

Christoph Kleine

Buddhismus und Globalisierung

1.

Als ich gebeten wurde, auf dieser Tagung zum Thema Buddhismus und Globalisierung zu sprechen, habe ich zunächst ein wenig gezögert, ob ich die Einladung annehmen sollte; zum einen weil mein Spezialgebiet die ältere Geschichte des ostasiatischen Buddhismus ist, zum anderen, weil mir das Thema erhebliche Kopfschmerzen bereitet, die sich nach den einführenden Vorträgen zur Globalisierung aus ökonomischer, politischer und kultureller Sicht eher noch verstärkt haben. Was meint eigentlich dieser schillernde Begriff „Globalisierung“?

Handelt es sich dabei nicht bloß – wie viele meinen – um ein neues, euphemistisches Etikett für alt bekannte Phänomene, namentlich: Kolonialismus, Ausbeutung der Dritten Welt, Kulturimperialismus und Verwestlichung? Befinden wir uns heute tatsächlich in einer qualitativ gänzlich anderen Situation als in der Zeit, bevor das Wort „Globalisierung“ im Duden in den 1990er Jahren auftauchte? Aus wirtschaftswissenschaftlicher Sicht mögen die Veränderungen der letzten Jahre, die rapide Zunahme und Vereinfachung eines polydirektionalen, transnationalen Waren-, Kapital- und Datentransfers, den Gebrauch des Begriffs rechtfertigen; wengleich Michael Krätke in seinem Beitrag aufgezeigt hat, dass selbst im Bereich der Ökonomie der Prozess der „Globalisierung“ weder abgeschlossen noch unaufhaltsam ist. Noch komplizierter stellt sich die Lage in den Bereichen Kultur und Religion dar: Hat hier eine Globalisierung stattgefunden? Wenn ja, was für Auswirkungen hat diese Globalisierung auf Religionen und wie reagieren diese darauf? Ausgehend von diesen Fragen möchte ich im folgenden einige Thesen zum Thema Buddhismus und Globalisierung zur Diskussion stellen.

2.

Das Thema „Globalisierung“ ist in der Religionswissenschaft noch ein weithin unbeackertes Feld. Nach dem Bayreuther Religionswissenschaftler Oliver Freiberger¹ gilt es, zwei grundlegende Problemfelder zu unterscheiden, nämlich

1. die Frage nach der „Globalisierung religiöser Traditionen“: hier gerät die Ausbreitung jener Religionen in den Blick, die einen dezidiert universalen Anspruch haben, also insbesondere die der „Weltreligionen“;
2. die Frage nach der „Globalisierung religiöser Orientierung“: hier geht es (1) um die „globale Ausweitung des kulturellen [bzw. religiösen] Horizontes“, also die Entwicklung eines Bewusstseins von Welt in einer Religion und die entsprechenden Reaktionsweisen (z. B. Interpretatio Graeca und Romana oder die moderne christliche Theologie der Religionen) und (2) um die Frage, wie in Religionen „globale Probleme“ (z. B. Ökologie, Weltfrieden etc.) diskutiert werden.

Was die Frage nach der Globalisierung religiöser Orientierung angeht, so neigt man als Religionshistoriker dazu, diese müde lächelnd als einen alten Hut abzutun. Was ist schon neu daran, dass Religionen über tribale, ethnische und nationale Grenzen hinaus denken und sich dementsprechend religiöse Ideen und Bräuche – sei es durch aktive Mission, durch Migration oder über andere Kanäle – mehr oder weniger global verbreiten? Sprechen wir nicht aus gutem Grund vor allem im Bezug auf Buddhismus, Christentum und Islam von Weltreligionen? Der Gründer des „Netzwerks Engagierter Buddhisten“, Franz-Johannes Litsch, z. B. bezeichnet das Auftreten großer Menschheitslehrer – unter ihnen des Buddha – in der von Karl Jaspers so genannten „Achsenzeit“ um das 5. Jahrhundert v. Chr. als „das bisher bedeutendste Ereignis der Globalisierung in der Geschichte des Homo sapiens“.² In dieser Zeit nämlich sei an verschiedenen Orten der Welt – am stärksten in Asien – das Bewusstsein von der wesenhaften Einheit der Menschen entstanden,³ eine unabdingbare Voraussetzung für die Globalisierung.

Aber natürlich ist nicht zu leugnen, dass der Ideentransfer auch im religiösen Bereich mit Hilfe moderner Kommunikationstechniken und radikal vereinfachter Reisesmöglichkeiten heute so schnell und unproblematisch vonstatten geht wie nie zuvor.⁴ Und längst kann man infolgedessen von einem durch Angebot und Nachfra-

ge geregelten „Weltmarkt der Religionen“ sprechen, mit transnational agierenden Anbietern und ebensolchen Konsumenten. Es wäre naiv zu glauben, dass sich für die Religionen durch diese neue Situation nichts ändern würde. Die globale Vernetzung der Welt in ökonomischer und kommunikationstechnischer Hinsicht berührt prinzipiell jeden Lebensbereich, also auch die Religion.

Die etablierten Religionen haben sich insbesondere mit dem Problem auseinandersetzen, dass ihre Geltungs- und Wahrheitsansprüche durch die Konkurrenz auf dem Markt der Religionen relativiert werden. Bislang sind nach Peter Beyer⁵ vornehmlich zwei Reaktionsweisen auf diese Herausforderung zu beobachten, eine „konservative“ und eine „liberale“. Die „konservative“ Reaktion äußere sich in einer „partikularistischen Revitalisierung einer Tradition“, wie wir sie etwa in den so genannten „Fundamentalismen“⁶ vorfinden. Die „liberale“ Reaktion zeichne sich dagegen durch eine bewusste Loslösung von der partikularen Tradition und eine Öffnung zur globalen Kultur aus, die nun tatsächlich eine Globalisierung der Religion bezwecken und bewirken kann.

Bevor ich mich der Frage widme, welche der beiden Reaktionsweisen – oder vielleicht eine ganz andere – im Buddhismus vorherrschend ist, möchte ich in aller Kürze einen Überblick über die Verbreitung des Buddhismus vor der Ära der Globalisierung geben. Denn gerade die asiatische Religionsgeschichte zeigt, dass vieles an der Globalisierung im Bezug auf die Religion gar nicht so neu ist.

3.

Namhafte Buddhisten haben in der nunmehr rund 2500jährigen Geschichte des Buddhismus drei Entwicklungsphasen ausgemacht:

1. die „kanonische“ (bis 3. Jh. v. Chr.)
2. die „traditionelle“ (bis 19. Jh. n. Chr.)
3. die „moderne“ (ab 19. Jh. N. Chr.).

Der Religionswissenschaftler Martin Baumann hat diesen drei Phasen unlängst eine vierte hinzugefügt, die „post-moderne“ oder „globale“.⁷ Die „kanonische“ Phase, die sich bis zur Zeit des indischen Großkönigs Aśoka im 3. Jh. v. Chr. erstreckt, ist historisch kaum greifbar und für uns uninteressant. Die zweite Phase, die „tra-

ditionelle“, dauerte bis ins 19. Jahrhundert, währte also über 2000 Jahre.⁸ In dieser „traditionellen“ Phase des Buddhismus fanden bereits etliche Prozesse statt, die wir heute als typisch für die Globalisierung ansehen. Litsch bezeichnet den Buddhismus denn auch als „die erste große Globalisierungsbewegung der Geschichte“⁹.

Es ist allgemein bekannt, dass der Buddhismus sich vor allem über die so genannte „Seidenstraße“ verbreitete, jene Handelsrouten, die die Mittelmeerländer mit Indien, Zentral- und Ostasien verbanden. Auf diesem Weg gelangte er im Gefolge der Handelskarawanen von Indien aus über Zentralasien bis nach China, von dort weiter nach Korea und Japan, schließlich dann nach Tibet usw. Ähnlich ging die Ausbreitung des Buddhismus über die Schifffahrtswege nach Indonesien und Südostasien vonstatten. Also waren es auch hier die transnationalen Warenströme, in deren Fahrwasser sich die Religion des Buddha in fast ganz Asien ausbreitete. Und mit der Ausbreitung des Buddhismus ging stets auch ein allgemeiner Kulturtransfer einher, den man im Jargon der Globalisierungskritiker als „Kulturimperialismus“ bezeichnen könnte. Vor allem Teile Südostasiens wurden unter dem Einfluss des Buddhismus nachhaltig „indisiert“. Kunst, Architektur und Kleidung, in einigen Fällen sogar Schrift und Sprache erfuhren massive Veränderungen.¹⁰ Jedenfalls kam es in weiten Teilen Asiens zu einer beträchtlichen – um im Jargon zu bleiben – „kulturellen Homogenisierung“¹¹ durch die Ausbreitung des Buddhismus. Nicht selten wurden – und das gilt selbst für das kulturell selbstbewusstere und selbstgenügsamere China – indigene Kulte, die ein wichtiger Bestandteil lokaler Kulturen waren, durch buddhistische Kulte ersetzt und damit in ihrer traditionellen Form beseitigt. Der Buddhismus selbst wurde in vielen Ländern Asiens zu der dominierenden religiösen Tradition, zu einer identifikationsstiftenden und kulturprägenden Instanz, deren fremde Herkunft nur wenige (meist konfuzianische) Kritiker ernsthaft als Mangel empfanden. Die ausgeprägte Fähigkeit des Buddhismus, sich flexibel an veränderte klimatische und sozio-kulturelle Gegebenheiten anzupassen, erleichterte den Inkulturationsprozess, der ihn nicht selten geradezu zu einer „Primärreligion“¹² werden ließ, führte auf der anderen Seite aber dazu, dass die regionalen Buddhismen in Lehre und Praxis kaum noch miteinander kompatibel sind, was einer Globalisierung des Buddhismus heute hinderlich sein könnte.

