-156; Bryan Wilson, Karel Dobbelaere, *A Time to Chant. The Sōka Gakkai Buddhists in Britain* (Oxford: Clarendon Press 1994); Baumann, *Deutsche Buddhisten*, 99-100, Helen Waterhouse, *Buddhism in Bath. Adaptation and Authority* (Leeds: Community Religions Project, 1997), 91-134 und Louis Hourmant, "La Sōka Gakkai: un bouddhis-

Festzuhalten bleibt, dass sich die theravāda-dominierte Buddhismus-Präsenz in Europa hin zu einer wachsenden Pluralität buddhistischer Traditionen und Schulen wandelte.

Überdies setzte ab Mitte der sechziger Jahren in Europa eine Schwerpunktverschiebung des Interesses ein. Nicht mehr die bis dahin vorherrschende intellektuelle Rezeption bestimmte den Zugang zum Buddhismus, sondern die meditative Praxis. Buddhismus wollte nun als neue Lebenspraxis mit körperlich-spirituellen Erfahrungen gelebt werden. Alternativkulturelle Kreise, Künstler, Studenten, Indienreisende entdeckten auf ihrer Suche nach 'östlicher Weisheit' neue, andere asiatische Formen des Buddhismus. Zen-Seminare waren oft schon frühzeitig ausgebucht. Neben die etablierten, an den Lehreden des Pāli-Kanons ausgerichteten Gemeinden traten neue, an der Meditationspraxis orientierte Gruppen. Zahlreiche zen-buddhistische Gruppen entstanden.

Diesem Zen-Boom folgte ab den achtziger Jahren ein schnell wachsendes Interesse am tibetischen Buddhismus. Auslöser waren Besuchsreisen ranghoher tibetischer Würdenträger, die auf Einladung ihrer ersten westlichen Schüler Nordamerika und Europa bereisten. Wie der Chronist der deutsch-buddhistischen Bewegung, Hellmuth Hecker, festhielt, "schossen jetzt an vielen Stellen der westlichen Welt tibetisch-buddhistische Zentren aus dem Boden".<sup>18</sup>

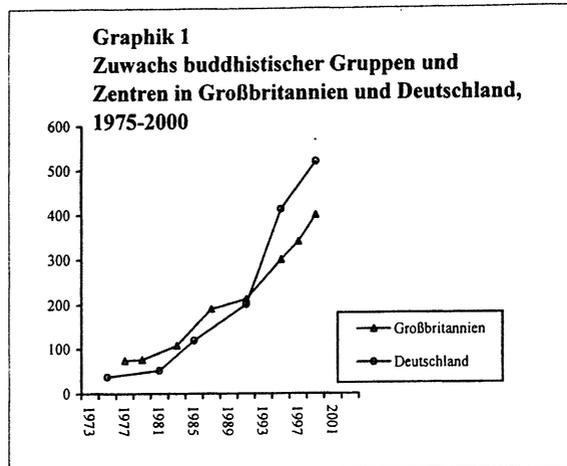
Doch nicht nur tibetisch-buddhistische Traditionen, sondern auch Zen, theravāda-orientierte und erste westlich-buddhistische Gruppen verzeichneten ein kontinuierliches Wachstum. Das große Interesse, das von Konvertitenseite buddhistischen Inhalten und Meditationsformen entgegengebracht wurde, läßt sich statistisch am Zuwachs buddhistischer Gruppen und Zentren aufzeigen. In Großbritannien vervielfachte sich die Zahl der Gruppen und Zentren von 74 (1979) auf ca. 400 (2000). In der Bundesrepublik Deutschland fiel die Zunahme noch weit größer aus. Die Anzahl vervielfachte sich hier innerhalb von 25 Jahren von 38 (1975) auf ca. 520 (1999) Gruppen und Zentren. Graphik 1 gibt den Zuwachs buddhistischer Gruppen und Zentren für den Zeitraum 1975-2000 wieder. Die Karten 1 und 2 im Anhang verzeichnen die Verteilung buddhistischer Stätten in Deutschland im Jahr 1975 und 1999.<sup>19</sup>

---

me 'paria' n France?" in *Sectes et Démocratie*, eds. Françoise Champion and Martine Cohen (Paris: Le Seuil, 1999), 182-204. Insbesondere in Italien ist die Sōka Gakkai mit gegenwärtig ca. 22.000 Mitgliedern stark vertreten, u.a. aufgrund der Popularität von Mitgliedern wie dem Fußballer Roberto Baggio und der Schauspielerin Sabina Guzzanti, siehe Karel Dobbelaere, *La Soka Gakkai. Un movimento di laici diventa una religione* (Torino: Eile Di Ci, Leumann, 1998).

