

Dekonstruktion von Religion zum Life-Style oder Neue-Religiosität - eine kritische Studie zur Rezeption des Buddhismus im Westen

Werner Vogd

Zusammenfassung

Seit den sechziger Jahren werden zunehmend buddhistische Traditionssysteme in den westlichen Ländern rezipiert. Es stellt sich jedoch die Frage, inwieweit der Buddhismus aus der Perspektive seiner selektiven Rezeption durch seine westlichen Adepten noch als eine Religion im Sinne des von OEVERMANN rekonstruierten Religionsbegriffs gesehen werden kann. In seinen Ursprungsländern stellt der Buddhismus in der Regel ein universalistisches, sich auf alle Lebensbereiche beziehendes normatives und ethisches System dar. Buddhist sein bedeutet hier auch die aktive Teilnahme am Gemeindeleben, sowie die Einbettung in einen umfassenden soziokulturellen Kontext. Die genauere Betrachtung der Rezeptionsgewohnheiten „westlicher Buddhisten“ zeigt demgegenüber vielfach ein vollkommen anderes Verständnis von religiöser Praxis auf. Anstelle der Hingabe an eine religiöse Praxis mit explizit geforderter Gemeinwohlbindung steht hier oftmals der Wunsch nach Selbstfindung, Selbsterfahrung und Eigentherapie im Vordergrund. In der westlichen Rezeption wird der Buddhismus vielfach dekonstruiert, seines soteriologischen Eigenanspruchs entkleidet und statt dessen als eine willkommene, aber auch beliebige Ergänzung aus dem vielfältigen Angebot moderner Lebensstile begrüßt. Mögliche Begründungen für dieses Phänomen werden diskutiert, insbesondere die spezifischen Bedingungen der „postmodernen“ Sozialisation. Es scheint, daß dem „flexiblen Menschen“, der in wechselnden Rollen verschiedene ethische und normative Wahrnehmungsperspektiven einnehmen muß, eine religiöse Bindung mit universalistischem Anspruch immer fragwürdiger erscheint. Anstelle der suggestiven Evidenz des Glaubens in der rekursiven Beziehung zur Gemeinde wird die Sinnerfüllung eher in einem radikalisierten Selbstbezug gesucht.

1. Einleitung

Ziel dieser Studie ist es, die Rezeption des „Buddhismus im Westen“ unter Einbeziehung empirischer Untersuchungsergebnisse kritisch zu beleuchten. Zunächst schildere ich den religionssoziologischen Zugang, über den versucht wird, sich dieser Fragestellung anzunähern. Im zweiten Abschnitt werden die Grundgedanken der buddhistischen Lehre kurz vorgestellt. Im dritten Abschnitt werden die Wertedifferenzen zwischen den traditionellen buddhistischen Ausgangskulturen und den gesellschaftlichen Bedingungen der westlichen Rezeptionskulturen näher beleuchtet. Im vierten Abschnitt werden empirische Untersuchungsergebnisse zu individuellen Formen der Rezeption des „Buddhismus im Westen“ vorgestellt. Im letzten Abschnitt werden die Ergebnisse insbesondere unter dem Blickwinkel der Verfaßtheit der „postmodernen“ Gesellschaft diskutiert.

2. Buddhismus im Westen: Religion oder Selbsterfahrung?

Den buddhistischen Lehren kommt unter den im Westen¹ rezipierten asiatischen Religionssystemen eine besondere Bedeutung zu. Einerseits grenzen sie sich als ein klar identifizierbares Korpus von den diffusen und synkretistischen Bewegungen des *new age* ab: Sie sind Traditionslinien mit einem eindeutigen historischen Ursprung. Alle buddhistischen Systeme berufen sich auf den historischen Buddha SIDDHATA GOTAMA. Die einzelnen Traditionslinien benennen in der Regel eine Kette von charismatischen Lehrerautoritäten, die ihre

¹ Der Begriff „Westen“ bezeichnet hier die von Europäern und ihren Nachfahren dominierten Erdregionen (insbesondere Europa, Nordamerika, Australien).

Linien initiiert bzw. weitergeführt haben. Vereinzelt haben diese Lehrerpersönlichkeiten einen sagenumwobenen Charakter (z.B. die legendären Stifter PADMASAMBHAVA und BODDHIDHARMA).

In Europa und Nordamerika entstanden seit Mitte der sechziger Jahre zahlreiche Gruppierungen, die sich an traditionellen buddhistischen Lehren und Anschauungen orientieren². Mittlerweile gibt es eine Vielzahl von europäischen Meditationslehrern, die durch asiatische Lehrer ausgebildet und autorisiert wurden. Die Zahl der Gruppen wächst ständig³. Diese Gruppen entstehen in der Regel auf Initiative westlicher Schüler. Sie sind organisatorisch und personell weitgehend unabhängig von den Immigranten der buddhistischen Länder und entwickeln eigene subkulturelle Ausformungen. KANTOWSKY (1993) faßt alle modernen Interpretationen des Buddhismus unter dem Begriff „Buddhistischer Modernismus“ zusammen⁴.

Trotz der breiten Rezeption des Buddhismus in den westlichen industrialisierten Gesellschaften (im Folgenden kurz „postmoderne“ Gesellschaften) stellt sich hier die Frage, ob wir im eigentlichen Sinne von religiösen Bewegungen sprechen können, denn Religion beinhaltet mehr als nur den Konsum von spirituellen Angeboten bzw. den Besuch von religiösen Massenveranstaltungen. Im Folgenden jedoch erst einige Worte zur Definition des Religionsbegriffs, den ich hier verwende⁵. Im Sinne von LUCKMANNs (1984: 475) religionssoziologischer Betrachtung verstehe ich hier Religion als »jenen Kern der gesellschaftlichen Organisation des Bewußtseins, der sich ausdrücklich auf außeralltägliche Erfahrungstransendenzen bezieht«⁶. Dabei besteht die »fundamentale

² BAUMANN (1997: 198) gibt folgende Schätzung über die Anzahl der Buddhisten im „Westen“:

Land	Buddhisten (insgesamt)	Euro/Am. Buddhisten	Zentren	Gesamtbe- völkerung	Anteil der Buddhisten in %
USA	3-4 Mill.	800,000	500-800	261 Mill.	1.6
Australien	140,000	14,000	150	18 Mill.	0.8
Süd Afrika	5,000	2,500	40	42 Mill.	0.01
Großbritannien	180,000	50,000	300	58 Mill.	0.3
Frankreich	650,000	150,000	130	58 Mill.	1.15
Deutschland	150,000	40,000	400	81 Mill.	0.2
Italien	75,000	50,000	30	57 Mill.	0.1
Schweiz	20-25,000	?	80	7 Mill.	0.3
Niederland	20,000	5,000	40	15 Mill.	0.1
Dänemark	8,000	5,000	32	5 Mill.	0.16
Österreich	13,000	5,000	25	8 Mill.	0.16
Ungarn	6,500	6,000	12	10 Mill.	0.07
Tschechische Republik	2,100	2,000	15	10 Mill.	0.02
Polen	4,500	4,000	15	38 Mill.	0.01
Rußland	1 Mill.	40,000	100	149 Mill.	0.7

Bei den übrigen Buddhisten handelt es sich um Einwanderer aus den traditionell buddhistischen Ländern Asiens. Im Falle der russischen Föderation um die buddhistischen Völker der Kalmuhen, Burjaten und Tuwiner.

³ BAUMANN (1997: 199) stellt für Deutschland zwischen 1975 und 1991 einen fünffachen Anstieg an der Zahl buddhistischer Gruppen und Zentren fest. Siehe auch: Baumann (1995) und: Kantowsky (1993).

⁴ Siehe auch die Review zum Forschungsprojekt »Buddhistischer Modernismus« von FREIBERGER (1997). Der Begriff „Buddhistischer Modernismus“ wurde ursprünglich von BECHERT (1980) für die buddhistischen Erneuerungsbewegungen in den asiatischen Ländern verwendet.

⁵ Die in der Religionswissenschaft umstrittene Frage, ob überhaupt ein genereller, über die Geschichte des christlichen Abendlandes hinausgehender Religionsbegriff existiere, wird hier versucht, strukturalistisch zu beantworten, d. h. es wird angenommen, daß die anthropologischen Bedingungen, unter denen sich menschliches Bewußtsein konstituiert, ein Verhalten emergieren lassen, daß sich in Abgrenzung zu anderen sozialen Verhaltensweisen als „religiös“ bezeichnen läßt.

⁶ »Die fundamentale Bedingung der Religion in allen Gesellschaften besteht im Verhältnis einer gesellschaftlichen Ordnung zu den Einzelorganismen der Gattung, die erst zu Personen werden, indem sie in der jeweiligen, historisch einzigartigen gesellschaftlichen Ordnung aufwachsen« (LUCKMANN, 1984: 475).

Bedingung der Religion in allen Gesellschaften im Verhältnis einer gesellschaftlichen Ordnung zu den Einzelorganismen der Gattung, die erst zu Personen werden, indem sie in der jeweiligen, historisch einzigartigen gesellschaftlichen Ordnung aufwachsen« (LUCKMANNs, 1984: 475). Im Verzicht auf einen persönlichen Gott wurde es möglich, über den Tellerrand des christlichen Abendlandes hinauszublicken, ja sogar vollständig säkularisierte Gesellschaften in eine religionssoziologische Analyse miteinzubeziehen.

Mit der Erweiterung des Religionsbegriffs verschwamm jedoch auch sein Inhalt, so daß sich für die Religionssoziologie das Paradoxon ergab, daß der von ihr betrachtete Gegenstand verschwand mit der für sie verblüffenden Konsequenz, daß »sowohl Religion als auch Kirche nach wie vor existieren, einen festen Platz in der Gestalt moderner Gesellschaften besitzen und doch begrifflich kaum exakt zu fassen sind« (NASSEHI, S. 108). Die Allgemeinheit dieser Definition läuft jedoch Gefahr, das Spezifische der Religion hinter allgemeineren soziologischen Theorien, etwa der „Konstitution von Sinn“ oder „Ästhetik“, verschwinden zu lassen. Auf die religiöse Organisation zugespitzt hieße die Frage: Gibt es überhaupt einen Unterschied zwischen Kirche und Kulturindustrie?