Von Anfang an musste der Buddhismus mit der Spannung zurechtkommen zwischen seinem Anspruch eine echte Universalreligion zu sein, die ihre Heilsbot-

schaft nicht nur an die Menschen dieser Welt, sondern an alle Vernunft begabten Wesen des Universums richtet, und seiner Verankerung in gegebenen kulturellen Kontexten. Das Prinzip der „Globalisierung“ im Sinne eines „think global, act local“, fand seinen Niederschlag unter anderem in der terminologischen Unterscheidung zwischen dem „globalen“ „Orden der vier Himmelsrichtungen“, womit die Schule der Mūlasarvāstivādin die theoretisch rechtsfähige Gesamtheit aller Buddhisten meinte, und den „lokalen“ Ordensgemeinschaften, die faktisch den Buddhismus bzw. eine spezifische Variante des Buddhismus vor Ort repräsentierten.¹³ Betrachtet man etwa die Reiseberichte der chinesischen Mönche Faxian (ca. 337-422), Xuanzang (602-664) und Yijing (635-713), die jahrelang durch die buddhistische Welt (Indien, Zentralasien, Indonesien, Sri Lanka) gereist waren, so erkennt man, wie stark das Bewusstsein einer buddhistischen „Ökumene“ zu jener Zeit war. Dass dieses Bewusstsein später allmählich abnahm und keine praktische Umsetzung mehr erfuhr, ist offensichtlich, über die Ursachen hierfür zu spekulieren, würde hier aber zu weit führen.

In seiner „traditionellen“ Phase wurde der Buddhismus trotz seiner globalen Orientierung zur „Volksreligion“ – im sozial neutralen Sinne – oder auch zur Primärreligion, nahm Rücksicht auf die speziellen Bedürfnisse der Menschen und führte Lehren und Praktiken ein, die nicht mehr als „kanonisch“ zu bezeichnen sind, insofern sie keinen Rückhalt in den „kanonischen Texten“ haben.¹⁴

Eine ganz neue Phase, eben die „moderne“, begann für den Buddhismus dadurch, dass westliche Gelehrte im 19. Jahrhundert verstärkt Interesse für die Religion der Kolonisierten entwickelten. Natürlich interessierten sich diese Gelehrten nicht wirklich für den vermeintlich von volkstümlichen Bräuchen und Aberglauben entstellten „real existierenden“ Buddhismus der primitiven Heiden, sondern eben – dem damaligen Zeitgeist entsprechend – für den reinen, ursprünglichen, „kanonischen“ Buddhismus. Vor allem das Studium der buddhistischen Pāli-Texte förderte in den Augen der Gelehrten eine Religion zutage, die ganz auf der hoch im Kurs stehenden kritischen Vernunft und auf persönlicher Erfahrung zu beruhen schien.¹⁵

Die westlich ausgebildete Elite der Buddhisten in Asien wiederum erkannte die Chance, über die positive Bewertung des Buddhismus durch westliche Forscher zu einem neuen kulturellen und nationalen Selbstbewusstsein zu gelangen. So griffen sie die orientalistischen Konstrukte von dem rationalen und empiristischen Budd-

hismus auf und arbeiteten aktiv an der Verbreitung des neuen Images, das mit der Realität der gelebten Religion vor Ort indes wenig zu tun hatte. Intellektuelle Reflexion über Lehrinhalte sowie die Praxis der Meditation – Jahrhunderte lang von absolut marginaler Bedeutung im Buddhismus¹⁶ – wurden nun wegen ihres hohen Ansehens im Westen als zentrale Aspekte der buddhistischen Schulung präsentiert. So stimulierte die Auseinandersetzung mit westlichen Idealen in den buddhistischen Ländern – allen voran Ceylon und Japan – das Auftreten von Reformkräften, die zwar die Masse der Gläubigen zunächst nicht tangierten, das Bild der Welt vom Buddhismus jedoch nachhaltig, nämlich bis heute, prägten.¹⁷

Charakteristisch für den modernen Buddhismus ist seine, dem Geist des 19. Jahrhunderts entsprechende Tendenz zur Entmythologisierung und zur Rationalisierung. Von allem lokalen Brauchtum und allem vermeintlich Irrationalen „gereinigt“, wurde der Buddhismus weltweit für eine nach westlichen Maßstäben ausgebildete intellektuelle Elite akzeptabel.

Ein entscheidendes Datum für den Beginn eines internationalen Intellektuellendiskurses über den Buddhismus markiert das Jahr 1893, in dem in Chicago das Weltparlament der Religionen tagte.¹⁸ Auf diesem Treffen von Vertretern der verschiedensten Religionen erregten buddhistischerseits insbesondere der Ceylonese Anagarika Dharmapala (1864-1933) und der Japaner Shaku Sōen (1859-1919) Aufsehen. Dharmapala war ein enger Vertrauter des Mitbegründers der „Theosophischen Gesellschaft“, Henry Steel Olcott¹⁹ (1832-1907), und Mitbegründer der Mahabodhi Society²⁰. Als solcher war er auch ein führender Vertreter des unter starkem theosophischen Einfluss stehenden singhalesischen Reformbuddhismus und setzte sich für die Einheit von Buddhismus und Staat in Ceylon ein.²¹ Shaku Sōen repräsentierte die Rinzaï-Tradition des japanischen Zen-Buddhismus. Wichtiger für die Verbreitung des Zen-Buddhismus im Westen als Shaku Sōen selbst war jedoch dessen Laien-Schüler Daisetsu Teitarō Suzuki, der seinen Meister 1896 das erste Mal in die USA begleitete, wo er von 1897 bis 1909 lebte und unter den Einfluss des deutschstämmigen Verlegers und Buddhismus-Begeisterten Paul Carus geriet, dessen Buch „Gospel of the Buddha“ Suzukis eigene Buddhismusinterpretation nachhaltig prägte.²² So standen zwei der prominentesten asiatischen Repräsentanten des Buddhismus im Westen ideologisch unmittelbar unter dem Einfluss populärer westlicher Ideen, der eine unter dem der Theosophie, der andere unter dem

einer „Religion of Science“, wie sie Paul Carus propagierte. So war es eine modernistische, nach westlichen Maßstäben zurechtgezimmerte, gewissermaßen „protestantisierte“ Form des Buddhismus,²³ die auch im 20. Jahrhundert das Gesicht der buddhistischen Gemeinden in Europa und Amerika prägte.

Der Unterschied zwischen dem modernen westlich geprägten Buddhismus und dem traditionellen asiatischen Buddhismus wird in Europa erst in den letzten Jahrzehnten wirklich offenbar, nämlich dort, wo buddhistische Migranten aus Vietnam, Thailand, Tibet usw. mit europäischen Konvertiten zusammentreffen.²⁴ Der bekannte Buddhologe Charles Prebish spricht in diesem Zusammenhang von „zwei Buddhismen“, die im Westen nebeneinander existierten und gleichsam Parallelgemeinden ausgebildet hätten.²⁵ In der Tat kommt es zwischen Migranten und Konvertiten kaum zu einer nennenswerten Interaktion, selbst wenn sie die gleichen Einrichtungen benutzen. Während die buddhistischen Migrantengemeinden vor allem an der Durchführung nutzbringender Rituale durch die Priester, jahreszeitlicher Festlichkeiten, dem Darbringen von Opfergaben und anderen devotionalen Kulthandlungen interessiert sind, beschäftigen sich die europäischen Konvertiten vornehmlich mit Meditation und der intellektuellen Reflexion buddhistischer Lehrsätze.²⁶ Die Migranten vermögen kaum einzusehen, was das mit Buddhismus wie sie ihn kennen zu tun haben soll; die Konvertiten blicken ihrerseits auf die volkstümliche Religionsausübung der Migranten herab, die ihrer Meinung nach mehr Folklore und regionales Brauchtum als echter Buddhismus sei.²⁷

Doch wir sollten nun endlich auf die Frage zu sprechen kommen, was das Zeitalter der Globalisierung für die Ausbreitung des Buddhismus substantiell Neues gebracht hat. Inwieweit macht es Sinn, wie Martin Baumann vorschlägt, nun auch von einer „globalen Phase“ zu sprechen? Halten wir zunächst einmal fest, dass Globalisierung sich nach gängiger Auffassung nicht zuletzt dadurch auszeichnet, dass transnationale Vermittlungsprozesse polydirektional verlaufen und eine allgemeine Dezentralisierung festzustellen ist, die die Welt nicht mehr als ein Zentrum mit Peripherie denken lässt, sondern als ein Netzwerk ohne eindeutiges Zentrum.²⁸ Im Bezug auf den Buddhismus hat sich hierdurch aber bestenfalls eine graduelle Veränderung ergeben: spätestens mit dem Untergang des indischen Buddhismus im 13. Jahrhundert hatte der Buddhismus sein (ohnehin eher ideelles) Zentrum verloren. Die Verbreitung von Ideen war außerdem naturgemäß schon immer weniger stark

durch nationale Grenzen, durch Zollbestimmungen und ähnliches beschränkt als der Waren- und Kapitalverkehr. Insofern hinkt die Ökonomie in mancherlei Hinsicht mehr hinterher, als dass sie der Vorreiter der Globalisierung wäre. Gerade die Polydirektionalität des Ideenaustauschs in der religiösen Sphäre ist, wie wir gesehen haben, nichts Neues. Der Mangel herkömmlicher Transmissionsmodelle besteht denn auch darin, dass hier meist nur die Vermittlung von Ost nach West in den Blick genommen wird. So hat z. B. die bekannte Buddhologin Jan Nattier²⁹ drei Übermittlungskanäle und ihre Träger unterschieden:

1. eine gebildete Elite im Westen importiert den Buddhismus;
2. asiatische Missionare exportieren den Buddhismus;
3. Migranten bringen einen ethnischen Buddhismus gleichsam im Handgepäck mit in den Westen.