18 Hellmuth Hecker, *Chronik des Buddhismus in Deutschland* (Hamburg: DBU, 1985), 101.

19 Zahlenangaben für Großbritannien basieren auf Waterhouse, *Buddhism in Bath*, 13-19 und The Buddhist Society (ed.), *The Buddhist Directory* (London: Buddhist Society, 1. Aufl. 1979, 8. Aufl., 2000). Angaben zu Deutschland in Baumann, *Deutsche Buddhisten*, 218-223 und Martin Baumann, *Buddhism - Buddhismus* (Hannover: Lutherisches Verlagshaus, 1999), 7, 25.



Die Zahl der Gruppen und Zentren läßt jedoch keinen direkten Rückschluß auf die absoluten Zahlen praktizierender Buddhisten zu. Zu unterschiedlich sind dazu die Größe und Aktivitäten der Gruppen. Es gibt lokale Kreise von 10-15 Personen, städtische Ortsgruppen um die 50 Personen bis hin zu überregionalen Zentren und Organisationen mit mehreren hundert, in wenigen Fällen einigen tausend Mitgliedern. Die Steigerungszahlen, die auf der organisierten Gestalt des Buddhismus in Europa beruhen, sollen primär den Trend der Entwicklung anzeigen.<sup>20</sup>

Bisher befasste sich der Beitrag fast ausschließlich mit der Aufnahme des Buddhismus durch Personen, die durch Konversion zu Buddhisten geworden waren bzw. sind. Diese westlichen Buddhisten bestimmen das Bild des Buddhismus in der Öffentlichkeit. Sie *repräsentieren* Buddhismus in den Medien und auf dem Büchermarkt.

Gewissermaßen unmerklich, und auch in der Öffentlichkeit wie in der wissenschaftlichen Forschung bislang nur wenig wahrgenommen, hat sich neben diesem Rezeptionsstrang ein zweiter Buddhismus-Strang in Europa etabliert. Er wird durch Buddhisten und Buddhistinnen aus Asien gebildet. Ist der Strang buddhistischer Konvertiten intern vielgestaltig und besteht aus Schulen und Traditionen aus Süd- und Ostasien sowie Tibets, so trifft dieses in ähnlicher Weise auf den Strang asiatischer Buddhisten zu.

In Europa bilden Buddhisten aus Vietnam, die als *boat people* ab Ende der siebziger Jahre kamen, die größte asiatisch-buddhistische Gruppierung. In Frankreich als ehemalige

<sup>20</sup> Für die Bundesrepublik siehe die Größentypologie buddhistischer Gemeinschaften und Organisationen in Baumann, *Deutsche Buddhisten*, 415-418.

Kolonialmacht in Indo-China leben etwa 300.000 Buddhisten aus Vietnam, Kambodscha und Laos. In Deutschland sind es um die 115.000 Vietnamesen, ca. 60.000 von ihnen sind Buddhisten. In Hannover weihten diese vietnamesischen Buddhisten 1991 die Pagode Vien Giac ein, derzeit der größte buddhistische Tempel Europas.<sup>21</sup>

Die asiatischen Buddhisten sind bislang überwiegend unter sich geblieben. Es bestehen bislang nur wenige Kontakte zu den zahlenbezogen weit geringeren europäischen Buddhistenbrüdern und -schwestern. Buddhismus wird von den Immigranten und Flüchtlingen sowohl zur Aufrechterhaltung der kulturell-nationalen Identität gepflegt als auch als Sinn- und Identitätsstütze herangezogen, in der neuen, fremdkulturellen Umwelt zurecht zu kommen. Das gemeinsame Feiern buddhistischer Festtage und Besuche im Tempel nehmen vielfach die Bedeutung an, ein Stück Heimat und Vertrautheit wiederzugewinnen. Während einige ihre religiösen Bezüge im Zuge der Zuwanderung verloren, entdeckten viele erst in der Fremde ihre buddhistische Religion neu.

### Rückblick

Mit Blick auf den Theravāda-Buddhismus in Europa lassen sich drei grundlegende Veränderungen festhalten: Stellte die Rezeption der Lehrinhalte des Pāli-Kanons bis in die späten vierziger Jahre hinein gewissermaßen die Norm von Buddhismus in Europa dar, so hat ab den fünfziger Jahren eine Pluralisierung des buddhistischen Erscheinungsbildes eingesetzt. Zum Ausgang des 20. Jahrhunderts ist Buddhismus in Europa - ebenso in Nordamerika oder Australien - von einer Vielgestaltigkeit und Unterschiedlichkeit gekennzeichnet, die sich in dieser Weise nicht in einzelnen Ländern Asiens findet.