Ein mir vielversprechend erscheinender Versuch aus diesem Dilemma ist von dem Soziologen OEVERMANN (1995) vorgelegt worden. Sein rekonstruierter Religionsbegriff genügt einerseits LUCKMANNs Forderung, auch in einer vollständig säkularisierten Gesellschaft gelten zu müssen, und bildet andererseits einen eigenständig rekonstruierbaren soziologischen Religionsbegriff, der strukturell aus den sozio-biologischen Bedingungen des Menschen ableitbar ist. OEVERMANNs „Strukturmodell von Religiosität“ konstituiert sich aus drei anthropologischen Bedingungen: (1.) Das »grundsätzlich gegebene Bewußtsein von der Endlichkeit« von Lebenspraxis führt zu einem »Bewährungsproblem der offenen Zukunft und einer darauf bezogenen nicht stillbaren Unsicherheit«. (2.) »Die nicht stillbare Bewährungsdynamik erfordert einen Bewährungsmythos«, der grundsätzlich »über Herkunft und Zukunft sowie die aktuelle Identität der eigenen Lebenspraxis verbindlich so Auskunft geben kann, daß darin die Unverwechselbarkeit der eigenen Lebenspraxis verbürgt ist«. (3.) Dieser Bewährungsmythos benötigt, um seine beruhigende Kraft entfalten zu können, eine »suggestive Evidenz«, die kollektiv verbürgt ist durch eine vergemeinschaftende Gefolgschaft«. Jedes religiöse System braucht in diesem Sinne eine charismatische Führerschaft, die, durch die ihr folgende Gemeinschaft verbürgt, eine nicht-rationale Antwort auf *die* Fragen geben kann, die grundsätzlich nicht rational zu beantworten sind, vom einzelnen Menschen jedoch persönlich beantwortet werden müssen⁷.

Entsprechend zeichnen sich nach OEVERMANN (1995: 95) religiöse Systeme immer auch durch eine intensive Gemeinwohlbindung aus. Der religiöse Mensch praktiziert Religion nicht nur für sich, sondern auch für seine religiöse Gemeinschaft, die er durch seine Praxis stärkt. Das Individuum findet seinen Sinn und seine Bestimmung in der zirkulär verbürgten Evidenz des Glaubens. In lebendigen religiösen Bewegungen muß deshalb die Gemeinde eine herausragende Rolle spielen, denn erst hier wird die reziproke Beziehung zwischen dem Einzelnen und seinem religiösen Kollektiv zu einer tragenden Determinante des sozialen Lebens. Nur in der Gemeinde wird Religiosität im Sinne von WILSONs (1980) soziobiologischer Argumentation zu einer wirksamen evolutionären Strategie. Erst hier kann ein »egoistischer Altruismus« funktionieren, indem die Vergemeinschaftung in der religiösen Gruppe eine Reihe von Vorteilen bieten kann, wie z. B. Schutz, Unterstützung, Kontaktmöglichkeiten und ideelle sowie moralische Sicherheit. Der Preis, den das Individuum für diesen Gewinn zahlen muß, besteht in der Einordnung in das gemeinschaftliche Regelsystem der jeweiligen religiösen Dogmatik.

⁷ Als vernünftiges und selbstbewußtes Lebewesen steht der Mensch vor einem grundsätzlichen ethischen Dilemma. Einerseits ist er gezwungen, sein Handeln vor sich und seinen Mitmenschen zu begründen, andererseits kann es keinen objektiven, d. h. außerhalb seiner Subjektivität liegenden Standpunkt geben, diese Begründung zu rechtfertigen, denn sein Erkenntnisprozeß als biologisches Wesen ist nach Maturana (1985: 80) zwangsläufig relativ und selbstbezüglich: »Der Mensch ist ein rationales Lebewesen, das seine rationalen Systeme so konstruiert, wie alle rationalen Systeme konstruiert werden, d.h. auf der Basis willkürlich akzeptierter Wahrheiten (Prämissen). Da er selbst ein relativistisches selbstreferentielles deterministisches System ist, kann dies nicht anders sein. Wenn jedoch nur ein relatives, willkürlich gewähltes Bezugssystem möglich ist, besteht die unausweichliche Aufgabe des Menschens als eines seiner selbst bewußten Lebewesens, das ein Beobachter seiner eigenen kognitiven Prozesse sein kann, darin, explizit einen Bezugsrahmen für sein Wertsystem auszuwählen.«

Auf diesem Religionsbegriff aufbauend stellt sich nun die Frage, ob der idealtypische westliche Rezipient eines traditionellen buddhistischen Religionssystems wirklich die Vergemeinschaftung in einer religiösen Gemeinschaft sucht, oder ob seine Motivation für den spirituellen Weg nicht gerade im Wunsch nach weiterer Individualisierung besteht.

In einer Gesellschaft, in der Individualität und persönliche Leistung zu dem zentralen Wert geworden ist, der gesellschaftlichen Erfolg und Anerkennung garantiert, ist zu vermuten, daß anstelle der nährenden Vergemeinschaftung von Religion nun der Wunsch nach psychotherapeutischer Unterstützung der Individuierung in den Vordergrund tritt. Das Ego muß gestärkt werden, um den Selbstdarstellungszwängen der Postmoderne gerecht zu werden. Oder um mit LUHMANN (1984: 366) zu sprechen: »Das Individuum nötigt sich zur Reflexion und zur Selbstdarstellung (die nie „stimmen“ kann). Es kommt damit in Schwierigkeiten, sucht Hilfe und entwickelt den Zusatzanspruch auf verständnisvolle, wenn nicht therapeutische Behandlung seiner Ansprüche. Dieser letzte Anspruch auf Hilfe bei der Fundierung von Ansprüchen ist so absurd, daß es ebenso möglich ist, ihn anzuerkennen, wie ihn abzulehnen«.

OEVERMANN (1995) vermutet bei den meisten westlichen Adepten den letzteren Beweggrund: Anstelle aktiv Verantwortung für die religiöse Gemeinschaft übernehmen zu wollen, stehe gerade bei vielen Menschen aus dem New-Age-Umfeld der Wunsch nach therapeutischer Regression im Vordergrund. Eine echte religiöse Praxis läge nicht vor, denn Spiritualität würde hier nur konsumiert, ohne sich auf die für Religion typische Gemeinwohlverpflichtung einzulassen. Anstelle der erfüllenden Hingabe an das charismatische Versprechen des Religionsgründers würde dann nur ein weiterer hilfloser Versuch stattfinden, das sinnentleerte Selbst mit Sinn zu füllen: »Während ursprünglich sich die Individuierung des Subjekts vollzog durch die in der prophetischen Praxis schon vorgeprägte Hingabe an eine Sache, ist für die zeitgenössische Selbstverwirklichungsprogrammatik die Sache austauschbar geworden: Dieses Wochenende Urschrei, das nächste Töpfern, das übernächste Rebirthing, das über-übernächste buddhistische Meditation. Wenn aber die Sache austauschbar ist, dann ist das Selbst die Sache geworden, um die es geht, und dann ist der für die Selbstverwirklichung konstitutive Sachbezug kurzschlüssig getilgt, die Selbstverwirklichung gewissermaßen selbst-widersprüchlich implodiert« (OEVERMANN, 1995: 95).

Auch buddhistische Lehrer vermuten bei vielen westlichen Praktizierenden eine nicht-religiöse Motivation. CHÖGYAM TRUNGPA (1973) beispielsweise entdeckt bei seinen Schülern einen »spirituellen Materialismus«. Viele Schüler würden nur praktizieren, um ihr Ego zu füllen, anstelle ihr Ego überwinden zu wollen. Seine Anhänger wären nun stolz darauf, etwas Exotisches zu praktizieren, würden sich etwas darauf einbilden, Buddhist zu sein, anstelle wirklich daran zu arbeiten, ihr Selbst zu transzendieren.

Eine genauere Untersuchung des Phänomens „Buddhismus im Westen“ müßte eigentlich eine Antwort auf die Frage geben können, ob der spezifisch religiöse Charakter des Buddhismus bei seinem Transfer in die postmodernen Gesellschaften erhalten bleibt, oder ob möglicherweise gar eine radikale Uminterpretation⁸ der

⁸ Ein weiteres Indiz für die These der Neuinterpretation buddhistischer Praktiken als Psychotherapie liefert die akademische US-amerikanische Diskussion über die Rezeption von Meditation. In der mittlerweile recht umfangreichen Literatur über Meditationsforschung wird Meditation in der Regel als eine östliche Form der Psychotherapie betrachtet (MILLER, 1993; SHAFII 1973; SHAPIRO, et. al. 1994), während der religiöse Eigenanspruch dieser Systeme weitgehend ignoriert wird. Die meisten Untersuchungen sehen in Meditation eine Alternative zu Selbstregulationstechniken, wie dem Autogenen Training, oder betrachten sie als eine asiatische Form der Psychotherapie. In neuerer Zeit mehren sich Stimmen, die einen Paradigmenfehler in den Untersuchungen postulieren (siehe z. B. COMPTON, 1991; DEL MONTE, 1987). So stellt SHAPIRO (1990) nach 20 Jahren Meditationsforschung fest, das Ziel buddhistischer Meditation grundlegend mißverstanden zu haben: »I was able to explore the different contexts within which I practised and studied meditation. This included my personal beliefs about the nature of ultimate reality; the goals for which I practised meditation (as well as how effectively those goals were achieved); and the particularistic community within which I practised. In addressing these issues, I was also forced to examine why control (and self control) was such an important topic for me. In light of my own personal shift in belief, I reexamined issues related to control and context, and concluded that the context is not an epiphenomenon, a non-specific factor, or a 'confounding variable' in meditation research. Rather, that context may be an important essence of such research

Lehren zugunsten individueller Selbstverwirklichungstendenzen stattfindet, in der die strukturellen Eigenarten religiöser Systeme zugunsten der Konstruktion von postmoderem *life-style* verschwinden.

Meine Hypothese ist dabei, daß die buddhistischen Traditionssysteme im Transfer in den Westen einen grundlegenden Wandel erfahren, der sich besonders in der *Neu-Interpretation* der traditionellen buddhistischen Lehren und dem Auftreten von *Konflikten mit den Ursprungskulturen* zeigt.