In Wirklichkeit haben wir es aber – wie bereits angedeutet – seit weit über hundert Jahren mit einem vielschichtigen dialektischen Prozess von gegenseitiger Rezeption und Beeinflussung zu tun, also mit einem polydirektionalen Transfer. Ein D. T. Suzuki etwa studiert in seiner Heimat Zen, geht nach Amerika, wo er mit einer modernistisch-westlichen Auslegung des Buddhismus und mit der westlichen Buddhologie konfrontiert wird, revidiert daraufhin sein eigenes Buddhismus-Verständnis, das er nun im Westen wiederum als authentischen japanischen Zen ausgibt. Die Popularität Suzukis im Westen wiederum weckt das Interesse der Japaner an seinem Werk, das demzufolge die Einstellung der Japaner zu ihrem Buddhismus seinerseits verändert. Es ließen sich mühelos weitere Beispiele für solche komplexen Rezeptionsvorgänge anführen.

So scheint Baumanns Forderung berechtigt, man solle in dem Versuch, einen globalen von einem modernen Buddhismus abzugrenzen, mehr nach den religiösen Inhalten schauen, als nach den Vermittlungsprozessen und ihren Trägern. Baumann argumentiert, dass sich der globale Buddhismus durch eine starke Tendenz zur Psychologisierung und zur Säkularisierung auszeichne.³⁰ Das bedeutet, dass westliche Konvertiten zunehmend selbstbewusst einen eigenständigen Buddhismus vertreten, der vollkommen aus seinen ursprünglichen kulturellen Kontexten herausgelöst wird. Er bedarf keiner Anbindung mehr an eine alte Meister-Schüler-Genealogie oder einer autoritativen Lehrtradition; er verzichtet auf rituelle Handlung

gen, die als spezifisch asiatische Religionspraxis betrachtet werden und entledigt sich auch sonst all dessen, was als bloße Tradition oder Konvention betrachtet wird. Vor allem aber meinen viele westliche Buddhisten, zentrale Lehrsätze des Buddhismus nicht mehr glauben zu müssen, schließlich sei der Buddhismus ja eine „Erfahrungswissenschaft“ ohne jedes Dogma.³¹ Es entwickelt sich – wie z. B. Stephen Batchelor (1997) mit dem Titel seines gleichnamigen Buches andeutet ein „Buddhism without beliefs“. Damit wird z. B. die Meditation von ihren soteriologischen, doktrinären und rituellen Bezügen abgeschnitten und zu einer psychotherapeutischen Praxis umgedeutet – Galen Amstutz spricht hier unverblümt von „therapy Buddhism“³² –; der Buddhismus wird damit offenkundig psychologisiert und säkularisiert.³³

Ich habe allerdings meine Zweifel, ob diese Form der psychologisierenden und säkularisierenden Aneignung des Buddhismus wirklich neu ist. M. E. steht diese – zumindest was den Trend zur Säkularisierung angeht – ganz in der Tradition der modernen Buddhismus-Rezeption seit dem späten 19. Jahrhundert. Meditationspraktiken wie samatha (Skt. śamatha), vipassanā (Skt. vipaśyanā), oder zazen wurden aus ihrem klösterlichen Kontext herausgelöst und als Laien-Praxis propagiert; selbst katholische Missionare behaupteten mitunter, dass Zen-Buddhismus keine Religion sei, sondern eine spirituelle Praxis, die auch Christen gut täte.³⁴ Wir haben es also zwar mit einer Veränderung in Grad und Umfang des Säkularisierungs- und Psychologisierungsprozesses zu tun, aber nicht mit einem qualitativen Sprung von einem modernen zu einem globalen Buddhismus.

Ich glaube wir sollten daher sowohl die veränderte Dynamik der polydirektionalen Vermittlungsvorgänge als auch die möglicherweise daraus resultierenden inhaltlichen Veränderungen in den Blick nehmen, um die Frage nach der spezifischen Existenzweise des Buddhismus unter den Bedingungen der Globalisierung zu klären. Ob in der nahen Zukunft eine historisch bedeutsame Globalisierung des Buddhismus mit langfristigen institutionellen Erfolgen zu erwarten ist, lässt sich schwer sagen; ich halte es jedoch für unwahrscheinlich, dass der Buddhismus seine derzeitige Stellung im Westen – inklusive Australien und Neuseeland – soweit wird ausbauen können, dass er ein dauerhaft Kultur prägendes Element in den nicht-asiatischen Gesellschaften würde. Auf absehbare Zeit wird er weiter sein Dasein als zwar geachtete aber unbedeutende Diaspora- und Nischen-Religion fristen müssen. Die

starke Fragmentierung des Buddhismus in zahllose Schulen und regionale Varianten steht einer massiven Verbreitung und der Schaffung einer buddhistischen Ökumene entgegen, wenn es auch Ansätze zu einer solchen gibt, namentlich in Gestalt der „World Fellowship of Buddhists“, einer Organisation, die 1950 in Sri Lanka gegründet, heute ihren Hauptsitz in Bangkok hat und der nach eigenen Angaben 140 regionale Zentren in 37 Ländern angehören, darunter auch die Deutsche Buddhistische Union (DBU) und der national-konservative – um nicht zu sagen „fundamentalistische“ – „All Ceylon Buddhist Congress“ (s. u.). Ob angesichts der erheblichen Unterschiede in Lehre und Praxis der unterschiedlichen buddhistischen Gruppen mehr als eine recht unverbindliche und oberflächliche Zusammenarbeit im Rahmen eines allgemeinen Gedankenaustauschs, der Veranstaltung von Kongressen usw. zu erwarten ist, scheint mir fraglich. Zudem fehlt es dem Buddhismus an einer starken nationalen Basis, von der aus seine „Globalisierung“ aktiv betrieben oder gestützt werden könnte. Zwar haben v. a. Singhalesen immer wieder versucht, Sri Lanka zum Zentrum eines globalen Buddhismus zu machen, doch diesem Versuch steht eben nicht zuletzt die Tatsache entgegen, dass in Sri Lanka nur eine spezielle Form des Buddhismus – die Theravāda-Schule – heimisch ist und es wohl kaum gelingen wird, die Buddhisten anderer Ausrichtungen dazu zu bringen, Sri Lanka als Zentrum der buddhistischen Welt zu akzeptieren. Vor diesem Hintergrund sind wohl auch die Versuche zu bewerten, die heiligen Stätten des Buddhismus in Indien zu restaurieren und den Buddhismus in seinem Mutterland zu revitalisieren, wie sie von Buddhisten aus verschiedenen Ländern und unterschiedlicher Schulzugehörigkeit betrieben werden.

4.

Doch nun zur zweiten großen Frage: Wie verhält sich der Buddhismus zur Globalisierung?

Die Frage, wie Buddhisten zur Globalisierung stehen, ist aus naheliegenden Gründen so gar nicht zu beantworten. Es gibt weder einen Papst, noch ein Zentralorgan, noch irgendein Gremium, das befugt wäre, für den Buddhismus zu sprechen. Es gibt buchstäblich tausende von buddhistischen Gruppen und Gemeinden, innerhalb derer wiederum unterschiedliche individuelle Meinungen anzutreffen sind.

Man muss sich also damit begnügen, die Äußerungen zu analysieren, die an prominenter Stelle für jeden zugänglich – eben global – dezidiert zum Thema Globalisierung Stellung nehmen, etwa in der Internet-Zeitschrift „Journal of Global Buddhism“ oder ähnlichen Organen.