Zum zweiten, der rasche Zuwachs, den der Buddhismus in Ländern außerhalb Asiens seit den siebziger Jahren verzeichnet, ist weitgehend an theravāda-buddhistischen Gruppierungen vorbeigegangen. Erst seit den neunziger Jahren hat der Theravāda-Strang mit der Gründung von Meditationszirkeln zunehmend Teil an dem rasanten Zuwachs.

Zum dritten, neben theravāda-buddhistischen Gruppen und Institutionen, in denen westlich-konvertierte Buddhisten zusammenkommen, entstanden seit den siebziger Jahren Andachtsstätten und Tempel, die primär auf die religiös-kulturellen Nachfragen und Bedürfnisse asiatischer Zuwanderer und Flüchtlinge hin ausgerichtet sind. Bislang bestehen die zwei Stränge westlicher und asiatischer Buddhisten mehr neben- als miteinander. Diese vorhandene Distanz geht auch und gerade auf das grundlegend unterschiedliche Buddhismusverständnis und ihm zugrundeliegende religiös-kosmologische Orientierungen zurück. Teil II des Beitrages kommt darauf nun zu sprechen.

---

<sup>21</sup> Zu der Pagode und den vietnamesischen Buddhisten in Deutschland siehe Martin Baumann, *Migration, Religion, Integration. Buddhistische Vietnamesen und hinduistische Tamilen in Deutschland* (Marburg: Diagonal, 2000), 50-91.

## II. Typologie theravāda-buddhistischer Traditionen in Europa

In Europa ist die Präsenz asiatisch-buddhistischer Zuwanderer erst jüngeren Datums. In Nordamerika hingegen ist dieses Phänomen schon ein Jahrhundert länger bekannt. Chinesische Immigranten kamen zur Mitte des 19. Jahrhunderts als Goldsucher und Minenarbeiter in die USA. Japanische Arbeiter lebten seit 1870 auf Dauer an der kalifornischen Küste. Es ist daher nicht verwunderlich, dass der dominierende analytische Ansatz, den Buddhismus außerhalb Asiens als aus zwei grundverschiedenen Strängen bestehend, aus den USA kam. US-amerikanische Religionshistoriker unterschieden zwischen dem Buddhismusstrang von Immigranten und dem von Konvertiten.<sup>22</sup>

Für die vorzuschlagene Typologie der hier exemplarisch dargestellten theravāda-buddhistischen Gruppierungen in Europa soll dieser Ansatz herangezogen, begrifflich und inhaltsbezogen jedoch modifiziert werden.

Der erste theravāda-buddhistische Typus soll mit Migrations- bzw. asiatischem Buddhismus überschrieben sein. Dieser Strang wird von Buddhisten gebildet, die aus Asien gekommen sind und hier eine neue Heimat aufbauten. Zahlenmäßig am stärksten in Europa findet sich der Typus in Frankreich. Dort haben Buddhisten aus Laos, Kambodscha und Vietnam eigene Andachtsstätten und Tempel errichtet. Aber auch Thai-Buddhisten haben beispielsweise in Grentzenbach in der Schweiz ein *Wat*, ein Kloster, mit großer Gebetshalle erbaut.

Die buddhistischen Klöster und Tempel sind sowohl ein religiöser als auch kulturell-sozialer Ort. In ihnen werden nicht nur religiöse Zeremonien und Handlungen durchgeführt. Vielmehr dienen die Andachtsstätten auch als Treffpunkt, an denen sich je nach Nationalität Thailänder, Kambodschaner, Laoten oder Singhalesen treffen. Oft werden Sprachklassen abgehalten, kulturelle Feste gefeiert und vieles mehr. In religiöser Hinsicht sind die Andachtsstätten bemüht, die rituellen Formen möglichst getreu wie im Herkunftsland der Zuwanderer durchzuführen. Wenn auch Änderungen etwa in der zeitlichen Durchführung sowie aufgrund des Mangels an vorhandenen Mönchen unumgänglich sind,

22 Beinahe schon klassisch ist hier der Begriff der "two Buddhisms", den Charles S. Prebish in seiner frühen Studie *American Buddhism* (North Scituate, Mass.: Duxbury Press, 1979), 51 prägte. Während Prebish die Begriffe "ethnic" bzw. "immigrant" und "convert" vermied und erst jüngst in seinem Buch *Luminous Passage* (Berkeley: University of California Press, 1999), 57-63 verwendet, führen Forscher wie Paul David Numrich und Rick Fields die Termini als quasi etabliert an, siehe Numrich, *Old Wisdom in the New World. Americanization in Two Immigrant Theravāda Buddhist Temples* (Knoxville: University of Tennessee Press, 1996), xxii, 63-64 und Fields, "Divided Dharma: White Buddhists, Ethnic Buddhists and Racism", in: Charles S. Prebish, Kenneth K. Tanaka (eds.), *The Faces of Buddhism in America* (Berkeley: University of California Press, 1998), 196-206. Richard H. Seager spricht von "a gulf between [Buddhist] immigrants and converts", siehe Seager, *Buddhism in America* (New York: Columbia University Press, 1999), 233.