3. Grundgedanken buddhistischen Lehre

Im folgenden der Versuch, einige Grundgedanken des buddhistischen Denkens darzustellen, die sich in den meisten Schulen bzw. Lehrtraditionen wiederfinden. Nach den buddhistischen Lehren wird das gegenwärtige Bewußtsein eines Menschen durch die Qualität seines vergangenen Wirkens, durch die kammischen Handlungen bestimmt. *Kamma*⁹ ist das Wirken, die aktive Tat, sei sie körperlich, in Worten oder in Gedanken ausgeführt. Das jetzige Bewußtsein eines Menschen ist die Folge seines vergangenen Wirkens. Umgekehrt stellt sein momentanes Bewußtsein den Ursprung seiner zukünftigen Handlungen dar. Die Inhalte des Bewußtseins sind aus buddhistischer Sicht vergängliche, ihrer Natur nach essenzielle und deshalb tendenziell Leid bringende Formen. Alle Erscheinungen des Erlebens entstehen aus einem immerwährenden Fluß der Gestaltungen, der geformt wird durch die Bedingungskette *kammischer* Abhängigkeiten. Leiden und menschliche Probleme entstehen nach buddhistischer Sicht aus der habituellen Neigung des Menschen, nach diesen Gestaltungen zu greifen, ihnen Bedeutung zu geben und an ihnen anzuhaften. In ihren spirituellen Pfaden stellen die verschiedenen Lehrtraditionen ihren Adepten systematische Übungen zur Verfügung, diese Anhaftungen zu überwinden und sich so von den alten Bildern, Gedanken und Gefühlen zu lösen. Das Ziel der buddhistischen Praxis ist die „Erleuchtung“, die vollständige Überwindung aller Anhaftungen. Der epistemologische Status der Erleuchtung wird von den jeweiligen Schulen unterschiedlich gesehen. Gemeinsam ist jedoch die Auffassung, daß es sich bei der Erleuchtung um eine Erfahrung handelt, die sich sprachlich nicht beschreiben läßt, jedoch erfahrbar ist als die letztendliche Befreiung vom Leiden.

Der Erfolg der buddhistischen Praxis beweist sich in der Loslösung von egozentrischen Selbstbezügen und in der Entwicklung der 4 Tugendqualitäten des Buddhismus. In *metta*, der »bedingungslosen Liebe«, *karuna*, dem »allumfassenden Mitgefühl«, *mudita*, der »allumfassenden Mitfreude«, und *upekkha*, dem »unermesslichen Gleichmut«, werden diese Tugenden zu vollkommen abstrakten Qualitäten. Die bedingungslose Liebe und das allumfassende Mitgefühl sind nicht mehr an das gefällige Verhalten der geliebten Menschen gebunden. Der voll entwickelte Gleichmut ist unabhängig von den widrigen Umständen des weltlichen Lebens. Der Erleuchtete als Verkörperung dieses Ideals dient unaufhaltsam und ohne Eigeninteresse den fühlenden und leidenden Mitwesen.

4. Wertedifferenzen: traditionale buddhistische Kultur und postmodernes Leben

Seit etwa 30 Jahren finden in den westeuropäischen Ländern Schulungen in buddhistischer Erkenntnispraxis durch authentische Lehrer in verschiedenen buddhistischen Traditionen statt (*Tibetischer Buddhismus*, *Zen-Buddhismus* und *Theravada-Buddhismus*). Gemeinsame Merkmale der meisten im Westen vertretenen Schulungssysteme sind dabei:

1. *Universalistischer Anspruch der buddhistischen Lehre*: Alle Traditionslinien haben den Anspruch, dem Menschen mit der buddhistischen Lehre einen universalen Weg der Befreiung aus dem Leiden zur Verfügung zu stellen, der sich unabhängig von kulturellen Besonderheiten auf allgemeine Gesetze des

defining the goals, providing the belief system, and creating the particularistic form in which meditation is practised. Although not a methodologically simple question, this focus makes us ask ‚Is God a confounding variable in meditation research‘, or is God the essence of such research and investigation?«

⁹ Das *Pali*-Wort »*kamma*« wird synonym verwendet mit dem Sanskritbegriff »*karma*«. *Kamma* ist ein Schlüsselbegriff in der buddhistischen Lehre. Die tieferen Bedeutungsschichten von *kamma* können nur in Verbindung mit der Lehre von der bedingten Entstehung (*paticca samuppada*) verstanden werden. Zur ausführlichen Darstellung der buddhistischen Grundgedanken siehe KANTOWSKY (1993).

Menschseins gründet (*dhamma*). Die Wahrheit dieses Gesetzes (*dhamma*) zeige sich jedoch nicht in der Wahrnehmung der Alltagsrealität, sondern sei nur durch einen spirituellen Schulungsweg erfahrbar.

2. *Kulturspezifische Ausformungen des Buddhismus*: In den buddhistischen Ländern finden sich unterschiedliche kulturelle Spezifizierungen der buddhistischen Lehre. Diese Spezifizierungen unterscheiden sich z. B. in der Gestaltung des Lehrer-Schüler-Verhältnisses, der ökonomischen Basis des spirituellen Lehrsystems, dem Verhältnis zur weltlichen Macht etc.
3. *Übermittlung der buddhistischen Lehren in authentischen Übertragungslinien*: Die Überlieferung buddhistischer Lehren findet in allen buddhistischen Systemen mittels persönlicher Übertragungslinien durch „authentische“ Lehrer statt. Ein authentischer Lehrer zeichnet sich seinerseits durch die Autorisierung durch seinen früheren Lehrer und die damit verbundene Anerkennung seines Traditionssystems aus. Die Autorität eines Lehrers ist aus der Perspektive des Schülers grundsätzlich nicht in Frage zu stellen.
4. *Aufrechterhaltung traditioneller Lehr- und Organisationsstrukturen*: Die buddhistischen Schulungssysteme importieren in der Regel, vermittelt durch den authentischen Lehrer, auch die Organisations-, Wert- und Vermittlungsstrukturen der jeweiligen Traditionen. Oftmals werden rituelle Elemente in Ursprungssprache des jeweiligen Herkunftslandes übernommen (Rezitation tibetischer oder japanischer Mantren, Zufluchtname in *Pali* oder *Sanskrit*).

Die buddhistischen Lehren haben den Anspruch, eine Wissenschaft des Geistes darzustellen. Bei genauerem Hinsehen zeigt sich jedoch, daß hier - gleich den anderen großen Religionssystemen - nicht auf eine religiöse Dogmatik verzichtet werden kann. Die Methode der buddhistischen Erkenntnis besteht, so empirisch, kritisch oder introspektiv sie auch immer sei, immer auch auf nicht hinterfragbaren Dogmen. Wenngleich dem postmodernen Denken viele Elemente der buddhistischen Lehren vertraut zu sein scheinen¹⁰ („alles ist im Fluß“, „unsere Wirklichkeit ist eine Konstruktion des Geistes“), müssen wesentliche Grundannahmen in ihrer suggestiven Evidenz geglaubt werden¹¹ (z. B. die Lehre von der Wiedergeburt). Der authentische Lehrer, der in das Mysterium der Lehren eingeweiht ist, tritt dem Schüler als charismatischer Führer entgegen. Er ist der Wissende und der Schüler, der dem buddhistischen Weg folgen will, muß sich seiner Führung anvertrauen und dabei auf die diskursive Infragestellung der als unhinterfragbares Faktum geltenden Lehren verzichten.

Der Vergleich der traditionellen buddhistischen Lebensformen mit den modernen buddhistischen Subkulturen der westlichen Länder läßt einige markante soziokulturelle Unterschiede hervortreten:

1. *Exotischer life-style versus gesellschaftliche Normalität*: In den buddhistischen Ländern ist die Ausübung von meditativen Praktiken gesellschaftliche Normalität. In japanischen Unternehmen stellt der Rückzug zur Meditation in der Mittagspause nichts Ungewöhnliches dar¹². In Thailand ergänzt ein dreimonatiger Klosteraufenthalt den Lebenslauf eines gesellschaftlich aufstrebenden Mannes. In den europäisch-nordamerikanischen Ländern bleibt demgegenüber buddhistische Praxis noch eine ungewöhnliche und mit Vorurteilen belastete Aktivität. Robenträger stehen unter dem Vorurteil Sektenmitglieder¹³ zu sein, und Meditation hat immer noch den Ruf einer esoterischen Aktivität.

¹⁰ Die grundsätzliche Kompatibilität buddhistischer Philosophie mit dem abendländischen wissenschaftlichen Denken ist an verschiedener Stelle nachgewiesen worden (HAYWARD, 1990; VARELA, THOMPSON u. ROSCH, 1992). Insbesondere zeigt sich eine Affinität des Buddhismus zu „postmodernen“ Denkweisen (GUDMUNSEN, 1977; VOGD, 1996).

¹¹ Typisch für die tief geglaubte, jedoch nicht evident bewiesene Wahrheit des Buddhismus ist die folgende Interviewsequenz mit einer längjährigen 'Praktizierenden' (VOGD, 1998: 122): »Ich ich denk auch von langen Kursen also, das äh das Wiedergeburt und alles das das stimmt für mich also das, vielleicht wenn ich das so genau erklären mußte ich kann das gar nicht aber vom Gefühl her also ich weiß.«

¹² In den letzten 3 Jahrzehnten führen japanische Unternehmen vermehrt sogenannte „Zen-Schulungskurse“ mit ihren Mitarbeitern durch. FRISCHKORN (1990) schätzt, daß diese Kurse in etwa 50 % aller Firmen verbreitet sind.