Nach einer ersten, zugegebenermaßen oberflächlichen Durchsicht ergibt sich ein wenig überraschendes Bild: Die Buddhisten, die in entsprechender Weise Position zur Globalisierung beziehen, äußern sich betont kritisch. Ihre Diagnose ist indes alles andere als originell. Wie nicht-religiöse Globalisierungskritiker auch verweisen die Autoren auf die unerwünschten Nebeneffekte einer allein auf Marktgesetzen basierenden Weltgesellschaft: Die Verelendung weiter Teile der so genannten Dritten Welt, Umweltzerstörung, „kulturelle Homogenisierung“, die Reduktion sozialer Beziehungen auf Tauschbeziehungen, geistloser Materialismus, der Verlust kultureller Identität, traditioneller Lebensformen und Werte und ähnliches werden angeprangert. Für die meisten buddhistischen Globalisierungskritiker scheint es sich in der Tat bei dem Begriff „Globalisierung“ um einen Euphemismus zu handeln, der verschleiern soll, dass es sich bei der globalen Etablierung bestimmter ökonomischer und politischer Strukturen keineswegs um einen natürlichen und polydirektionalen Prozess handelt, sondern dass der Westen der Welt seine Maßstäbe, Werte, Normen, Institutionen, seine Kultur und Lebensweise aufzwingt – gerne noch unter dem Deckmantel der Verbreitung von Demokratie und allgemeinen Menschenrechten; ein durchaus berechtigter Vorwurf, wie ich meine.

Interessanter für unser Thema sind die Therapievorschläge, die vor allem von Vertretern eines so genannten „engagierten Buddhismus“ unterbreitet werden, zu dessen prominentesten Vertretern der Dalai Lama, der thailändische Reformbuddhist Sulak Sivaraksa³⁵ und der Vietnamesen Thich Nhat Hanh³⁶ gehören.³⁷ Es versetzt einen natürlich nicht gerade in Staunen, wenn diese im Buddhismus eine geeignete Medizin gegen die Nebenwirkungen der Globalisierung sehen. So wird immer wieder auf die im Buddhismus als die „drei Gifte“ (trido_a) titulierte Grun-
dubel der Menschheit verwiesen, die zu überwinden der Buddha gelehrt hatte. Dabei handelt es sich um Gier (raga), Hass (prathiga) und Dummheit (moha). Insbesondere die Gier werde im Kapitalismus nicht als zu überwindendes übel betrachtet, sondern geradezu als Motor der Menschheitsentwicklung geheiligt. Die Gier nach Besitz und die ungleiche Verteilung der Güter führt nun unweigerlich zu Hass

auf diejenigen, die etwas haben, was man selbst haben will, oder die einem das wegnehmen wollen, was man selbst hat. Das ausschließliche Streben nach materiellem Besitz lässt wiederum kaum Raum für Selbsterkenntnis und hält daher dumm.

Wenn man sich nun an die buddhistische Lehre halte, die alle Wesen und Dinge dieser Welt als voneinander abhängig und miteinander verbunden sieht,³⁸ so würde man die Natur schonender behandeln, seine Mitmenschen, aber auch Tiere nicht verletzen. Wenn man sich die buddhistische Lehre von der „Ich-Losigkeit“ (anātman) vergegenwärtige, sei kein Platz für Selbstsucht und unsozialen Individualismus. Zudem entspreche die buddhistische Weltsicht ziemlich genau den neuesten wissenschaftlichen Erkenntnissen und sei daher für eine angemessene Beurteilung der Welt wesentlich besser geeignet als andere Religionen. Und hatte der Buddha in seinem Orden nicht zugleich demokratische und quasi-sozialistische Prinzipien eingeführt? Schließlich mussten alle Entscheidungen, die ein Kloster betrafen von allen Mönchen oder Nonnen getragen werden, und Mönche und Nonnen durften nichts privat besitzen, außer den paar Dingen, die sie für ihr tägliches Leben unmittelbar brauchten.³⁹

Schon 1956 hatte der politisch äußerst aktive und einflussreiche „All Ceylon Buddhist Congress“⁴⁰ den westlichen Materialismus von einem buddhistischen Standpunkt her verurteilt. Allerdings ging es der nationalistischen Bewegung buddhistischer Laien nicht um eine Systemkritik, sondern um die Erhebung des Buddhismus zu einer allein Werte setzenden National- und Staatsreligion.⁴¹ Im Nachklang kolonialer Verwerfungen⁴² betrieben sie unter dem Deckmantel der Kapitalismuskritik antichristliche und antiwestliche Propaganda. Das Streben nach sozialen Reformen lehnte die Organisation ausdrücklich ab.⁴³

Die prinzipielle Schwäche der buddhistischen Globalisierungskritik besteht wohl darin, dass sie den Nachweis schuldig bleibt, dass der Buddhismus an Orten, an denen er als Religion dominierte, jemals zu einer Verwirklichung der genannten Ideale beigetragen hat. Der historische Befund ist in dieser Hinsicht in der Tat ernüchternd. In buddhistischen Gesellschaften wurde ebenso getötet, gefoltert, ausgebeutet und unterdrückt wie in anderen. Die Regelungen für den Orden betrafen zudem eben auch nur diesen und beanspruchten niemals irgendwelche Geltung in der Welt der Laien. Damit nicht genug: Vielleicht waren es die buddhistischen Klöster, die erstmals in der Weltgeschichte proto-kapitalistische Wirtschaftsformen prak-

tizierten; gerade weil den Mönchen privater Besitz verboten war.⁴⁴ Vor allem in Ostasien hat diese Ordensregel dazu geführt, dass die Klöster gleichsam gezwungen waren, jede fromme Spende, die über den unmittelbaren Unterhalt der Klöster und ihrer Bewohner hinausging, zu re-investieren, was z. B. in China und Japan dazu führte, dass sich ein Großteil aller landwirtschaftlich nutzbaren Flächen in der Hand der buddhistischen Klöster befand. Der Ertrag dieser Ländereien wurde für den Kauf neuer Ländereien verwendet oder in Produktionsstätten wie Ölmühlen etc. investiert. Darüber hinaus verfügten die Klöster über so viel Kapital, dass sie für lange Zeit das gesamte Kreditwesen in Ostasien monopolisierten. Zum Schutz und zur Vermehrung der profitablen Ländereien unterhielten die Klöster in Japan und Tibet ganze Armeen, die sie auch bedenkenlos auf die übliche Weise einsetzten.⁴⁵

Ob der Buddhismus als historische Religion (im Gegensatz zu einem rein gedanklichen Konstrukt „Buddhismus“) also als theoretischer Ansatz für eine praxisrelevante Kapitalismus-Kritik tauglich ist, erscheint fraglich.⁴⁶

Das gleiche gilt für die Kritik an der vermeintlichen Zerstörung der kulturellen Vielfalt im Zuge der Globalisierung. Wie vorhin angedeutet, hat gerade der Buddhismus in seiner Geschichte selbst zu einer weitgehenden kulturellen Homogenisierung beigetragen.⁴⁷ Worin besteht der prinzipielle Unterschied – so muss man fragen –, ob der Westen die Ideale der Demokratie und der Marktwirtschaft und mit ihnen seine Kulturgüter der Welt verordnet, oder der Buddhismus die seinen? Versteht sich der Buddhismus als eine universell gültige Richtschnur für ein gutes Leben aller Menschen, kann er nicht auf eine Vielfalt der traditionellen Ideale, Werte und Normen bestehen. Versteht sich der Buddhismus aber als eine spezifische, lokal und ethnisch gebundene Tradition unter anderen, kann er seine Ideale nicht offensiv verbreiten, ohne selbst die Vielfalt der Kulturen zu gefährden. In diesem Dilemma befindet sich – soweit ich sehen kann – der Dalai Lama: Er wird von vielen Amerikanern und Europäern als der Repräsentant des Buddhismus schlechthin betrachtet und nicht selten wie ein potentieller Retter der Menschheit verehrt, dessen Botschaft für alle Menschen relevant sei. Auf der anderen Seite gilt sein öffentliches Wirken in erster Linie dem Erhalt der ganz speziellen, vom Vajrayāna-Buddhismus geprägten tibetischen Kultur. Will er als Missionar des Westens agieren, dann muss er sich den Vorwurf gefallen lassen, seinerseits gewachsene religiöse Traditionen und entsprechend geprägte Kulturen in Frage zu stellen; dies würde seinen Kampf

für den Erhalt der tibetischen Kultur unglaubwürdig machen. Aus diesem Grund – so meine Vermutung – betont der Dalai Lama in der Öffentlichkeit stets, dass er für kulturelle und religiöse Vielfalt eintritt und kein Interesse daran habe, dass Europäer oder Amerikaner zum Buddhismus konvertieren.⁴⁸ Nun kann man mit gutem Recht einwenden, dass es bei einer moderaten Globalisierungskritik, wie sie etwa der singhalesische Buddhist Asanga Thilakarathne⁴⁹ vorträgt, nicht darum geht, jede Form von Mission zu bekämpfen oder den kulturell-religiösen Status Quo einzufrieren. Das Problem sei vielmehr, dass den Menschen in den weniger entwickelten Gegenden dieser Welt keine freie Wahl gelassen werde, ob sie Elemente der westlichen Kultur annehmen wollen oder nicht.⁵⁰ Allerdings sind die Grenzen zwischen Zwang und Freiwilligkeit m. E. gerade unter Marktbedingungen äußerst fließend.⁵¹ Es ist ja nicht so, als zwängen die Amerikaner die Vietnamesen unter Androhung von Gewalt zum Verzehr von Coca Cola und BigMacs.