so haben die theravāda-buddhistischen Tempel und Klöster doch eine kleine Heimat in der Fremde entstehen lassen. Die Mönche halten zeitlich aufwendige Rezitationen ab. Die Laienbuddhisten kommen, um devotionale Handlungen vor den reich geschmückten Buddha-Schreinen durchzuführen. Insbesondere sind die Tempel Orte, an denen "gute Verdienste" (Pāli *puñña*), für die jetzige als auch zukünftige Existenz, erworben werden können. Neben den Devotionalhandlungen umfaßt dieses, dem *sangha* bzw. dem Kloster zu spenden. Das zugrunde liegende buddhistisch-kosmologische Weltbild, derzufolge das jetzige Leben nur eine Episode in der langen Kette von Wiederverkörperungen darstellt, spiegelt sich wohl am auffälligsten in dem Bemühen des Erwerbens guter Verdienste wider. Die meditative Praxis ist eher zweitrangig, wie Paul David Numrich in seiner Studie zu Theravāda Tempeln in den USA festhielt: "Meditation is not a major component of temple-centred religious activities for the immigrant congregations of these temples".<sup>23</sup>

Der zweite Grundtypus unterteilt sich in den textbezogen-intellektualistischen und den meditativen Strang theravāda-buddhistischer Rezeption. Grundlegend ist, dass der Typus weit überwiegend von konvertierten Buddhisten gebildet wird. Der textbezogene, kognitive Strang hat dabei die längste Geschichte in Europa. Dieses Buddhismusverständnis stellt die kanonischen Schriften, Kenntnisse des Pāli und die denkerische Durchdringung der buddhistischen Lehre ganz in den Vordergrund. Die zu Beginn des Beitrages skizzierte Andacht in der Buddhistischen Gesellschaft Hamburg kann als charakteristisches Beispiel der Zusammenkunft und "Praxis", wie es in buddhistischen Kreisen heißt, dienen. An dem schnellen Zuwachs des Buddhismus in Europa hatte dieser Strang jedoch kaum Teil.

Dieses verhält sich anders bei dem zweiten Strang innerhalb dieses Typus'. Er wird durch Gruppen und Institutionen gebildet, die die Meditationspraxis ganz in den Vordergrund stellen. Auch hier finden sich überwiegend zum Buddhismus konvertierte Westler. In den buddhistischen Tagungshäusern, Zentren oder den vielen kleinen, lokalen Gruppen kommt man zusammen, um zu meditieren, sei es einmal wöchentlich, sei es während eines Retreat (einer "Rüstzeit") ein Wochenende oder eine ganze Woche. Im Vordergrund des Interesses stehen die theravāda-buddhistischen Meditationsformen der Satipaṭṭhāna- und der Vipassanā-Meditation. Bekannteste Lehrer in Europa sind etwa Fred von Almen, Christopher Titmus, Ruth Denison oder John Coleman.<sup>24</sup>

Interessant für unsere Zusammenhänge nun ist, dass diese westlich-buddhistischen Meditationslehrer selber von burmesischen oder thailändischen Lehrern unterrichtet

23 Numrich, *Old Wisdom in the New World*, 82. Zu den buddhistischen Verdiensten bzw. zum Verdiensterwerb siehe u. a. Hans-Jürgen Greschat, *Die Religion der Buddhisten* (München, Basel: E. Reinhardt, 1980), 145-148.

24 Übersichten bieten Batchelor, *Awakening*, 341-352 und Hans Gruber, *Kursbuch Vipassana. Wege und Lehrer der Einischtsmeditation* (Frankfurt am Main: Fischer, 1999).

wurden, die ihrerseits Teil des Erneuerungsbuddhismus in Südasien waren. Südasiatische Meditationslehrer wie Acham Mun, Ledi Sayādaw (1846-1923) und ihre Schüler U Ba Kin, Mahāsi Sayādaw, Ajahn Chah und weitere hatten in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts die buddhistische Meditation quasi popularisiert. War das buddhistische 'Heilmittel' meditativer Praxis, im Unterschied zum 'Heilmittel' des Verdienstwerkes, zuvor den Mönchen vorbehalten, so wurden nun zunehmend auch Laienbuddhisten in Meditation unterwiesen. Gesonderte Meditationszentren, etwas ganz anderes als die monastischen Klöster, entstanden und auch Laienbuddhisten, nicht ausschließlich Mönche, unterrichteten die Formen meditativer Konzentration und Achtsamkeit.<sup>25</sup>