¹³ RAHULA schreibt hierzu (zitiert nach NUMRICH, 1994: 26): »Beyond the climatic incompatibility of robes and the harsh North American environment lies the more disturbing incompatibility of robes and American cultural prejudices. Often mistaken for „Hare Krishnas“, Theravaada monks have endured „cat calls“ or rude comments, and in rare cases (have been) assaulted by „religious bigots“ while out in public.«

2. *Urbanität versus Ländlichkeit*: Der euro-amerikanische Buddhismus entwickelt sich vorwiegend in den großen Metropolen. Der asiatische Buddhismus hat demgegenüber überwiegend ländlichen Charakter (PREBISH, 1995).
3. *Laiensystem versus Mönchswesen*: Der asiatische Buddhismus ist an ein Mönchs- und Klosterwesen gebunden, während der euro-amerikanische Buddhismus im derzeitigen Entwicklungsstadium überwiegend eine Laienbewegung darstellt (PREBISH, 1995; NUMRICH, 1994), wengleich auch im Westen Versuche zur Professionalisierung bzw. Institutionalisierung buddhistischer Gruppierungen nicht zu verkennen sind (Kantowsky, 1994).
4. *Koedukation versus Geschlechtertrennung*: Die traditionellen Lehren formulieren strenge Sexualtabus. Sexuelle Kontakte der Mönche sind ein Grund für den Ausschluß aus dem mönchlichen Orden. Entsprechend findet sich in den traditionellen religiösen Institutionen in der Regel eine strikte Trennung der Geschlechter, in vielen Orden sogar ein Ausschluß von Frauen aus dem mönchischen Leben. Im westlichen Buddhismus dagegen praktizieren beide Geschlechter nebeneinander und miteinander (GROSS, 1993; CHATSUMARN, 1991; MI MI KHAING, 1984; HAVNEVIK, 1989).
5. *Demokratischer Diskurs versus autoritärer Traditionspositivismus*: Der traditionelle Buddhismus ist in der Regel in den Traditionspositivismus eines autoritären Gesellschaftssystems eingebettet. Die Autorität der Älteren darf nicht in Frage gestellt werden und ein demokratischer Diskurs von philosophischen, gesellschaftlichen und religiösen Fragen ist nicht üblich. Demgegenüber sind die „weißen Buddhisten“ üblicherweise in einer demokratischen oder sogar antiautoritären Kultur aufgewachsen, in der die öffentliche Infragestellung von Werten und Autoritäten zum Alltag gehört (PREBISH, 1995).
6. *Komplexität versus Einfachheit*: Die buddhistischen Länder sind mit Ausnahme des modernen Japans überwiegend agrarische Gesellschaften. Ihre Komplexität ist im Hinblick auf die Ausdifferenzierung in unterschiedliche Funktionsbereiche im Verhältnis zur „postmodernen“ Gesellschaft relativ gering. Entsprechend sind die alltags-ethischen Maximen der buddhistischen Traditionssysteme an diese weniger komplexen Gesellschaften angepaßt, reflektieren jedoch kaum den Alltag der modernen, monetär ausgerichteten Gesellschaften¹⁴. Insbesondere für die Anforderungen an ein Laienleben mit ausdifferenzierten Funktionsethiken fehlt deshalb nach WHITEHILL (1994) eine tragfähige ethische Konzeption, so daß ein grundsätzlicher Konflikt zwischen dem fundamentalen Anspruch der buddhistischen »ethic of virtue« und dem Anspruch nach situationsgerechtem Handeln in den professionellen und privaten Rollenbeziehungen der modernen Gesellschaft besteht¹⁵. Im Transfer der einfachen buddhistischen Handlungsethik auf den westlichen Alltag ergeben sich deshalb erhebliche Integrationsprobleme¹⁶.

Auf einer tieferen Ebene zeigen sich einige grundsätzliche Unterschiede in den kognitiven Haltungen, in den Weltansichten und im Verhältnis zur Spiritualität (TROMMSDORFF, 1995). Auch hierzu liegen eine Anzahl von Untersuchungen vor:

1. *Bedeutung von Individualität*: In der westlichen Weltansicht wird das Individuum mit seinen Rechten und Leistungen zu einem Wert an sich, während im östlichen Denken tendenziell eher die individuellen Ziele zu einem Gruppenziel verschmelzen. COLLINS (1990) und ITO (1995) stellen fest, daß der Individualismus als

¹⁴ Die traditionellen Lehren des *Theravada*-Buddhismus und des tibetischen Buddhismus benennen zwar ein normatives System von ethischen Regeln. Es findet sich in den Schriften jedoch kein Diskurs über die Natur und den übergeordneten Anwendungsbereich der Ethik. DREYFUS (1995: 29) bemerkt hierzu: »For example in the Vinaya literature, which is often taken as the main reference in ethical discussions in many Buddhist traditions, there are extensive substantive discussions: what are the precepts, what is included in them, what is excluded, etc. Very little attention is devoted however, to the nature of ethical concepts. Precepts are discussed practically, but their status is not systematically theorized.«

¹⁵ Hierzu WHITEHILL (1994): »Virtue ethics traditions, often focussed in small groups engaged in voluntary training, tend to spend little time on the ethical strategies necessary in non-voluntary, pluralistic, very large, or coercive societies. Consequently and not surprisingly, they tend to lack a viable social ethic in modern terms, that is a policy-generating set of principles that can be institutionalized on a mass scale, while protecting individual right-claims with coercive means. [...] In the postmodern West, the Buddhas story or the life of awakend virtue can be told and tested only in small, marginalized zones appropriately distanced from dominant power and value structures.«

¹⁶ Eine aktuelle Untersuchung (VOGD, 1998) weist darauf hin, daß bei Mitarbeitern im Gesundheitswesen Integrationsprobleme buddhistischer Praxis (Vipassana-Meditation) besonders in Fragen der beruflichen Ethik auftreten.

- Wert nur im Westen Fuß fassen konnte. CHANK SUK (1982) und KAWADA-AKIRA (1977) argumentierten in bezug auf die Rolle der Psychoanalyse in Japan ähnlich. Sie habe dort nie richtig Fuß fassen können, da sie zu individualistisch sei. PEEK (1995) vermutet in der in Japan verankerten buddhistischen Lehre von der »bedingten Entstehung« einen »sozialen Kontrakt« für kollektive ökonomische Verantwortlichkeit innerhalb von Firmen.
2. *Gesellschaftliche Bewertung von Halluzinationen und mystischen Erlebnissen*: Nach AL-ISSA (1978) werden in allen nichtwestlichen Ländern Halluzinationen als tendenziell nicht-pathologisches Phänomen mit mystischer Bedeutung gesehen.
 3. *Konzept der Beziehung von Einheit und Dualität*: Nach BUBALO (1996) ist im asiatischen Denken das Erleben von logischen Kontradiktionen möglich und allgemein akzeptabel, während im westlichen Denken apodiktisch zwischen wahr und falsch unterschieden wird¹⁷. PETZOLD (1986) und LEMKE (1994) sehen die Besonderheit der durch das alte indische Denken geprägten traditionellen Bewußtseinslehren in der Auffassung von der »mystischen Einheit« in der Vielfalt. LEOPOLD (1995) benennt die asiatische Position der Integration des logischen Paradoxons der Subjekt-Objekt-Problematik als die Grenzerfahrung des »mystischen Realismus«¹⁸.
 4. *Menschliche Heiligkeit versus totalitäre Heiligkeit*: Während asiatische Buddhisten ihre Lehrer als fehlbare Personen ansehen¹⁹, wird von westlichen Schülern der buddhistische Lehrer vielfach ins Übermenschliche überhöht, und es werden ihm allumfassende Heil- und Beratungskompetenzen zugesprochen²⁰. Ebenso ergeben sich in der westlichen Rezeption der buddhistischen Lehren einige typische Mißverständnisse: Buddhistische Schlüsselkonzepte, wie etwa die Lehre von *anatta* (dem Nicht-Selbst), können unter der Sichtweise westlicher Selbstkonzepte eine überzogene Bedeutung gewinnen. Für den asiatischen Buddhisten ist der Gebrauch von alltagspraktischer Vernunft zur Vertretung der eigenen Interessen normal und gesellschaftlich akzeptiert. Bei westlichen Adepten entsteht jedoch leicht der Eindruck, der Buddhismus lehne *zweckrationales* Denken oder die Erfahrung von Selbst und Individualität grundsätzlich ab. So wird der Buddhismus für viele „westliche Buddhisten“ zu einem existentiellen Kampf gegen sich selbst, während die Begegnung der Asiaten mit den Lehren Buddhas in der Regel entspannter verläuft²¹.

5. Religion oder life-style: Empirische Untersuchungen zu Rezeptionsformen des Buddhismus im Westen

Die grundlegend verschiedenen Bedingungen des „Westens“ und der buddhistischen Traditionsländer lassen eine Reihe von Konflikten und Integrationsprobleme vermuten, welche sich aus den oben genannten sozio-kulturellen Differenzen ergeben²². Einige ethnographisch und biographisch orientierte Arbeiten geben Hinweise

¹⁷ Die unterschiedlichen Denkweisen bei asiatischen und westlichen Kulturen zeigen sich auch darin, daß der »Eastern-Western-Thought« Fragebogen (GILGEN u. CHO, 1979) sich als ein zuverlässiges Instrument gezeigt hat, um Asiaten von Westlern zu unterscheiden. Japanische Studenten in Amerika zeigen gegenüber ihren amerikanischen Kommilitonen einen signifikant höheren Wert im »eastern thought mood« (COOKE, KLOPF u. ISHII, 1991)

¹⁸ Die Grenzerfahrung des »mystischen Realismus« erfüllt nach LEOPOLD (1995: 86) folgende Kriterien: »alle Objekte sind per se unreal, alle Reaktionsschemata sind im Grunde inkohärent (können sich selbst nicht absolut begründen), es gibt nur veränderliche, einander bedingende Relationen vor dem „Hintergrund“ einer ganz anders organisierten und extrinsisch nicht-erkennbaren Wirklichkeit«.

¹⁹ Der DALAI LAMA (1990) bemerkt beispielsweise in seiner Autobiographie, daß bei seinen früheren Inkarnationen »schon mal ab und zu etwas daneben gegangen sei«.