Bezüglich der buddhistischen Kritik an der weltweiten Durchsetzung westlicher Ideale im Zuge der Globalisierung kommt aber noch ein delikates Problem hinzu: Engagierte Buddhisten und buddhistische Globalisierungskritiker aus dem Westen globalisieren unter dem Deckmantel des Buddhismus ihrerseits „westliche“ Werte, Normen und Ideale sowie ein spezifisch westliches Religionsverständnis, vermutlich ohne sich selbst dessen bewusst zu sein. Unter höchst fragwürdiger Berufung auf Ziel gerichtet ausgewählte und interpretierte Passagen der buddhistischen Schriften propagieren sie „typisch westliche Ideale“⁵² – Emanzipation, Toleranz, Friedfertigkeit, Umweltschutz usw. – und instrumentalisieren damit eine „fremde“ Religion, die auf ein Reservoir von Elementen der „political correctness“ zurechtgestutzt wird. In diesem Prozess der Aneignung, Modifizierung und Weiterverbreitung des Buddhismus durch Europäer und Amerikaner tritt dabei die alte westliche Arroganz wieder hervor: Die Konvertiten maßen sich an zu entscheiden, was der Kern des Buddhismus sei, und was bloß kultureller Ballast oder Folklore. Und hier geht es nicht bloß um Fragen der Kleiderordnung und des Brauchtums, sondern um zentrale doktrinaire Fragen, wie sie auch in der Globalisierungsdebatte berührt werden.⁵³ Auch dort wo sich „der Westen“ scheinbar dem Einfluss „des Ostens“ öffnet, behält er sich stets die Definitionsmacht vor.⁵⁴ An diesem Befund ändert sich nichts dadurch, dass asiatische Buddhisten wie Sulak Sivaraksa⁵⁵, Thich Nhat Hanh oder der Dalai Lama dieses Spiel mitspielen.

Wohlgermerkt: Es geht hier nicht darum, die Legitimität der Forderungen der buddhistischen Globalisierungskritiker in Abrede zu stellen. Es scheint mir aber geboten, darauf hinzuweisen, dass hier oft (1) ein Etikettenschwindel betrieben wird, indem Ideale der Aufklärung als ur-buddhistische ausgegeben werden, diese (2) als universell gültig postuliert werden, obwohl man für den Erhalt der Vielfalt der Lebensweisen einzutreten vorgibt und (3) der Westen dem Osten wieder einmal diktiert, was richtiger und was falscher Buddhismus sei. Man könnte hier etwas polemisch argumentieren, dass eine der subtilsten Folgen der Globalisierung darin besteht, dass „Westler“ mit ihrer überlegenen Verfügungsgewalt über kommunikative, finanzielle und infrastrukturelle Ressourcen nun auch noch beginnen, die alten diskursiven Domänen des „Orients“ zu beherrschen.

5.

Abschließend, und an die eingangs gestellte Frage nach den Reaktionsweisen des Buddhismus auf die Globalisierung anknüpfend, lässt sich festhalten, dass sowohl liberale, als auch konservative Ansätze zu erkennen sind.

Liberale und weltoffene Buddhisten wenden sich nicht gegen die Globalisierung als solche, sondern allein gegen deren einseitig materialistisch-ökonomische Ausrichtung und die oft skrupellose Art, in der sich die Globalisierung vollzieht. Sie glauben, dass eine weitgehend säkularisierte buddhistische Ethik und eine vom Buddhismus inspirierte Spiritualität die Globalisierung humaner machen könnte.

Dagegen sehen konservative Buddhisten die kulturelle Einbettung spezifischer ethnischer oder nationaler Ausdrucksformen des Buddhismus durch die Globalisierung in Gefahr und streben eine Revitalisierung der buddhistischen Dominanz in einigen Gesellschaften Asiens an, z. B. in Sri Lanka, Myanmar (Burma), Thailand und Bhutan⁵⁶, teilweise – wenn auch bislang „dank“ der chinesischen Repressionspolitik weitgehend erfolglos – auch in Tibet. In Sri Lanka etwa scheint sich in der Tat ein Nährboden für einen buddhistischen „Fundamentalismus“⁵⁷ gebildet zu haben. Eine einflussreiche buddhistische Lobby propagiert hier seit Jahrzehnten die Einheit der Identitätsmerkmale Nationalität, Ethnizität, Sprache und Religionszugehörigkeit, indem sie behauptet, Sri Lanka sei das Land der Singhalesen, die Singhalesen wiederum ein auserwähltes buddhistisches Volk.⁵⁸ Sri Lanka sehen sie zugleich als

Dhammāḍīpa, die Insel der buddhistischen Lehre, vom Buddha persönlich zum Schutz und zur Wahrung seiner Religion auserkoren und als Sīhadīpa, als Insel des singhalesischen Volkes, und eben nicht etwa der überwiegend hinduistischen Tamilen.⁵⁹ Derart fundamentalistische Tendenzen im buddhistischen Orden Sri Lankas waren allerdings in den 1930er bis 50er Jahren stärker als heute, im Kontext der Globalisierung.⁶⁰ Fundamentalismus ist eben eine Reaktion auf die Moderne und nicht speziell auf die Globalisierung.

Insgesamt zeigt sich also in den unterschiedlichen Reaktionsweisen von Buddhisten angesichts der Globalisierung die gleiche Widersprüchlichkeit, die allenthalben im Bezug auf die Globalisierung festzustellen ist: Dem Trend zur entgrenzenden Globalisierung steht ein Trend zur abgrenzenden Betonung nationaler, ethnischer und religiöser Identitäten gegenüber, wobei Überschneidungen nicht einmal selten sind.⁶¹ Zwar handelt es sich bei den Trägern des „globalen Buddhismus“ gewöhnlich um westliche Intellektuelle und westlich ausgebildete Asiaten, doch gerade die Letztgenannten spielen häufig auch eine Schlüsselrolle in nativistischen Indigenisierungsbewegungen in Asien. Peter Beyer hat zu Recht darauf hingewiesen, dass das „Lokale und das Globale, das Systemische und das Nicht-Systemische, das Universale und das Partikulare [...] weniger Gegensätze als vielmehr zwei Seiten einer Medaille“⁶² seien.

Sofern es sich bei den beteiligten Akteuren im ökonomischen, politischen und religiösen Bereich immer um Menschen handelt, sind eben überall die gleichen, menschlichen Reaktionsweisen auf die Globalisierung zu erwarten. Weder nimmt hier die Religion eine Sonderstellung ein, noch der Buddhismus unter den Religionen.

Anmerkungen

- 1 Oliver Freiberger, „Religion und Globalisierung im Lichte von Orientalismus und Okzidentalismus“, Religion im Spiegelkabinett: Asiatische Religionsgeschichte im Spannungsfeld zwischen Orientalismus und Okzidentalismus, hg. von Peter Schalk, Uppsala: Uppsala University (im Druck).
- 2 Franz-Johannes Litsch, „Buddhismus und Globalisierung. Teil 1“, Engagierter Buddhismus 1 (Frühling/Sommer 2002): 21.
- 3 Ebda. S. 24.
- 4 Freiberger hält den Globalisierungs-Begriff durchaus für geeignet „zur Beschreibung der weltweiten, polydirektionalen Verbreitung religiöser Traditionen und Bewegungen und der damit verbundenen Dialektik von Globalem und Lokalem, und daneben zur Erfassung der globalen Orientierung innerhalb religiöser Traditionen“.
- 5 Peter Beyer, Religion and Globalization, London: SAGE, 1994.
- 6 Peter Beyer hat auf der Tagung selbst betont, dass bei der Verwendung des mit pejorativen Konnotationen vorbelasteten Begriffs Vorsicht geboten ist. Ohne hier in die Fundamentalismusdebatte einsteigen zu wollen, möchte ich kurz mein vorläufiges Verständnis des Begriffs offenlegen: Nach meiner Arbeitsdefinition bezeichnet „Fundamentalismus“ den Versuch, einen aus der Gesamtheit der religiösen Tradition herausdestillierten Satz religiöser Prinzipien (die „fundamentals“) zur absolut verbindlichen Richtschnur für das Handeln einer sozialen Einheit und ihrer Institutionen zu machen und dabei einen starken Innen-Außen-Gegensatz auf dramatische, in eschatologischen oder mythologischen Kategorien formulierte Weise zu konstruieren. Jede Opposition gegen die Gemeinschaft der Auserwählten und Rechtgläubigen wird im Sinne eines Kampfes der Mächte des Guten gegen das Böse dramatisiert und mythologisiert. Ein Verschmelzen von Politik und Religion ist das erklärte Ziel der Fundamentalisten.
- 7 Siehe Martin Baumann, „Global Buddhism: Developmental Periods, Regional Histories, and a New Analytical Perspective“, Journal of Global Buddhism 2 (2001): 1-43.
- 8 Es ist zu Recht kritisch angemerkt worden, dass eine Untergliederung solcher langen Phase empfehlenswert wäre, vor allem wenn man die Entwicklung