Speist sich der Strang theravāda-buddhistischer Meditationspraxis aus reformerischen, modernistischen Ansätzen, so ebenso der Strang der kognitiven Rezeption. Dieser war ja in Wechselwirkung mit dem Erneuerungsbuddhismus um die Jahrhundertwende entstanden. Im Vordergrund hatten hier Konzepte wie Rationalismus, Dogmenfreiheit und Universalität gestanden. Beide Sub-Strängen beziehen sich auf ein modernistisches Buddhismusverständnis zurück bzw. haben hier ihren Ursprung. Leitgedank ist, "Einsicht" in die drei Merkmale des Daseins zu gewinnen: Die Welt und alles Gewordene sei vergänglich, leidvoll und ohne ein Selbst. Kosmologische Konzeptionen, die im Hinblick auf eine Verbesserung der nachfolgenden Existenz Laienbuddhisten anhalten, in diesem Leben Verdienste zu erwerben, sind zweitrangig. Mehr noch, solche religiös-kosmologischen Vorstellungen werden von westlichen Konvertitenbuddhisten als "Glaubensvorstellungen" und "abträgliche Doktrinen" gebrandmarkt. Der Buddhismus müsse von solchen Vorstellungen - und im Zentrum der Kritik stehen hier der Gedanke der Wiederverkörperung und des *karma*-Konzeptes - gereinigt werden, um ein volles Verstehen der buddhistischen Lehre zu ermöglichen. Vielfach, so insbesondere in den USA, wird die buddhistische Vipassanā-Meditation primär als Selbstheilungs-Technik beschrieben. In Krankenhäusern und therapeutischen Anstalten findet sie zunehmend Anklang und Aufnahme, auch jüngst in Deutschland.<sup>26</sup>

Ich will die zwei Grundtypen in idealtypischer Weise zusammenfassen: Während der eine Strang vorwiegend Frömmigkeitsformen, Rituale und den Erwerb "guter Verdienste" hervorhebt, betont der andere Strang Textbezogenheit, Rationalität und einen kognitiven

25 Zu den südasiatischen Meditationslehrern siehe Jack Kornfield, *Living Buddhist Masters*. 2. Aufl. (Kandy: Buddhist Publication Society; 1993), 1. Aufl. Santa Cruz: Unity Press 1977. Zu den Entwicklungen und Veränderungen im südasiatischen Buddhismus allgemein siehe Heinz Bechert, "Sangha, State, Society, Nation": Persistence of Traditions in 'Post-Traditional' Buddhist Societies", *Daedalus* 102, 1 (1973), 85-95.

26 Kritische Stimmen zu buddhistischen Wiederverkörperungskonzeptionen äußerten u.a. Stephen Batchelor, *Buddhism Without Beliefs: A Contemporary Guide to Awakening* (New York: Riverhead Books, 1997) und Richard Hayes, *Land of No Buddha: Reflections of a Sceptical Buddhist* (Birmingham: Windhorse Publications, 1998), 59-61. Zur Vipassanā-Bewegung in den USA siehe Seager, *Buddhism in America*, 146-151 und Prebish *Luminous Passage*, 148-158. Zur Rezeption des Ansatzes in Deutschland siehe Hans Gruber, "Alles in Buddha", in: *Psychologie Heute*, (Juli 2001).

bzw. meditativen Zugang zur buddhistischen Lehre. In religiöser Sicht steht bei den letztgenannten das monastische Ziel, nämlich über den Kopf, über das Denken Einsicht in die 'Leidhaftigkeit' alles Geschaffenen zu erlangen, eindeutig im Vordergrund. Lässt sich dieser Strang, in direkter Anlehnung an seine südasiatische "Elternschaft", als modernistischer Buddhismus bezeichnen, so soll der erstgenannte Strang als traditionalistisch überschrieben sein. Ich beziehe mich hier auf eine Periodisierung des südlichen Buddhismus, dergemäß sich dessen 2500-jährige Traditionsgeschichte in einen kanonischen, traditionellen und modernen Buddhismus unterteilen lässt, so wie dieses Heinz Bechert und nachfolgend weitere Buddhismusforscher, etwa Georg D. Bond, ausarbeiteten. Einem traditionalistischen Buddhismus, durch die Handlungsform des Verdiensterwerbs geprägt, ergänzt durch volksreligiöse Praktiken wie Handlesen und schutzgewährende Ritualhandlungen, steht ein modernistischer Buddhismus mit Rationalitätsansprüchen und ultimativen Heilszielen entgegen. Dass die einzelnen Stränge intern vielgestaltig sind und hier zusammenfassend, mit grobem Strich und in idealtypischer Weise gezeichnet wurden, sei ausdrücklich betont.<sup>27</sup>