²⁰ Siehe auch SAALFRANK (1994: 191ff.): »Kulturkonflikt? - Der Lama als „Hochwürden“, „Kummerkastenonkel“ und „Orakel“.«

²¹ RYO IMAMURA bemerkt (zitiert nach PREBISH; 1995: 134): »White Buddhists treat their teachers like gurus or living Buddhas whereas we Asians regard ours to be fallible human beings who represent an honored tradition and not themselves. White Buddhist centers rise and fall dramatically like ocean waves whereas Asian temples seem to persist and quietly through generations. White practitioners practices intensive psychotherapy on there cushions in a life-or-death struggle with the ego whereas the Asian Buddhists just seem to smile and eat together. It is clear that, although they may adopt Asian Buddhist names, dress and mannerisms, white Buddhists cannot help but drag their judeo-christian identities and shadows with them wherever they go.«

²² Kulturelle Konflikte zeigen sich beispielsweise deutlich zwischen asiatischen Einwanderern und westlichen Buddhisten.

für Unterschiede in der Rezeption und Praxis vor dem Hintergrund der westlichen kulturellen Matrix. BITTER (1988) analysiert Biographien deutscher Anhänger des tibetischen Buddhismus unter dem Fokus der religiösen Konversion. Deutlich wird hier, daß gerade die eigene christliche Ausgangstradition die kulturelle Matrix für die Rezeption des Buddhismus liefert. FULTON (1986) gibt eine ethnographisch-biographische Beschreibung der Lebensverläufe von amerikanischen *Theravada*-Buddhisten. Dabei zeigt sich, daß die Lebenspraxis der meisten seiner Informanten erheblich von den traditionellen Normen der buddhistischen Länder abweichen: In einem Interview beispielsweise gewinnt die buddhistische Praxis eine wichtige Rolle zur Entwicklung der eigenen homosexuellen Identität, in einem anderen Fall wird sie zur verbindenden Theorie für die Integration von Drogenerfahrungen. Der Buddhismus scheint hier eher einen Baustein der Selbstfindung amerikanischer Mittelschichten darzustellen als einen Kristallisationspunkt einer neuen religiösen Gemeinschaft. SAALFRANK (1994) liefert eine facettenreiche Ethnographie der *Kagyü*-Schule des tibetischen Buddhismus in Deutschland unter Einbeziehung narrativer Interviews. Auch hier zeigt sich bei den buddhistischen Adepten eine schillernde Palette von Gründen für die Attraktion für den Buddhismus: Von religiöser Lagerfeuerromantik bis dem Bedürfnis zum Aufbau einer alternativer Subkultur reichen hier die Motivationen.

In einem von mir an der Universität Ulm²³ durchgeführten Forschungsprojekt stand die Rezeption buddhistischer Praktiken am Beispiel der Integration der Meditationstechnik Vipassana in den Berufsalltag von Mitarbeitern aus dem Gesundheitswesen im Vordergrund. Ein besonderer Fokus der Untersuchung lag auf dem professionellen Umgang mit Leiden und Sterben, denn hier - so meine Vermutung - verdichtet sich die ethische und moralische Problematik der Integration buddhistischer religiöser Praxis in den westlichen Alltag: Auf der einen Seite steht hier ein hocheffizientes, naturwissenschaftlich begründetes medizinisches System, das sich das Ziel gesetzt hat, individuelles Leben zu erhalten, und für das der Tod die Grenze seines professionellen Handelns darstellt. Auf der anderen Seite befindet sich ein tugendethisches religiöses System, das mit dem Wiedergeburtsglauben und dem Ziel der letztendlichen Überwindung von Leben und Tod die individuelle Lebensperspektive über die Grenze des Todes hinaus transzendiert.

Die Untersuchung beschränkt sich aus forschungspraktischen Gründen auf das Vipassana-System, wie es von dem indo-birmesischen Lehrer S.N. GOENKA gelehrt wird²⁴. Datengrundlage waren Interviews mit Meditierenden und Meditationslehrern, Mitarbeitern aus dem Gesundheitswesen und Literaturstudien. Den Kern der Untersuchung bildeten 8 verschriftete narrative Interviews (SCHÜTZE, 1986) mit meditierenden Mitarbeitern aus dem Gesundheitswesen²⁵. Die Interviews wurden inhaltsanalytisch aufgearbeitet und nach OEVERMANNs (1993) Methode der „objektiven Hermeneutik“ analysiert.

Als Ergebnis der Untersuchung zeigten sich mir drei unterschiedliche Rezeptionsformen (Typen), wie die buddhistische Praxis in den Lebensalltag integriert werden kann (VOGD, 1998a). Der »Selbstregulationstypus« nutzt die Meditation im Sinner einer *psychotherapeutischen Technik*²⁶ als Hilfe für die Bewältigung emotionaler

Die euro-amerikanischen Etiketten passen nicht zusammen mit den Umgangsformen der traditionellen Buddhisten. Besonders in der Frage des korrekten Umgang zwischen Männern und Frauen kommt es vielfach zu Irritationen. In der Regel sind deshalb asiatische Immigrantengemeinden und westliche Buddhistengruppen personell und organisatorisch voneinander weitgehend unabhängig PREBISH (1995: 125) bemerkt: »[There is an] obvious conflict between Asian-American and Euro-American Buddhism, but also those concerns that most directly impact on the ethical dilemmas facing modern American Buddhism's struggle to find the ideal community for Buddhist practice in its Western environment, as well as some potentially solutions.«

²³Dem Klinikum der Universität Ulm danke ich für die finanzielle Unterstützung dieses Projektes.

²⁴Diese Tradition versteht sich bewußt als Laien-tradition. Es wird hier kein Mönchswesen angestrebt. Von den Schülern dieser Tradition wird in der Regel erwartet ein weltliches Leben zu führen. Zu Einführung in diese Tradition siehe HART (1996) und GOENKA (1991).

²⁵Zur ausführlichen Projektdarstellung siehe VOGD (1998a).

²⁶In Abgrenzung zur *Religiösität*, die immer auch das Individuum transzendiert, betrachte ich *Psychotherapie* als eine verständnisvolle und nährnde Hilfestellung für das gekränkte oder kranke Individuum. Psychotherapie beschäftigt sich mit den Bedürfnissen des Einzelnen. Einige Autoren betrachten buddhistische Meditation von Hause aus als eine östliche Form der Psychotherapie. SHAPIRO (1982) etwa die Meditation überwiegend als eine Selbstregulationstechnik an, die dem Menschen helfen könne - ähnlich dem autogenen Training -, seinen Alltag besser zu bewältigen.

Belastungssituationen, insbesondere für den Abbau von Streß und Spannung im Anschluß an die Arbeit. Beim »Selbsterfahrungstypus« liegt das vorrangige Motiv im Wunsch nach Selbstfindung mittels der Regression in die eigenen Gefühle. Im »charismatischen Typus« werden die religiösen Aspekte der buddhistischen Praxis in das professionelle Handeln integriert.

Im folgenden möchte ich die drei „Typen“ am Beispiel von Erzählsituationen charakterisieren²⁷.

a) der *Selbstregulationstypus*: Herr C. ist Krankenpfleger. Er ist 28 Jahre alt und arbeitet in einer Universitätsklinik einer norddeutschen Großstadt. Die Begegnung mit dem Leiden der Patienten ist für ihn belastend, doch die tägliche Meditationspraxis erlebt er als eine wichtige Hilfe, um mit seinem anstrengenden Alltag umgehen zu können:

»Konfrontiert zu sein mit dem Patienten, mit seinem Leiden, mit seinem Leiden, letztendlich ja auch durch die Nähe zu ihm, daß die eigenen Empfindungen derartigen Empfindungen angeregt werden und die zu beobachten. also in mir selbst! zu beobachten was passiert jetzt, und dadurch was ich ja in der Meditation gelernt habe oder noch lerne, dazu gleichmütig zu bleiben. also zu sehen wie Empfindungen kommen und die gehen dann auch wieder. das hat letztendlich auch so; das meine ich damit die Konfrontation ertragen zu können weil ich Mechanismen entwickeln konnte, die es mir ermöglichen! davor keine Angst zu haben.«

Hier offenbart Herr C. seine Bewältigungsstrategie für seine unangenehmen Gefühle, ausgelöst durch die Begegnung mit den leidenden Patienten. Den Kontakt mit ihnen erlebt er als Konfrontation. »Konfrontiert sein« bedeutet Kampf, Auseinandersetzung. Die Bewältigung der Konfrontation liegt jedoch in Herrn C. selber. Indem der Ursprung der unangenehmen Empfindungen in sich selber lokalisiert wird, ist ihm nun eine aktive Umgangsstrategie mit diesen Empfindungen möglich. Dies geschieht in der *inneren Distanzierung von diesen Empfindungen*. Herr C. kann nun lernen, die Empfindungen in sich selbst gegenständlich zu beobachten. Um diese Aufgabe zu erfüllen, kann Herr C. das anwenden, was er in der Meditation »gelernt hat und noch lernt«, nämlich während des Beobachtens »gleichmütig zu bleiben«. Der Begriff »Konfrontation« impliziert jedoch, daß es für Herrn C. weiterhin eine Herausforderung darstellt, mit diesen Situationen umzugehen:

»Und sagen wir mal es gab einen Todesfall in der Klinik und die ganze Station war da sehr erregt und irgendwie auch schockiert, und dann habe ich auch diesen sehr traurigen Umgang mit den Angehörigen. also sehr aufreibend. Und diese diese innere; also nicht dieses- diese Traurigkeit und auch Frustration in dieser wahnsinnigen - diese Atmosphäre trage ich in mir ja, und die nehm ich mit nach Hause und normalerweise ist es so, wenn ich jetzt nicht meditieren würde, würde ich das in allen meinen anderen Tätigkeiten mit einbauen. also das würde jetzt weitergehen in 'ner gewissen Weise. also ich würde jetzt so kochen, ich würde jetzt so; wenn ich mich jetzt hinsetz' ist es so? ich setz mich hin und hab' letztendlich alles was in mir passiert so vor mir, oder ja? ich gucke, was ist denn jetzt los dort, und dadurch daß ich versuche das in der Meditation - so aus einer gewissen Distanz und im Gleichmut zu sehen. merke ich auch daß es einfach an Stärke verliert.«

Der Umgang mit Leiden und Sterben bleibt für Herrn C. schwierig. Er kann sich jedoch nun in der Meditation hinsetzen und diese Belastung abarbeiten. Er kann die Dinge nun vor sich sehen, entwickelt eine gewisse Distanz zu sich und kann seinen Schmerz aktiv, durch sein eigenes Handeln, bewältigen. Die buddhistische Meditationstechnik Vipassana Meditation stellt für Herrn C. eine Methode dar, wieder mit sich ins Reine zu kommen. Sie wird zu einer *Coping-Strategie*. Die buddhistische Meditation wird hier weniger als ein Weg der religiösen Transzendenz genutzt denn als therapeutisches Mittel den Anforderungen des anstrengenden Alltags genügen zu können.

b) Der *Selbsterfahrungstypus*: Der Arzt Herr B. ist 31 Jahre alt und lebt in einer ostdeutschen Kleinstadt. Herr B. empfand seinen Einstieg ins Berufsleben innerhalb seiner AiP-Zeit als schwierig, denn es gelang ihm nicht, seinen Wunsch nach Innerlichkeit mit den Anforderungen seines Berufsalltages in Einklang zu bringen:

»Ohne Rückzugsmöglichkeiten zu arbeiten, das war ein ganz ganz großes Problem, vorher immer schon gewesen während der PJ-Zeit und - ja dann einfach daß ich nicht in der Lage war bei diesen vielfachen Reizen und - Erfordernissen die da aufmich zukamen so klar zu bleiben wie ich eigentlich gern gewollt hätte - und der

²⁷ Zur zusammenfassenden Darstellung der Interviews und der ausführlichen Argumentation der Textinterpretation, sowie zur Auswertung mittels OEVERMANNs „Objektiver Hermeneutik“ siehe VOGD (1998a).