- des Buddhismus in Ostasien, Tibet und der Mongolei mit berücksichtigen will.
- 9 Litsch, „Buddhismus und Globalisierung“, S. 26.
- 10 Die tibetische Schrift und Schriftsprache wurde bekanntermaßen einzig und allein zu dem Zweck erfunden, buddhistische Texte möglichst wortgetreu aus dem Sanskrit übersetzen zu können. Und gegenüber den Veränderungen in Wortschatz und Sprachstruktur weiter Teile Asiens durch buddhistischen Einfluss nimmt sich die deutsche Sprachreinigungsdebatte mit ihrer Verteufelung der Anglizismen mehr als kleinkariert aus
- 11 Ich benutze diesen Begriff hier bewusst nur zitierend und in Anführungszeichen, da er m. E. vollkommen irreführend ist. Die ständige gegenseitige Beeinflussung „kultureller Räume“ (auch dieser Begriff suggeriert eine Abgeschlossenheit und Einheitlichkeit bestimmter sozialer Gruppen, die es in der Realität kaum gab) führte i. d. R. nicht wirklich zu einer Homogenisierung oder Nivellierung der gesamten Kultur, sondern nur zur Annäherung gewisser Teilbereiche, ohne die kulturelle Vielfalt als Ganzes zu zerstören. Im Gegenteil: Kulturkontakt und -austausch vergrößern gewöhnlich die kulturelle Vielfalt. Auch die in vielerlei Hinsicht berechtigte Globalisierungskritik läuft mitunter Gefahr, einem romantischen, gleichsam „musealen“ Kulturbegriff aufzusitzen.
- 12 Michael Pye (z. B. in „Primal Religion and International Identity“, Marburg Journal of Religion 1 [1996]) hat den Begriff „primal religion“ für die Religionswissenschaft geprägt. Darunter zu verstehen ist vereinfacht gesagt eine Religion, der die Angehörigen einer „natürlichen“ oder sozialen Gruppe automatisch zugehörig sind, ohne dass ein individuelles Bekenntnis erforderlich wäre. Mit einer Primärreligion haben wir es also – wiederum vereinfacht gesagt – dann zu tun, „wenn sozial definierte Gruppengrenzen mit religiös definierten zusammenfallen“. Thomas Hase, Zivilreligion: Religionswissenschaftliche Überlegungen zu einem theoretischen Konzept am Beispiel der USA (Religion in der Gesellschaft; 9), hg. von Detlef Pollack et al., Würzburg: Ergon, 2001, S. 76.
- 13 Petra Kieffer-Pülz, „Die buddhistische Gemeinde“, Der Buddhismus: 1. Der indische Buddhismus und seine Verzweigungen, hg. von Heinz Bechert et al. Stuttgart; Köln; Berlin: Kohlhammer, 2000: S. 332-333.
- 14 Wobei die Unterscheidung von kanonisch und nicht-kanonisch für den Mahāyāna-Buddhismus äußerst problematisch ist. Die „Drei-Phasen-Theoretiker“ hat-

ten eben nur den Hīnayāna-Buddhismus im Blick. Entscheidend ist aber, dass der Buddhismus in Ostasien integraler Bestandteil der jeweiligen Traditionen wurde, Kultur, Jahresablauf, allgemeine Bräuche und Weltanschauungen maßgeblich prägte.

- 15 Über die Rezeption des Buddhismus in Europa ist in den letzten Jahren einiges geschrieben worden. Siehe z. B.: Martin Baumann, *Deutsche Buddhisten: Geschichte und Gemeinschaften*, Marburg, Diagonal, 1995 (2. Aufl.); Volker Zotz, „'Das Erzeugnis warmer Klimate'. Zum Werden des Buddhismus-Bildes deutscher Philosophen und Historiker“, *Hörin: Vergleichende Studien zur japanischen Kultur* 1 (1994): 169-183; ders., *Auf den glückseligen Inseln*, Berlin: Theseus, 2000; Christoph Kleine, „Der ‚protestantische Blick‘ auf Amida: Japanische Religionsgeschichte zwischen Orientalismus und Auto-Orientalismus“, *Religion im Spiegelkabinett: Asiatische Religionsgeschichte im Spannungsfeld zwischen Orientalismus und Okzidentalismus* (Acta Universitatis Upsaliensis: Historia Religionum), hg. von Peter Schalk, Uppsala: Uppsala University (im Druck).
- 16 Gerade der Begriff der „Meditation“ ist im Westen zu einem Zauberwort geworden, das wohl soviel wie wahre Innerlichkeit, authentische Erfahrung usw. suggerieren soll. Ganz im Gegensatz dazu charakterisiert z. B. der hervorragende Buddhiste Bernard Faure ausgerechnet die Zen-Meditation als „rituelle Nachahmung des ursprünglichen Buddhas“ (*Buddhismus, Bergisch Gladbach: Lübbe*, 1998, S. 67). Die Verknüpfung von Buddhismus und Meditation in den Köpfen von Europäern und Amerikanern ist inzwischen so eng, dass jede, noch so profane Tätigkeit eines buddhistischen Mönchs – etwa in Bildbeschreibungen – als „Meditation“ eingestuft wird. Siehe auch Galen Amstutz: „It is also true, incidentally, that any dogmatic assumption that the technique of meditation is the sine qua non of Buddhism is (as is well known) at odds with much of normal Buddhist life in Asia, in which attitudes about ‚practice‘ have been not absolutistic, but instead rather diffuse, indeterminate, and individually adjusted. Furthermore, in elite Buddhist traditions, the ‚causal‘ force of formalized meditation in reaching enlightenment was always ambivalent; to a large extent meditation must be understood as ritual as much as technique.“ Galen Amstutz, „Limited Engagements: Revisiting the Non-encounter between American Buddhism and the Shin Tradition“, in *Journal of Global Buddhism* 3 (2002): 30.

- 17 Bis heute verdankt der Buddhismus sein hohes Ansehen im Westen dem von westlichen Konvertiten und gebildeten, international tätigen buddhistischen Mönchen gleichermaßen getragenen Reformbuddhismus des späten 19. Jahrhunderts.
- 18 Siehe hierzu Dorothea Lüddeckens, *Das Weltparlament der Religionen von 1893: Strukturen interreligiöser Begegnung im 19. Jahrhundert*, Berlin: de Gruyter, 2002.
- 19 Olcott machte sich in Ceylon für eine buddhistische Ausbildung an den Schulen des Landes stark und verfasste 1881 seinen einflussreichen *Buddhist Catechism*, in dem eine rationalistische, entmythologisierende Interpretation des Buddhismus dargeboten wird. Im Internet zu finden unter der Homepage der Mahabodhi Society: <http://www.mahabodhi.net/cat1.htm>.
- 20 Die Organisation war 1891 in Ceylon gegründet worden, um Buddhismus-Studien in Indien und weltweit zu fördern. Eines der ursprünglichen Ziele bestand in der Restaurierung des Mahabodhi-Tempels in Bodhgaya (Bihar, Indien), der Ort, an dem der Buddha seine Erleuchtung erlangt haben soll. Das Hauptquartier der Gesellschaft befindet sich in Kalkutta.
- 21 Siehe hierzu K. M. de Silva, „The Challenge of Cooperation“, *Ethnic And Religious Nationalism: The Case Of Sri Lanka*. <http://www.fourthfreedom.org/php/print.php?hinc=kath-kdesilva.hinc>.
- 22 Über das Verhältnis Suzukis zu Carus siehe Robert H. Sharf, „The Zen of Japanese Nationalism,“ *History of Religions* 33.1 (1993), S. 12ff.
- 23 Zur „Protestantisierung“ des Buddhismus siehe Kleine, „Der ‚protestantische Blick‘ ...“ (im Druck).
- 24 In Nordamerika und Brasilien ist das „Problem“ aufgrund der frühen Einwanderungswellen chinesischer und japanischer Arbeitsmigranten erheblich älter.
- 25 Charles S. Prebish, *American Buddhism*, North Scituate, Mass.: Duxbury Press, 1979, S. 51.
- 26 Dem scheint die folgende Meldung des Religionswissenschaftlichen Medien- und Informationsdienstes (REMID) teilweise (was die Bedeutung der Meditation betrifft) zu widersprechen: „Buddhismus: Kontakte zwischen DBU und ausländischen Gemeinschaften vertieft: Das von der Deutschen Buddhistischen Union seit längerem vorangetriebene Bemühen, die Kontakte zu Gemeinschaften

von ausländischen Buddhisten zu intensivieren, fand auf der diesjährigen Mitgliederversammlung der DBU im April 2002 seinen konkreten Ausdruck, indem ein Tag für die Begegnung mit VertreterInnen dieser Gemeinschaften reserviert war. Die DBU möchte sich gerne zur gemeinsamen Vertretung aller buddhistischen Gemeinschaften in Deutschland entwickeln. Nach einem kurzen Bericht in der DBU-Zeitschrift ‚Lotusblätter‘ scheinen dem aber vor allem kulturelle Differenzen entgegen zu stehen. Die Vertreter der vor allem durch Migration nach Deutschland gekommenen Gemeinschaften betonen vor allem die buddhistische Praxis der Meditation, Deutsche BuddhistInnen hingegen hätten zu viele Fragen, seien intellektuell und ungeduldig.“ (REMIID Newsletter #1 [26.09.02]) Meine Vermutung ist allerdings die, dass hier wieder einmal – wie in Fußnote 16 angesprochen – der Begriff „Meditation“ reichlich unscharf für nahezu jede Form der praktischen Religionsausübung verwendet wird, sofern es sich bei den Praktizierenden um Buddhisten und Asiaten handelt.