Am Beispiel des Theravāda-Buddhismus in Europa war der Beitrag bemüht, die aus den zugrunde liegenden religiösen Vorstellungen und Zielsetzungen resultierende Verschiedenheit zu illustrieren. Der Ansatz einer analytischen Neukonzeptionalisierung buddhistischer Präsenz im Westen lässt sich jedoch auch auf andere buddhistische Traditionen übertragen:

Augenfällig ist das Beispiel der rasanten Rezeption des japanischen Zen-Buddhismus im Westen: Es ist jedoch nicht der Zen-Buddhismus der Tempel und Ahnenandachten, so wie er in Japan die Norm ist, der im Westen das große Interesse entfachte. Dieser traditionelle Zen-Buddhismus legt Wert auf das priesterliche Amt, auf den rituellen Vollzug der Toten- und Ahnenandacht und auf laienbuddhistische Frömmigkeitsformen. Meditation spielt eine weitgehend untergeordnete Rolle. Im Gegensatz dazu haben japanisch-buddhistische Philosophen und Modernisierer wie der erwähnte Daisetz Suzuki seit dem frühen 20. Jahrhundert Zen als *innere Erfahrung* und spirituelles Erlebnis interpretiert. In den Darstellungen rückte das Element der Meditation als der zentrale Aspekt nach vorne. Religiös-kosmologische Konzepte wie die Verehrung und Unterstützung von Ahnen und Verstorbenen sind hier unbekannt.<sup>28</sup>

27 Zu der Periodisierung in eines frühen bzw. kanonischen, eines traditionellen und eines reformistischen bzw. modernen Buddhismus in Südasien siehe Bechert, "Sangha, State, Society"; Bond, *Buddhist Revival*, 22-40 sowie Gombrich, Obeyesekere, *Buddhism Transformed*, 15-29, 202-240.

28 Siehe dazu die instruktiven Ausführungen von Robert H. Sharf, "Buddhist Modernism and the Rhetoric of Meditative Experience", *Numen* 42 (1995), 228-283, bes. 250. Eine empirische Studie zu den zwei unterschiedlichen Buddhismusträngen, praktiziert in japanisch-buddhistischen Tempeln in den USA, legten Senryō Asai, Duncan Ryūken Williams, "Japanese American Zen Temples: Cultural Identity and

Ähnlich modernistische Züge sind bei weiteren, im Westen mit einer sich vergrößern- den Anhängerschaft anzutreffenden Zen-Gruppierungen tonangebend. Sei es koreanischer Zen-Buddhismus oder die von dem vietnamesischen Mönch und Friedensaktivisten Thich Nhat Hanh verbreitete Form des vietnamesische Zen.

Eine Ausnahme zu dem vorgeschlagenen Analyseansatz drängt sich jedoch anscheinend auf: Ist es doch gerade der tibetische Buddhismus mit seiner Betonung ritueller Praxisformen, der Durchführung in Tibetisch gehaltener Liturgien, der Vielzahl von Frömmigkeitsformen sowie dem Insistieren auf ein hierarchisches Lehrer-Schüler-Verhältnis, der in den vergangenen zwei Jahrzehnten für Furore im Abendland sorgte. In vielem ist der tibetische Buddhismus unzweideutig als tradionalistisch einzuordnen. Zum einen ließe sich jedoch argumentieren, dass der "Mythos Tibet" und die damit verbundene Exotik manch spirituellen Sucher an die Hänge des Himalaya und in europäische, tibetisch-buddhistische Zentren führte. Zudem betonen viele tibetisch-buddhistische Konvertiten, dass sie über den tibetischen Buddhismus an eine Spiritualität und Ganzheit wieder anknüpfen könnten, die sie als in Europa verloren ansehen. Die, in den Worten Max Webers, kalte, rationale und entzauberte Welt solle spiritualisiert und "geheilt" werden. Zumal diese Spiritualität sich noch mit einem politischen Engagement, der der "Befreiung Tibets", verbinden läßt und mit dem 14. Dalai Lama eine herausragende Symbolfigur umfaßt.<sup>29</sup>

Wenn man genau hinschaut, scheint sich die Unterteilung jedoch auch in der Rezeption des tibetischen Buddhismus zu finden: Viele, die sich dem tibetischen Buddhismus zuwandten, suchen vom Lama meditative Führung und sind um ein Verständnis der Texte bemüht. Tibeter andererseits betonen devotionale Glaubensformen und die Spendenpraxis. Zudem ist augenfällig, dass die Schulen des tibetischen Buddhismus in ihrer Übertragung in den Westen stark verändert und quasi modernisiert wurden. Es wäre zu prüfen, inwiefern die Interpretation und Praxisformen, so wie sie von Chögyam Trungpa, Tarthang Tulku, Sogyal Rinpoche, Ole Nydahl und anderen propagiert werden, nicht als modernisierter tibetischer Buddhismus zu kategorisieren wären.<sup>30</sup>

---

Economics," in *American Buddhism. Methods and Findings in Recent Scholarship*, ed. Duncan Ryūken Williams and Christopher Queen (Surrey, U.K.: Curzon, 1999), 20-35 vor.