Effekt war dann eben daß ich einfach mich innerlich zurückgezogen habe und mehr wie eine Puppe da gearbeitet habe.«

Insbesondere die Dienste auf der internistischen Station empfindet er als sehr anstrengend. Hier erlebt er für sich eine Diskrepanz zwischen dem akuten Handlungsbedarf als Arzt und seiner passiven Grundhaltung des In-sich-Zurückziehens. Hierzu eine weitere Sequenz:

»Das ist so ein bißchen eine Sache die mir doppelt so schwerfällt, diese diese Bedrohung da akute Notfälle mit akuten Notfällen konfrontiert zu sein und dann handeln zu müssen, nicht? Und das ist zum Beispiel auch was wo ich große Probleme habe mit der Meditation, weil wenn ich zu viel meditiert habe dann dann bin ich absolut handlungsunfähig, nicht?«

Für Herrn B. bedeutet die Meditation einen tiefen Rückzug in die innere Gefühlswelt. Besonders schätzt Herr B. das Eintauchen in Kindheit und frühe Emotionen:

»Der erste Kurs - na der erste Kurs der hatte schon; war mit Sicherheit das tiefste Erlebnis und sehr tiefes Eintauchen - vor allem in meine Kindheit. und: ich hab damals - ja viel Kontakt gekriegt zu frühen Emotionen. - und auch so das Gefühl daß ich eigentlich da gar nicht mehr weg wollte, also ich wär am liebsten, das war so ne starke Regression; eigentlich würde man das sicherlich nennen.«

Herr B. spürt ein Bedürfnis nach menschlicher Begleitung auf seinen emotionalen Reisen. Der Vipassana-Lehrer unterstützt ihn jedoch nicht in seinem Bedürfnis nach emotionaler Intensität und mahnt einen gleichmütigen Umgang mit den Gefühlen an:

»und aber ich merke ich brauche irgendwo was, was mich denn, also was mich nährt in diesen Berg und Talfahrten, und wenn, dann hat mir eben der Lehrer gesagt ich müsse mehr Gleichmut entwickeln und dann auch noch gar nicht mal wie ich das machen könne.«

Schließlich entscheidet sich Herr B. zu einer anderen spirituellen Gruppierung zu wechseln. Dort fühlt er sich emotional mehr geborgen und spürt hier auch nicht so sehr die Forderung, tiefere Verpflichtungen eingehen zu müssen:

»Es war ein ganz kleiner Kreis und offen und gleichzeitig sehr vertraut - wo ich mich sehr sehr gut aufgehoben fühlte ohne daß jetzt ich das Gefühl gehabt hätte, damit große Verpflichtungen eingehen zu müssen.«

Herr B. empfindet die verantwortungsvolle Anbindung an gesellschaftliche oder berufliche Verpflichtungen als eine zu vermeidende Belastung. Entscheidend ist für ihn die Selbsterfahrung und das Erleben tiefer Gefühle, z. B. auch der eigenen Sexualität:

„und - im Moment ist es so: daß ich einfach - äh - meine Sexualität noch mal ganz intensiv anschauen möchte und das auch leben möchte nicht?“

Herr B. nutzt die Meditation als *Mittel zur Selbsterfahrung*. Im Vordergrund seiner buddhistischen Praxis steht das Motiv nach dem Erleben intensiver Gefühle, nicht jedoch die Bindung an ein religiöses System und hiermit an die Gemeinwohlverpflichtung.

c) der *charismatische Typus*: Frau E. ist Ärztin. Sie ist 38 Jahre alt und arbeitete in der Kinder-Onkologie in einer mittelgroßen süddeutschen Kleinstadt. Wie aus den folgenden Interviewsequenzen deutlich wird, entwickelt Frau E. eine vollkommen andere Strategie im Umgang mit dem Leiden der Patienten als die beiden vorherigen Typen:

»[Ich habe gearbeitet] in der Kinderklinik? und zwar auf 'ner onkologischen Station. also Krebsstation für Kinder und das ist eigentlich so - der: hervorragendste Bereich wo ich gedacht habe, da merke ich die Hilfe von Meditation wirklich. Also, bei allen anderen Bereichen kann man sich 's auch einbilden. Aber in der Onkologie oder genauer gesagt in der Sterbebegleitung hat es für mich unschätzbare Dienste erwiesen, daß ich mit diesen Eltern von sterbenden Kinder auch ganz anders umgehen konnte, mit ihrem Schmerz, mit ihrer Trauer. Ja, in der Meditation habe ich eigentlich zum ersten Mal ein anderes Bild von Leben und von Sterben bekommen. Also daß Sterben nichts ist wovor man sich fürchten muß. Und daß das Wichtigste ist, was die Überlebenden einem Sterbenden geben können, das sogenannte Metta ist, also dieses Mitgefühl und diese positiven Gedanken, und daß das vielleicht alleine auch schon reicht um den Sterbenden mit einer relativ angstfreien und gelassenen Stimmung zu versorgen. Oder ja mit dieser Stimmung, die ihm zu ermöglichen, daß er sich vielleicht nicht auch noch Angst um die Eltern die zurückbleiben machen müßte oder die zurückbleiben. Und das hab ich versucht so auszustrahlen oder hab bei Eltern die dafür empfänglich waren, versucht das auch in Worte zu fassen.«

Frau E. drückt sich neutral und beschreibend aus. Mit dem Begriff Krebs wird dem Laien gleichzeitig die Brisanz ihrer Arbeit deutlich: Hier sterben Kinder. Mit dem Sterben wird nun explizit das benannt, um was es

hier eigentlich geht. Sterben stellt die Grenze des medizinischen Handelns dar. Der Begriff »Sterbebegleitung« stellt einen Wechsel in der medizinischen Professionsethik dar. Von dem traditionellen medizinischen Gebot »Therapie, bis man nichts mehr tun kann« erscheint nun mit der Begleitung des Sterbens ein alternatives berufliches Paradigma: Das Akzeptieren des Todes. Und hier wird von Frau E. der Nutzen von Vipassana in einem Superlativ beschrieben (»unschätzbare Dienste«). Das »Sterben der Kinder« wird in diesem Satz einfach als normale Tatsache hingestellt, die anscheinend keiner besonderen Umgangsweise mehr bedarf. Frau E.'s Aufmerksamkeit liegt nicht mehr in der Selbstwahrnehmung der eigenen Gefühle, sondern in der Begegnung mit den leidenden Eltern. Frau E. beschreibt, daß sie durch die Meditation ein anderes, ein neues Bild von Leben und Sterben bekommen hat, wobei die Art des Bildes abstrakt bleibt - es wird nicht inhaltlich expliziert. Das Wesen des Sterbens wird jedoch als etwas beschrieben, »wovor man sich nicht fürchten muß«. Die Lösung erscheint für sie als eine abstrakte transzendente Qualität:

»Ja das war eine neue Qualität für mich, das stimmt. Ich hab noch nie Ärzte im Krankenhaus [so erlebt]; ich habe vorher ja auch auf einer Erwachsenen-Krebsstation gearbeitet; und alles was ich - bisher kannte war die Betroffenheit der Ärzte und Schwestern, wenn's ans Sterben ging und das Weglaufen, und die absolute Hilflosigkeit, die eigenen Gefühle auszuhalten, und das fiel mir dann sehr leicht auf dieser Krebsstation für Kinder, zum Beispiel einfach bei einem zum Tode verurteilten sterbenden Kind mich in den Raum zu setzen, und den Eltern zu sagen und auch nichts zu sprechen, einfach nur da zu sein.«

Frau E. entwickelt eine *religiöse* Form des Umgangs mit dem Leiden des Sterbens. Das Heilagens der allumfassenden Liebe (Metta) ist dabei gerade in seiner Abstraktheit des nur positiv gestimmten Anwesendseins von den Zwängen eines aussichtslosen Handeln-Müssens befreit. Dennoch wird handlungspraktischer Vollzug möglich, indem die „richtige“ Gesinnung die „richtige“ Haltung, eben die religiöse Praxis vollzogen wird. Gleichzeitig muß Frau E. wiederholt feststellen, daß ihr charismatischer Anspruch, die religiöse Wahrheit zu besitzen, im Umgang mit ihren Mitmenschen, insbesondere mit Kollegen, zu Konflikten führt:

»Also in solchen Team-Streitigkeiten hab ich sogar manchmal den Eindruck gehabt daß - daß 'ne gewisse Überheblichkeit bei mir ähm eintrat, daß ich gedacht hab 'ich weiß wo's langgeht, ich weiß wie man das richtig entscheidet, ich meditiere ja schließlich, ich ich s- ich bin der Boß hier, ich will jetzt einfach bestimmen, wie's gemacht wird' und ähm daß ich mit dieser! Haltung auch auf Widerstand gestoßen bin und sehr oft das Gefühl hatte ich komm nicht weiter und dann versucht hab eher ähm schweigend die Situation zu beobachten und nicht zuviel einzugreifen, und da hin und her geschwankt bin, aber da hab ich noch keine endgültige Lösung. das empfind ich noch als als ungelöstes Problem.«

Der hier von Frau E. geschilderte ethische Konflikt liefert einen weiteren Hinweis für die These, daß die buddhistische Praxis von ihr im Sinne eines religiös-normativen Systems rezipiert wurde.