- 27 Vielsagend ist in diesem Zusammenhang z. B. die Kurzbeschreibung des Buddhismus durch die DBU, mit der traditionell ausgebildete Buddhisten in Asien wohl kaum etwas anfangen könnten: „Die wesentlichen Merkmale und Übungen dieses spirituellen Weges sind ethisches Verhalten, Meditation und tiefe Einsicht. Dabei steht die Eigenverantwortung des Menschen stets im Vordergrund. Die buddhistische Lehre zeichnet sich zudem durch Toleranz und Dialogbereitschaft, Dogmenfreiheit und Gewaltlosigkeit aus. Einen Anspruch auf alleingültige Wahrheiten erhebt sie nicht.“ (op cit.)
- 28 Hierbei dürfte es sich allerdings vielfach eher um ein Wunschenken handeln, wie etwa der Beitrag von Michael R. Krätke auf dieser Tagung gezeigt hat.
- 29 Jan Nattier, „Visible & Invisible: The Politics of Representation in Buddhist America“, *Tricycle: The Buddhist Review* 5.1 (1995): 42-49.
- 30 Dieser Gedanke wurde zuvor bereits von Joseph Tamney formuliert, demzufolge der amerikanische Buddhismus seit 1975 „has become largely secularized, psychologized and ‚medicalized‘ as a stress reliever along New Age lines.“ Joseph B. Tamney, *American Society in the Buddhist Mirror*. New York: Garland, 1992. Zitiert nach Amstutz, „Limited Engagements...“, 19.
- 31 Noch heute wirbt die Deutsche Buddhistische Union (DBU), der Dachverband buddhistischer Gemeinschaften in Deutschland, mit der fragwürdigen Behauptung

tung der Dogmenfreiheit (siehe z. B. die Ankündigung zum Kongress „Was der Buddha lehrte: Weisheit und Mitgefühl im Alltag“, 26.+27. Oktober 2002 in Leipzig). Historisch gesehen ist die Behauptung, im Buddhismus müsse nichts geglaubt werden, ziemlich unsinnig.

- 32 Amstutz, „Limited Engagements...“, 21.
- 33 Eine nicht unerhebliche Frage ist die, ab welchem Punkt dann westliche Buddhismus-Interpretationen aufhören, „Religion“ im engeren Sinne zu sein. Als Maßstab mag hier Durkheims Religionsbegriff angelegt werden: „Eine Religion ist ein solidarisches System von [verbindlichen] Überzeugungen und Praktiken, die sich auf heilige, d. h. abgesonderte und verbotene Dinge, Überzeugungen und Praktiken beziehen, die in einer und derselben moralischen Gemeinschaft, die man Kirche nennt, alle vereinen, die ihr angehören.“ Emile Durkheim, *Die elementaren Formen*, 1981, 75. (Zit. nach Haase, *Zivilreligion*, 32). Kollektivität, Verbindlichkeit und auf verbindliche Überzeugungen bezogene rituelle Handlungen sind in der Tat Elemente, die in der „post-modernen“ Religiosität zunehmend an Bedeutung zu verlieren scheinen.
- 34 Das berühmteste Beispiel liefert zweifellos der Jesuitenmissionar Hugo Makibi Enomiya-Lassalle (1898-1990), der in Japan 1961 sogar ein christliches Zen-Dōjō einrichtete.
- 35 1933 in Thailand (bzw. Siam, wie er selbst sein Heimatland nennt) geboren, aber in England und Wales ausgebildet ging Sulak Sivaraksa 1961 als 28jähriger zurück nach Thailand, wo er sich sozial und politisch oft zum Missfallen der Monarchie engagierte, was ihm mehrere Gefängnisaufenthalte wegen Majestätsbeleidigung einhandelte. Er gründete mit anderen das International Network of Engaged Buddhists und erhielt 1995 für seinen Einsatz für Frieden, Demokratie und soziale Gerechtigkeit den Right Livelihood Award und 2001 den Gandhi Millennium Award.
- 36 Geboren 1926 in Vietnam und mit 16 zum buddhistischen Mönch ordiniert, wurde er wegen seines Friedensengagements 1966 ausgebürgert. In Südfrankreich gründete er ein buddhistisches Zentrum mit dem Namen „Plum Village“. Seine zahlreichen Bücher sind derartig populär, dass größere Buchhandlungen seinem Werk eigene Regale zuweisen.
- 37 Allein die Tatsache, dass diese drei Personen drei ganz unterschiedlichen budd-

- historischen Traditionen (Vajrayāna-Buddhismus in der Gelugpa-Version, thailändischer Theravāda und vietnamesischer Mahāyāna) angehören bzw. entstammen, lässt fraglich erscheinen, ob hier im Zweifelsfall über zentrale Lehrfragen wirklich ein Konsens zustande kommen könnte. Zumindest der Dalai Lama dürfte als führender Repräsentant der Gelugpa-Schule relativ wenig Spielraum haben.
- 38 Die Theorie von der vollkommenen Interdependenz alles Seienden ist vor allem im Mahāyāna-Buddhismus (und hier insbesondere in der Huayan-Philosophie) deutlich ausformuliert und wird von Thich Nhat Hanh als „interbeing“ bezeichnet, ein Konzept, das in seiner Lehre eine entscheidende Rolle spielt: „Through mindfulness we experience Interbeing which means everything is in everything else.“ <http://resurgence.gn.apc.org/articles/interbeing.htm>
- 39 Gern wird auch das Aggañña Sutta zitiert, in dem der Verfall der Welt und der Menschheit, Konflikte und Kriege etc. mytho-historisch auf die Entstehung des Privateigentums zurückgeführt wird. Siehe z. B. Litsch, „Buddhismus und Globalisierung“, 25.
- 40 Diese Organisation mit Sitz in Colombo wurde am 18. Oktober 1919 in Ceylon gegründet. Sie verfügt nach eigenen Angaben über mehr als zwei Millionen Mitglieder und widmet sich neben der Verbreitung und dem Schutz des Buddhismus sozialen Aktivitäten. Vor allem seit der Unabhängigkeit Sri Lankas nimmt der „All Ceylon Buddhist Congress“ massiv Einfluss auf die Politik des Landes.
- 41 Mit dem Ziel, den Buddhismus zur Staatsreligion zu machen, ist der „All Ceylon Buddhist Congress“ (und andere) knapp gescheitert. Seit 1972 heißt es in der Verfassung lediglich: „The Republic of Sri Lanka shall give to Buddhism the foremost place ...“. Siehe hierzu auch Peter Schalk, „Present Concepts of Secularism among Īlavar and Lankans“, Zwischen Säkularismus und Hierokratie: Studien zum Verhältnis von Religion und Staat in Süd- und Ostasien, hg. von Peter Schalk, Uppsala: Uppsala University, 2001, 38.
- 42 Sri Lanka war 1948 unabhängig geworden, nachdem es jahrhundertlang zunächst von Portugiesen, dann von Holländern und schließlich von England beherrscht worden war. Nach der Unabhängigkeit sahen buddhistische Kreise die Chance, den Einfluss des Christentums und ethnischer Minderheiten wie der Tamilen zu beschränken und den Buddhismus zur Staatsreligion zu erheben.

- 43 In dem vielbeachteten Bericht „The Betrayal of Buddhism“ des ACBC vom 4. Februar 1956 heißt es z. B.: „Die Schaffung von Wohlstand für die Allgemeinheit anstelle persönlichen Profits, die Beurteilung eines Individuums nach seinen sittlichen Qualitäten und seiner wahren Weisheit und nicht nach seiner wirtschaftlichen Macht sowie die Einschätzung der Größe einer Nation nach ihrer Friedfertigkeit und dem Wohlstand ihrer Einwohner und nicht allein gemessen an ihrer Handelsbilanz – dies sind einige jener Werte, die im buddhistischen Ideal verkörpert sind. Wie schon früher erwähnt, besteht die vornehmste Notwendigkeit darin, das falsche Ideal von begehrten sozialen Reformen, wie es heute in unserem Lande gilt, zu stürzen, und es durch das echte und dauerhafte Ideal von öffentlicher Aufgabe und individuellem Streben zu ersetzen. [...] Das wahre und endgültige Heilmittel ist die Beseitigung der materialistischen Wertvorstellungen für Gesellschaft und Individuum, wie sie im Westen gelten, und die Einführung echter, auf des Buddha-Dhamma gegründeter Werte.“ (zit. nach Richard A. Gard, *Der Buddhismus*, Genf: Editio-Service, 1972, S.289-290.
- 44 Für Einzelheiten siehe insbesondere Jacques Gernet, *Buddhism in Chinese Society: An Economic History from the Fifth to the Tenth Centuries*, New York: Columbia Univ. Pr., 1995.
- 45 Zu den Mönchs-Armeen in Japan siehe: Christoph Kleine, „Waffengewalt als ‚Weisheit in Anwendung‘: Anmerkungen zur Institution der Mönchskrieger im japanischen Buddhismus“, in Zen, Reiki, Karate: Japanische Religiosität in Europa, hg. von Inken Prohl und Hartmut Zinser, Münster; Hamburg; London: Lit-Verlag: S. 155-186.
- 46 Galen Amstutz weist zu Recht darauf hin, dass der marginale „engagierte Buddhismus“ insgesamt recht schwach in Sachen Theorie ist. „Despite a few hopeful signs engaged Buddhism is theoretically weak and has added little of special interest to the body of social critical theory available in the U.S. discourse at large. In this context, Western Buddhist theoretical work (on human rights for example) serves (regardless of its sincerity and sophistication) largely for conceptual place-holding; that is, it explores a position on an important issue in order to achieve respectability and intellectual roundedness for Buddhism, yet this process stands apart from much real world importance to any politically sub-

stantial community. Regarding issues such as wealth distribution and environmental depletion, some Buddhist theorists may have sharp awareness but so far have had little to say that stands out. Even where it may be more than marginal, engaged Buddhist position-taking is not necessarily distinctive. For example, „peace“ as a moral theme in the post-cold war period is an unopposable ideal already shared as a common goal by the world beginning with the United Nations and the IMF.“ Galen Amstutz, „Limited Engagements...“, 18.