<sup>29</sup> Max Weber, *Die protestantische Ethik I. Eine Aufsatzsammlung*, 1920 (Tübingen: Mohr, 7th ed. Gütersloh: Mohn, 1984), 123, 367.

<sup>30</sup> Zu solchen modernistischen Ansätzen im tibetischen Buddhismus siehe Frank J. Korom (ed.), *Constructing Tibetan Culture. Contemporary Perspectives*, (Quebec: World Heritage Press, 1997); Seager, *Buddhism in America*, 132-135 und Lionel Obadia, *Bouddhisme et Occident. La diffusion du bouddhisme tibétain en France* (Paris: L'Harmattan, 1999).

## Schluß

Die Rezeptionsgeschichte des Buddhismus außerhalb Asiens begann vor etwa 150 Jahren. Der historische Rückblick zeigt auf, dass Buddhismus im Westen nicht erst ein Phänomen der letzten drei, vier Jahrzehnte ist. Schon um die Jahrhundertwende waren erste Gesellschaften und ab den zwanziger Jahren eigenständige Interpretationen entstanden.

Zum zweiten ist m.E. wichtig ist wahrzunehmen, dass neben dem durch westliche Buddhisten praktizierten Buddhismus ein zweiter, zahlenbezogen weit stärker Strang aus Asien stammender Buddhisten im Westen vorhanden ist. Bislang wurde diesem relativ wenig Aufmerksamkeit geschenkt.

Diese historische Perspektive tut gut daran, den Blick geographisch auszuweiten über Europa und Nordamerika hinaus. Der Blick zurück auf grundlegende Veränderungen buddhistischer Konzepte und Praxis in Asien erst ermöglicht, die im Westen leitenden Konzepte und Rezeptionsstränge einzuordnen und hoffentlich besser zu verstehen. Es wird hier keinem Gegensatz von "Ost" und "West" das Wort geredet, sondern gerade die enge konzeptionelle und organisatorische Verbundenheit hervorgehoben. Erst diese ermöglichte eine Ausbreitung buddhistischer Traditionen außerhalb Asiens und trieb sie voran.

Der Ansatz, die buddhistische Präsenz im Westen anhand eines intern je vielgestaltigen traditionalistischen und modernistischen Buddhismus zu differenzieren, beinhaltet zugleich Möglichkeiten, in westlichem Kontext vor sich gehende Wandlungsprozesse heranzuziehen, um in der Übertragung ähnliche Prozesse in Asien zu analysieren. Die Perspektive bezieht sich insbesondere auf den Strang des traditionalistischen Buddhismus und seiner Veränderungen in westlich-industriellem Kontext. Interessant zu beobachten ist beispielsweise, dass in einigen Tempeln und Klöstern ein traditionalistischer und modernistischer Buddhismus gemeinsam, jedoch *nebeneinander* existieren. Paul Numrich hat dieses für theravāda-buddhistische Tempel in den USA festgehalten: Die thai bzw. singhalesischen Buddhisten praktizieren ihre devoten Frömmigkeitsformen und kommen in den Tempel, um "Verdienste" zu sammeln. US-amerikanische Buddhisten besuchen den Tempel, um an Meditationen und Textstudium teilzunehmen. Numrich hat in dieser Hinsicht von "parallelen Gemeinden" gesprochen, von einem zwar räumlichen Zusammenkommen, das jedoch kein *gemeinsames* Zusammenwirken beinhaltet.<sup>31</sup> Ähnliche Parallelitätsstrukturen zeigen sich etwa auch in Thaiklöstern, die in Großbritannien, der Schweiz oder Deutschland errichtet wurden. Und auch bei der großen vietnamesische Pagode in Hannover ist das gleiche Muster zu beobachten: vietnamesische Buddhistinnen und Buddhisten kommen, um an den Rezitationen und den kulturellen Festlichkeiten

---

31 Siehe Numrich, *Old Wisdom in the New World*, 63-79.

teilzunehmen. Deutsche Interessierte und Buddhisten suchen die Pagode zur Lektüre von buddhistischen Schriften und zur Teilnahme an meditativen Wochenenden auf.<sup>32</sup>