6. Diskussion

Die hier vorgestellten Recherchen über die Rezeption des Buddhismus im Westen sowie meine eigenen empirischen Untersuchungen weisen darauf hin, daß diese traditionellen Systeme nicht unbedingt als Religion, daß heißt als ein das ganze Leben umfassendes normatives System rezipiert werden. Die Ausübung einer buddhistischen Meditationspraxis muß nicht unbedingt die Aufnahme einer religiösen Praxis im Sinne des von OEVERMANN (1995) rekonstruierten Religionsbegriffs bedeuten, sondern kann ebenso therapeutisch oder durch das Bedürfnis nach Selbsterfahrung und Selbstdarstellung motiviert sein. Die buddhistische Religion wird gewissermaßen dekonstruiert, d. h. seinem normativen Anspruch entkleidet. Der moderne Buddhist kann auf die Hingabe an die drei Juwelen des Buddhismus verzichten: *Buddha* (der erleuchtete Lehrer), *dhamma* (das allgemeingültige Gesetz) und *sangha* (die Gemeinde der Rechtschaffenden) sind für ihn nur bedingt bindend.

Mit der Dekonstruktion der buddhistischen Vision verschwindet jedoch auch ihr religiöses Potential. Eine sozial bindende Antwort auf die Sinnfrage, die nur als »soziale Konstruktion« (GERGEN, 1990) in der Beziehung mit dem anderen Sinn macht, werden die wenigsten Praktizierenden, bestenfalls der innere Kern der Anhängerschaft, finden. Für den dekonstruierten Buddhismus würde dies bedeuten: Das soteriologische Versprechen, eine Antwort auf die Frage unserer Endlichkeit zu geben und uns einen Bewährungsweg zur Verfügung zu stellen, kann ohne die Hingabe an den charismatischen Ruf der Religionsführer nicht stattfinden. Das eigentlich Religiöse am Buddhismus würde bei den meisten Rezipienten in postmoderner Beliebigkeit verpuffen.

Der Buddhismus kann sein Heilsversprechen nur in einem ethisch-normativen Kodex garantieren, der auf Beziehung (insbesondere in der Gemeinde) ausgerichtet ist. Der religiöse Rezipient würde seine Bewährung darin sehen, seinen Alltag im Sinne einer »Ethik der Tugend« (WHITEHILL, 1994) charismatisch zu durchtränken. In der Tugend der Beziehung wird nun der andere zum Gegenstand der Auseinandersetzung. Es gilt nun, ihm wieder auf den Pfad der Tugend zu helfen. In der Gemeinde wird Beziehung charismatisch rekursiv: „Mein Glaube wird sicher, wenn der andere glaubt“. Das spezifisch Buddhistische an der buddhistischen Religion ist ihre Methode. In den meisten buddhistischen Traditionen besteht diese in der permanenten Vergegenwärtigung des Todes: Dadurch, daß das eigene Erleben als vergänglich (*anicca*) betrachtet und als essenzenlos (*anatta*) erkannt wird, wächst einerseits der Wunsch nach Abwendung von der Welt und stabilisiert sich andererseits die Sicherheit durch die Hingabe an die buddhistische Gemeinde und Lehre, die Krise der Vergänglichkeit bewältigen zu können.

Es bleibt zum Schluß die Frage übrig, warum es den buddhistischen Systemen im Westen, trotz des Einsatzes hochsuggestiver Praktiken („Intensivkurse“ in Meditation, hochdramaturgische Ritualistik, Einweihungen in religiöse Geheimnisse sowie Ekstasetechniken) nur im Einzelfall gelingt, ihre Anhänger religiös zu binden.

Der Kulturvergleich der postmodernen Gesellschaften mit den traditionellen buddhistischen Gesellschaften zeigt einige grundlegende Unterschiede auf, die Hinweise geben können und im folgenden als Begründung für Dekonstruktion der religiösen Aspekte des Buddhismus in Betracht gezogen werden.

1. Die fehlende ökonomische Einbettung des Buddhismus im Westen dürfe in einer Gesellschaft, in der Psychotherapie und Freizeit (Urlaub, Medien, etc.) zum käuflichen Konsumgegenstand geworden sind, kaum einen Hinderungsgrund für die Verbreitung religiöser Praktiken darstellen. Möglicherweise ist es aber gerade die Kommerzialisierung von Sinnangeboten selbst, welche die Erfüllung derselben wieder in Frage stellt. Hingabe und Gnade stellen grundsätzlich einen anderen Beziehungsmodus dar als der Warentausch. Letzterer ist vom Individuum zweckrational gesteuert, während die ersteren eine überindividuelle (transpersonale) Qualität beinhalten müssen.
2. Die mangelnde gesellschaftliche Akzeptanz buddhistischer Systeme scheint mir ebenfalls keinen hinreichenden Grund zu liefern. Zum einen wird der Buddhismus von Medien, Kultur und Intelligenz eher positiv rezipiert, zum anderen trägt in der Regel gerade die Exklusivität und mögliche Isolierung einer Subkultur in der Regel zur Stabilisierung bei.
3. Ein gewichtiger Grund scheint meines Erachtens in der mangelnden Professionalität vieler buddhistischer Gruppen zu liegen. Die asiatischen Meditationslehrer sind für die Aufrechterhaltung ihrer organisatorischen Strukturen in der Regel auf ein Laiensystem angewiesen, das sich vielfach aus Randgruppen gesellschaftlich Gescheiterter rekrutiert. Wichtige Funktionen innerhalb der buddhistischen Gemeinde sind entsprechend oft mit fragwürdigen Persönlichkeiten besetzt.
4. Die überzeugendste Begründung scheint mir jedoch in der Verfaßtheit der postmodernen Gesellschaft selbst zu liegen. Kennzeichnendes Merkmal der Postmoderne ist die Stratifizierung, d. h. die Ausdifferenzierung in unterschiedliche Funktionsbereiche (Berufe, Institutionen, Privatleben, Freizeitleben, politische Leben, etc.), die nach ihren eigenen Strukturgesetzmäßigkeiten funktionieren²⁸. Diese Funktionsbereiche agieren weitgehend autonom, entwickeln spezifische, der jeweiligen Funktion angepaßte Ethiken und Regulationssysteme. Die Ethiken innerhalb der einzelnen Funktionssysteme sind ausschließlich am *Zweck* des Subsystems orientiert (LUHMANN, 1984). Vor dem Hintergrund der Aufspaltung in heterogene Subsysteme mit partiellen Funktionsethiken verlieren allgemeingültige ethische Normen ihren Sinn²⁹. Statt

²⁸ Hierzu LUHMANN (1984: 171): »Die funktionale Ausdifferenzierung besagt ferner, daß alle Funktionssysteme sich selbst regulieren und kontrollieren müssen. Eine Kontrolle von außen, zum Beispiel eine religiöse Kontrolle oder eine politische Kontrolle, ja selbst eine wissenschaftliche Kontrolle ist immer inadäquat, weil sie an einer fremden Funktion ausgerichtet ist.«

²⁹ LUCKMANN schreibt hierzu (1984: 477): »Die „zweckhaften Rationalitäten“ des einen Bereichs decken sich nicht einfach mit den ‚zweckhaften Rationalitäten‘ eines anderen. Die Normen sind nicht von Bereich zu Bereich übertragbar, um eine durchgehende Lebensführung zu orientieren. Die Sinnsysteme der Institutionen sind auf anonyme Funktionen und nicht

dessen ist der postmoderne Mensch gefordert, unterschiedliche Perspektiven einzunehmen und entsprechend variierende Rollen zu spielen. Mit der Globalisierung lösen sich selbst Berufsidentität und Heimat in »flexiblen Menschen« auf (SENNETT, 1998: 125), zu Lasten einer immer fragmentarischeren Identität, in der die einzelnen Lebensabschnitte, wenn überhaupt, nur noch lose miteinander zu verbinden sind. Hier ist dann im Sinne von GERGEN (1990: 195) »Jeder [Mensch] eine bunte Mischung von Potentialen, wobei jedes Potential eine oder mehrere Bedeutungen, in die wir uns einlassen, darstellt. [...] Der Mensch der Postmoderne vereinigt also viele Meinungen, Standpunkte und Wertvorstellungen in sich.« Vor dem Hintergrund der Notwendigkeit zu Rollenflexibilität wird die Bindung an ein religiöses System mit einem universalistischen Anspruch immer fragwürdiger: »Indem wir zunehmend andere in uns aufnehmen und die Gültigkeit ihrer Blickwinkel erkennen, wird objektive Wahrheit immer problematischer: wir sehen eher, daß die Wahrheit eine Frage des momentanen Standpunktes ist (GERGEN, 1990: 196)«. Entsprechend könnten stabile religiöse Bindungen nicht mehr den Regelfall einer gelungenen postmodernen Sozialisation darstellen, sondern nur noch den Grenzfall. Erfolgreiche Kandidaten für die Konversion zu traditionellen Formen der Religiosität wären dann eher Mitglieder gesellschaftlicher Randgruppen, die, aus welchen Gründen auch immer, zu einer starken Binnenbindung gezwungen sind, oder Einzelpersonen, für die sich das religiöse Bewährungsproblem aufgrund einer Häufung von Lebenskrisen (etwa der Begegnung mit dem Tod³⁰ oder der Konfrontation mit moralisch-ethischen Konflikten) besonders gravierend stellt. »Privatisierte Religion«, »individueller Synkretismus« und »Massenkultur« würden dann jedoch im Regelfall die »neue soziale Form der Religion« (LUCKMANN, 1991) darstellen. In dieser Hinsicht würden sich die Rezeptionsgewohnheiten der Neo-Buddhisten nicht von denen der modernen Christen unterscheiden. Der in der EKD Studie (1993) beschriebene »distanzierte Typus«, der nur noch punktuell die Kirchenangebote wahrnimmt, ohne sich jedoch in irgendeiner Form zu kirchlichem Engagement verpflichtet zu fühlen, wäre dann auch der Regeltyp für den Buddhismus im Westen. Die institutionelle Entsprechung für dieses Verständnis wäre dann die Kulturindustrie mit ihren Mitteln der Verführung, nicht mehr jedoch der Prophet eines neuen Lebens.