- 47 Man könnte etwas polemisch argumentieren, dass die meisten kulturellen Probleme der Globalisierung im kleineren Maßstab schon früher unter dem Eindruck der Verbreitung des Buddhismus bekannt waren: statt Coca-Cola verbreitete sich der Tee, statt Hollywood-Filmen buddhistische Schauspiele, statt Barbie-Puppen Buddhastatuen.
- 48 Seine Religionsauffassung, so scheint es, ist indes eine typisch westliche, reichlich naive, wie sie insbesondere im frühen 20. Jahrhundert fast schon zu einem Dogma geworden war und von einer „Einheit hinter der Vielfalt“ ausgeht. „Es wird bei so einem Austausch ebenfalls klar, dass bei aller unterschiedlicher Lehrmeinung und sonstiger Differenzen, alle großen Weltreligionen dem Individuum helfen können, ihn in einen guten Menschen zu verwandeln. Sie alle betonen Werte wie Liebe, Mitgefühl, Geduld, Toleranz, Verzeihen, Demut, Selbstdisziplin und so weiter. Deswegen müssen wir auf religiösem Gebiet das Konzept der Vielfalt ebenso umarmen.“ Aus einer Rede vor dem Europaparlament in Straßburg am 24.10.2001. Dabei ist auch zu beachten, dass der Dalai Lama eine bestimmte Liste von Werten als Gemeinsamkeit der Religionen anführt, die so vermutlich nicht zu allen Zeiten von allen Religionen – auch nicht vom Buddhismus – als zentral betrachtet worden wären. Er vertritt hier die Religionsauffassung des aufgeklärten Bürgertums, das mit erstaunlicher Gewissheit, aber unter Missachtung des historischen Befundes eine gemeinsame ethische Basis in allen großen Religionen sieht; man denke nur an die entsprechenden Verlautbarungen im Nachklang des 11. September 2001.
- 49 Asanga Thilakaratne, „Globalization: Buddhist Perspective to Economics“, Dialogue (NS) 24 (1997): 53-65. Asanga Thilakaratne ist Mitarbeiter der Kelaniya Universität, hat seine Dissertation „Nirvana and ineffability“ allerdings an der University of Hawaii eingereicht. Seine Auffassungen zum Buddhismus werden

von „orthodoxen“ Theravāda-Buddhisten als heterodox beurteilt. Siehe die Rezension von Keerthi Jayasekera, <http://origin.dailynews.lk/2001/11/30/fea05.html>.

- 50 Es sollte in diesem Zusammenhang aber nicht unerwähnt bleiben, dass das klassische politische Ideal des Buddhismus letztlich die Weltherrschaft des Cakravartin ist, also eines buddhistischen Universalherrschers, der „das Rad der [buddhistischen Lehre] dreht“, notfalls auch mit Gewalt, dann als Ayaúcakravartin, der das „eiserne Rad dreht“, d. h. seine Herrschaft mit Waffengewalt begründet und erhält. Dieses Ideal lässt sich nun schwerlich mit der Forderung nach Erhalt der kulturellen und religiösen Vielfalt zu vereinbaren, selbst wenn der Cakravartin nicht notwendigerweise die anderen Religionen unterdrücken muss. Zum Ideal des Cakravartin siehe John S. Strong, *The Legend of King Aśoka*, Princeton: Princeton Univ. Pr., 1984, S. 49-56; 'Bhikkhu Pāsādika, „Grundvorstellungen zum Verhältnis zwischen Religion und weltlicher Macht im frühen Hīna- und Mahāyāna-Buddhismus“, *Zwischen Säkularismus und Hierokratie: Studien zum Verhältnis von Religion und Staat in Süd- und Ostasien*, hg. von Peter Schalk, Uppsala: Uppsala University, 2001, 78-80.
- 51 Joseph Nye unterscheidet hier zwischen „harter Macht“ (d. i. militärischer und wirtschaftlicher Zwang) und „sanfter Macht“ (d. i. die Menschen davon zu überzeugen, das zu wollen, was man selber will). Samuel P. Huntington, *Der Kampf der Kulturen: Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*, Übers. von H. Fliessbach. 6. Aufl. München; Wien: Europaverlag, 1997, S. 137.
- 52 Hiermit ist nicht gemeint, dass es sich um Ideale handele, die im Westen und nur im Westen entwickelt worden seien. Auch anderswo lassen sich entsprechende Ansätze finden, aber zunächst haben sich diese Ideale in Europa und Nordamerika im öffentlichen Diskurs als nahezu unhinterfragbare und von fast allen (jedenfalls öffentlich) akzeptierte Größen etabliert. Soweit ich sehen kann, sind aktuelle Versuche in Asien, diese Ideale aus der eigenen Tradition abzuleiten, als Reaktion auf den im Westen aufgekommenen und vom Westen dominierten Diskurs zu betrachten.
- 53 So werden wie gesagt regelmäßig die Lehren vom „Nicht-Selbst“ (anātman) oder vom „abhängigen Entstehen“ (pratītya-samutpāda) aller Existenz im politisch korrekten Sinne als zeitloser Appell gegen Egoismus und für einen schonenden Umgang mit der Umwelt interpretiert. Die aus heutiger Sicht erschüt-

- ternde Frauenfeindlichkeit zahlloser Äußerungen in den gleichen kanonischen Schriften dagegen werden als Zugeständnis an den damaligen Zeitgeist und für die heutige Zeit damit bedeutungslos gewertet.
- 54 An diesem Punkt unterscheide ich mich klar von Martin Baumann, der hervorhebt, daß der postmoderne „global Buddhism“ nicht durch eine westlich kolonialistische, orientalistische usw. Haltung geprägt sei, sondern einen polydirektionalen Transfer buddhistischer Ideen meint. Martin Baumann, „Global Buddhism. Development Periods, Regional Histories, and a New Analytical Perspective“. *Journal of Global Buddhism* 2 (2001): 5.
- 55 Bei Sulak Sivaraksa kommt noch hinzu, dass man ihn kaum wirklich als Repräsentanten eines traditionellen ethnischen oder asiatischen Buddhismus bezeichnen kann, wurde er doch weder ordiniert noch wenigstens in Thailand traditionell buddhistisch ausgebildet.
- 56 Vom späten 16. bis zum frühen 17. Jh. bis 1907 war Bhutan eine Theokratie unter der Herrschaft eines Lama. Zur Sicherung der Dominanz der buddhistischen Kultur gegen die religiöse Minderheit der Hindus und der ethnischen Minderheit der Nepalesen, startete die königliche Regierung 1989 eine brutale „Bhutanisierungskampagne“, die eine Fluchtbewegung der Minoritäten in die Nachbarstaaten Nepal und Indien auslöste.
- 57 Es ist schon bemerkenswert – eben im Bezug auf das Image des Buddhismus im Westen –, dass z. B. im Brockhaus in Text und Bild (2001) unter „Fundamentalismus“ der Buddhismus als einzige der großen Religionen nicht auftaucht.
- 58 Erstmals seit dem 3. August 2000 nimmt die Verfassung, sehr zum Missfallen des buddhistischen Klerus, Abstand von der Behauptung, Sri Lanka sei ein „Unitary State“ und erkennt nunmehr die multi-ethnische, multi-linguale und multi-religiöse Realität der Inselrepublik offiziell an. Schalk, „Present Concepts...“, 38.
- 59 Die Konzepte von Dhammadīpa und Sīhadīpa basieren auf Inselchroniken Dīpa-va_sa und Mahāva_sa (ca. 5. Jh.).
- 60 Es ist offensichtlich, dass die politische Militanz singhalesischer Bhikkhus seit den 1930er Jahren in erster Linie eine Folge des Kolonialismus und uralter Konflikte mit den Tamilen war, die oft als „fünfte Kolonne“ des großen Nachbarn Indien und damit als Bedrohung der Souveränität und Einheit Sri Lankas gesehen

wurden. Mit Globalisierung im engeren Sinne haben „fundamentalistische“ Ansätze hier also nichts zu tun. Siehe hierzu K. M. de Silva, „'The Challenge of Cooperation'....“.

- 61 So stehen z. B. bei Sulak Sivaraksa – selbst in England geboren – deutlich nativistische Ansätze (im Bezug auf eine „Rückkehr“ zu buddhistischer Einfachheit in Thailand) neben Ansätzen eines „global Buddhism“ als Medizin gegen die Nebenwirkungen der Globalisierung. Er bezeichnet sich selbst gern als „radical conservative“. Siehe auch Sulak Sivaraksa, „Entwicklung im Dienste des Menschen“, Engagierter Buddhismus 1 (Frühling/Sommer 2002).
- 62 Peter Beyer (Hg.), Religion im Prozeß der Globalisierung, Würzburg 2001, LI-LII.