Interessant zu verfolgen wird nun sein, und dazu liegen bislang kaum Studien vor, inwiefern in solchen Stätten in längerer Perspektive eine gegenseitige Beeinflussung erfolgen wird. Beispielsweise, inwieweit greifen traditionalistisch orientierte Buddhisten quasi modernistische Ideen von mehr Laienpartizipation und Egalität auf, sei es in organisatorischer und religiöser Hinsicht? Inwiefern kommt es zu Rationalisierungs- und Modernisierungsvorgängen, indem volksreligiöse Praktiken wie Schutzrituale gegen übelwollende Geister, Götterverehrung oder Amulettzauber zusehens aus dem Tempelleben verdrängt werden? Numrich beispielsweise verweist darauf, dass eben solche rituellen Praktiken in den theravāda-buddhistischen Tempeln in Chicago und Los Angeles zusehens in die Kritik gerieten. Einige der Mönche erachteten solch einen "zeremonialen" oder "populären Buddhismus", wie dieser abschätzig von ihnen genannt wurde, als dem US-amerikanischen Kontext gegenüber unangemessen.<sup>33</sup>

In generalisierender Perspektive können Detailstudien, die sich auf solche traditionalistischen Tempel außerhalb Asiens beziehen, forschungspragmatisch aufgrund ihrer zeitlich und räumlich umgrenzten Situation wichtige Aufschlüsse und Einsichten liefern, welche Faktoren und Dynamiken zu Prozessen der Modernisierung von traditionalistischen Ritualhandlungen und Konzepten führen. Und diese Einsichten lassen sich oftmals gewinnbringend auf ähnliche Prozesse im asiatischen Heimat- bzw. Ursprungsland der Traditionen übertragen. Denn offensichtlich ist, dass ein Nebeneinander oder ein auch spannungsgeladenes Mit- bzw. Gegeneinander von traditionalistischem und modernistischem Buddhismus nicht nur in Kontexten außerhalb Asiens, sondern ebenso in den asiatischen Heimatländern anzutreffen ist.

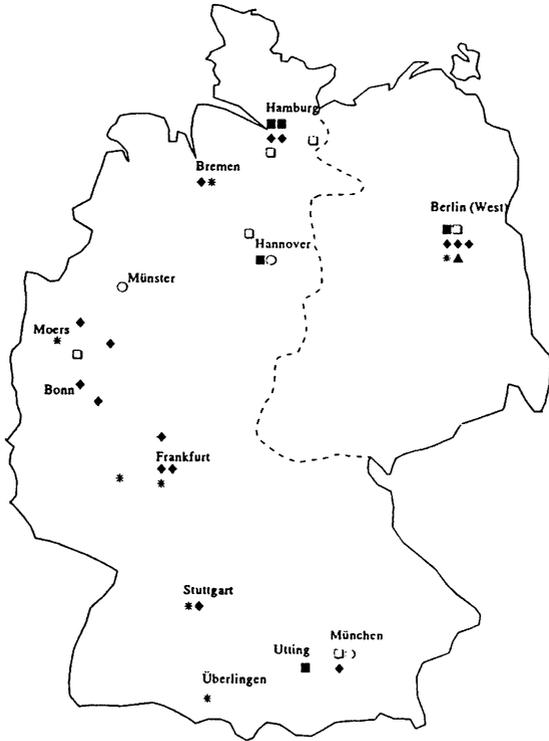
Anhang: Karten 1 und 2

---

32 Baumann, *Migration, Religion, Integration*, 86-88.

33 Numrich, *Old Wisdom in the New World*, 61, 85

**Karte 1:**  
**Kartographisches Verzeichnis buddhistischer Gemeinschaften und Organisationen in der Bundesrepublik Deutschland und in der DDR für das Jahr 1975**



- |   |   |
|---|---|
| ■ Theravāda bzw. am Pāli-Kanon orientierte Gruppe               | ○ Tibetisch-buddhistische Gruppe                              |
| ◆ Zen-Gruppe  | ◊ Tibetisch-buddhistische Gruppe in der Karma-Kagyü-Tradition |
| ▲ Jōdō Shin Shū Gruppe (Berlin) bzw. Nichiren Shō Shū (München) | □ Traditionsungebundene Gruppe                                |
| ▼ Vietnamesisch-buddhistische Vereinigung                       | * AMM-Gruppe bzw. dem AMM nahestehend                         |

Baumann, *Deutsche Buddhisten*. Marburg, 2. Aufl. 1995, S. 426

# Buddhistische Gruppen und Organisationen in Deutschland, 1999