7. Literatur

- Al-Issa, I. (1978) Sociocultural factors in hallucinations. *The International Journal of Social Psychiatry*. Vol. 24 (3) 167-176
- Baumann, Martin (1995) *Deutsche Buddhisten. Geschichte und Gemeinschaften*. Marburg
- Baumann, Martin (1997) *The dharma has come west: A survey of recent studies and sources*. *Journal of Buddhist Ethics*, Vol. 4, p. 194-211
- Bechert, Heinz (1980) *Buddhismus, Staat und Gesellschaft in den Ländern des Theravada-Buddhismus*. Wiesbaden
- Bitter, Klaus (1988) *Konversionen zum tibetischen Buddhismus: Eine Analyse religiöser Biographien*. Dissertation Universität Göttingen
- Bubalo, G.J. (1977) *The problem of meaning and unity in the west and the east*. *Review of Existential Psychology & Psychiatry*. Vol. 15(1) p. 86-94
- Chang Suk, C. (1982) *The self: A nodal issue in culture and psyche - an eastern perspective*. *American Journal of Psychotherapy*, Vol. 36(1) p. 67-81
- Chatsumarn Kabilsingh (1991) *Thai women in buddhism*. Berkely
- Chögyam Trungpa (1973) *Den spirituellen Materialismus durchschneiden*. Shambala Publications, Boston
- Collins, R. (1990) Ontological implications of the sociology of ritual solidarity and conflict. *International Sociological Association (ISA) Association Paper*, Dept. Sociology University California
- Compton, William C. (1991) *Self-Report of attainment in experienced Zen meditators: A cautionary note on objective Measurement*. *Psychologia*, Vol. 34, p. 15-17

einmal entfernt auf Personen bezogen. Die Normen der nicht-religiösen Institutionsbereiche entbehren jeder übergreifenden religiösen Bedeutung.«

³⁰ Nach LUHMANN (1993: 376) konstituiert sich mit der Pluralisierung der Gesellschaft und der damit verbundenen Individuierung ein zunehmendes Spannungsverhältnis zwischen Individuum und Sozialem, welches sich am einschneidendsten in der Frage des Todes ausdrückt: »Die Theorie der bewußtseinsbasierten Autopoiesis [...] postuliert ein eigentümliches Umkehrverhältnis zwischen Individualisierung und Todessemantik: Je individueller ein psychisches System sich begreift und die eigene Autopoiesis reflektiert, desto weniger kann es sich ein Weiterleben nach dem Tode vorstellen und desto unvorstellbarer wird in eins damit der letzte Moment des Todes. [...] Härter kann die Differenz von sozialem System und psychischem System kaum zur Geltung gebracht werden.«

- Cooke, P.A.; Klopff, D.W.; Ishii, S. (1991) *Perceptions of world view among Japanese and American university students: A Cross Cultural Comparison*. Communication Research Reports, Vol. 8 (1-2) p. 81-88
- Dalai, Lama (1990) *Das Buch der Freiheit (Autobiographie)*. Bergisch Gladbach
- DelMonte (1987) *Constructivist View of Meditation*. American Journal of Psychotherapy XL1(2); S. 286-298
- Dreyfus, Georges (1995) *Meditation as ethical activity*. Journal of Buddhist Ethics Vol. 2, p.28-54
- EKD (1993) *Fremde, Heimat, Kirche: Ansichten ihrer Mitglieder*. Hannover
- Freiberger, Oliver (1997) *Forschungsprojekt „Buddhistischer Modernismus“: Forschungsberichte*. Ed. Detlef Kantowsky. Universität Konstanz: Review. Journal of Buddhist Ethics. Vol. 4, p. 170-174
- Frischkorn, T. (1990) 'Zazen' fuer die Arbeitnehmer? *Zur Symptomatologie zen-buddhistischer Rituale in Japans Wirtschaft*. Köln
- Fulton, Paul R. (1986) *The Psychological Ethnography of Anatta: Self and Selves in American Vipassana Buddhism*. Dissertation. Graduate School of Education of Haward University.
- Gergen, Kenneth J. (1990) *Die Konstruktion des Selbst im Zeitalter der Postmoderne*. Psychologische Rundschau, Band 41, S. 191-199
- Gilgen, A. R.; Cho Jae Hyung (1979) *Questionnaire to measure eastern and western thought*. Psychological Reports. Vol. 44(3) p. 835-841
- Gross, Rita (1993) *Buddhisms After Patriarchie: A feminist history, analysis and reconstructions of buddhism*. New York
- Gudmundsen, Chris (1977) *Wittgenstein and Buddhism*. Bristol
- Havnevik, Hanna (1989) *Tibetan nuns*. Oslo
- Hayward, Jeremy W. (1990) *Die Erforschung der Innenwelt: Neue Wege zum wissenschaftlichen Verständnis von Wahrnehmung, Erkennen und Bewußtsein*. Bern, München, Wien
- Ito, M. (1995) *The Status of the Individual in Japanese Religions: Implications for Japan's Collectivistic Social Values*. Association Paper. American Sociological Association (ASA) Sociology Department University Pennsylvania, Philadelphia
- Kantowsky, Detlef (1993) *Buddhismus*. Braunschweig
- Kantowsky, Detlef (Hg.) (1994) *Wegzeichen. Gespräche über buddhistische Praxis*. Ulm
- Kawada-Akira (1977) *Psychoanalyse und Psychotherapie in Japan*. Psyche, Vol. 31 (3), p. 272-285
- Lemke, E. (1994) *Zum Selbst-Verständnis in der indischen Psychologie: Eine historisch-vergleichende Studie unter besonderer Beachtung des ganzheitlichen Yoga Weges*. Schreibmaschinenfassung. Universität Leipzig
- Leopold, Diethard (1995) *Wissenschaft, Psychologie und Zen: Eine Interdisziplinäre Verfremdung*. Wien
- Luckmann, Thomas (1984) *Bemerkungen zu Gesellschaftsstruktur, Bewußtseinsformen und Religion in der modernen Gesellschaft*. In: Lutz (Hg.) *Soziologie und gesellschaftliche Entwicklung*. Frankfurt/M., New York
- Luckmann, Thomas (1991) *The new and old in Religion*. In: Bourdieu, P.; Coleman, J.S. (ed.) *Social Theory for a changing Society*. Boulder
- Luckmann, Thomas (1993) *Die Unsichtbare Religion*. Frankfurt/M.
- Luhmann, Niklas (1983) *Medizin und Gesellschaftstheorie*. MMG Band 3, S. 168-175
- Luhmann, Niklas (1984) *Soziale Systeme: Grundriß einer allgemeinen Theorie*. Suhrkamp, Frankfurt/M.
- Maturana, Humberto R. (1985) *Biologie der Kognition*. In: ders.: *Erkennen: Die Organisation und Verkörperung von Wirklichkeit*. 2. Auflage, Vieweg, Braunschweig, S. 32-80
- Mi Mi Khaing (1984) *The world of Burmese women*. London
- Nassehi, Armin (1995) *Religion und Biographie*. In Wohlrab-Sahr, M.: *Biographie und Religion*. Frankfurt/M.
- Numrich, Paul D. (1994) *Vinaya in Theravaada temples in the United States*. Journal of Buddhist Ethics. Vol. 1, p. 23-32
- Oevermann, U. (1993) *Die Objektive Hermeneutik als unverzichtbare methodologische Grundlage für die Analyse von Subjektivität. Zugleich eine Kritik der Tiefenhermeneutik*. S. 106-189 in: Jung, T.; Müller-Dohm, S. (Hrsg.) *Wirklichkeit im Deutungsprozeß. Verstehen und Methoden in den Kultur- und Sozialwissenschaften*. Frankfurt a.M.: Surkamp, 1993
- Oevermann, Ulrich (1995) *Ein Modell der Struktur von Religiosität. Zugleich ein Modell der Struktur von Lebenspraxis und von sozialer Zeit*. In: Wohlrab-Sahr (Hg.) *Biographie und Religion. Zwischen Ritual und Selbstsuche*. Campus Verlag. Frankfurt/M. S.27-102
- Petzold, J. (1986) *Indische Psychologie*. München
- Prebish, Charles S. (1995) *Ethics and Integration in American Buddhism*. Journal of Buddhist Ethics Vol. 2, p. 125-139
- Saalfank, Eva S. (1994) *Buddhismus aus Tibet in Deutschland? Eine empirische Studie am Beispiel der Kagyu-Schule*. Dissertation Universität Ulm
- Shapiro, D. H. Jr. (1982) *Overview: Clinical and Physiological Comparison of Meditation with Other Self-Control Strategies*. American Journal of Psychiatry Vol. 139(3) p. 267-274
- Shapiro, Deane H. Jr. (1990) *Is God a confounding variable in meditation research? Through an hourglass lightly*. In: Maurits G.T. Kwee, *Psychotherapy, Meditation and Health*. London
- Shapiro, Deane H. Jr.; Walsh, Roger N. (ed.) (1994) *Meditation: Classic and contemporary perspectives*. New York
- Sennett, Richard (1998) *Der flexible Mensch: Die Kultur des neuen Kapitalismus*. Berlin

- Trommsdorff, Gisela (1995) *Werthaltungen und Sozialisationsbedingungen von Jugendlichen in westlichen und asiatischen Gesellschaften*.
In: Nauck, B.; Onnen-Isemann, C. (Hg.) *Familie im Brennpunkt von Wissenschaft und Forschung*. Neuwied
- Tworkov, Helene (1989) *Zen in America*. San Francisco
- Varela, Francisco J.; Thompson, Evan; Rosch, Eleanor (1992) *Der Mittlere Weg der Erkenntnis: Die Beziehung von Ich und Welt in der Kognitionswissenschaft - Der Brückenschlag zwischen Wissenschaftlicher Literatur und menschlicher Erfahrung*. Bern, München, Wien
- Vogd, Werner (1996) *Radikaler Konstruktivismus und Theravada Buddhismus: Ein systematischer Vergleich in Erkenntnistheorie und Ethik*. Ulm
- Vogd, Werner (1998a) *Befreiung der Persönlichkeit ohne Persönlichkeit: Entwicklungsstadien auf dem Befreiungsweg des Theravada-Buddhismus*. Projektbericht. Veröffentlicht auf CD-ROM, Marburg
- Vogd, Werner (1998a) *Befreiung der Persönlichkeit ohne Persönlichkeit: Entwicklungsstadien auf dem Befreiungsweg des Theravada-Buddhismus*. *Ethnopsychologische Mitteilungen*. 7 (1) S. 31-55
- Whitehill, James (1994) *Buddhist ethics in western context: The „virtues“ approach*. *Journal of Buddhist Ethics*. Vol. 1, p. 2-22
- Wilson, Edward O. (1980) *Biologie als Schicksal: Die soziobiologischen Grundlagen menschlichen Verhaltens*. Frankfurt/M.