

# Die vielen Gesichter des modernen Buddhismus



André van der Braak<sup>1</sup>

## *Einleitung*

Heutzutage sehen wir, wie buddhistische Lehrer mit dem Flugzeug überall hin fliegen, wie Menschen aus dem Westen nach Asien und wie Asiaten nach dem Westen reisen. Der Buddhismus ist Teil des herrschenden „Reisekults“, und viele Rucksacktouristen kommen auf ihren Reisen nach Asien in Kontakt mit dem Edlen Dharma. Sie verbringen eine Zeit in Klöstern, besuchen das Pilgrims Book House in Kathmandu und beginnen, sich für den Dharma zu interessieren. Der Buddhismus hat seinen Platz in den Lifestylemagazinen, in der Psychotherapie und bei der noblen Gesellschaft gefunden. Mitunter scheint ein Interesse am Buddhismus so etwas wie ein Beweis für „guten Geschmack“, „Klasse“ oder „Style“ zu sein. Viele Vorstellungen, die eigentlich mehr mit New Age und moderner Spiritualität als mit dem asiatischen Buddhismus zu tun haben, bekommen diesen gewissen „Extra Touch“, indem man von ihnen sagt, „dass dies der Buddha auch so gesagt haben könnte“.

Diese globale Ausbreitung des Buddhismus hat transformative Auswirkungen auf die buddhistische Kultur, sowohl in Asien als auch auf die Gemeinschaften von Konvertiten im Westen. Durch das Aufeinandertreffen von buddhistischer Tradition und Moderne entsteht eine Bewegung, die Ideen, Texte und gefühlsmäßige Einstellungen zwischen Asien und dem Westen hin und her fließen lässt. In der Vergangenheit ging diese Bewegung nur in eine Richtung, aber in den letzten Jahrzehnten ist die Begeg-

<sup>1</sup> André van der Braak ist Professor für buddhistische Philosophie im Dialog mit anderen religiösen Traditionen an der Vrije Universiteit Amsterdam.

nung von asiatischem Buddhismus und westlicher Moderne auf eine tiefgreifende Weise wechselseitig geworden.

Während z. B. der traditionelle asiatische Buddhismus nur drei „Fahrzeuge“, Yanas, kennt (Hinayana oder richtiger Theravada, Mahayana und Vajrayana), ist heute nach Ansicht mancher ein neues modernes buddhistisches „Fahrzeug“ im Entstehen begriffen, das Navayana: das neue Fahrzeug. Dieses neue Fahrzeug hat viele Gesichter. In diesem Aufsatz möchte ich vier davon näher darstellen:

(1) Für heutige buddhistische Lehrer, wie etwa Thich Nhat Hanh, ist dieses moderne buddhistische Fahrzeug durch ein Engagement in gesellschaftlichen Fragen gekennzeichnet; darum auch die Bezeichnung gesellschaftlich engagierter Buddhismus. Das buddhistische Bodhisattva-Gelübde, alle fühlenden Wesen zu retten, beruht auf der befreienden Einsicht in die wechselseitige Verbundenheit aller fühlenden Wesen. Es ist eine Form der Konzeptualisierung einer gemeinsamen Solidarität, für die man im Westen ein großes Potential sieht.

(2) Andere hingegen, wie etwa Stephen Batchelor, treten für einen westlichen Buddhismus ohne die Lehren (oder sogar Dogmen) von Karma und Wiedergeburt ein. Batchelors „säkularer Buddhismus“ ist so etwas wie eine alternative Seite des modernen Buddhismus.

(3) Reformen des japanischen Zen wie etwa Hisamatsu sind der Ansicht, dass die moderne Welt einen „universellen Zen“ braucht, der auch die Geschichte mit einbezieht.

(4) Im modernen China gewinnt der Buddhismus in seiner neuen Gestalt als „humanistischer Buddhismus“ rasch an Beliebtheit.

### *1. Gesellschaftlich engagierter Buddhismus*

Das buddhistische Konzept der wechselseitigen Verbundenheit zwingt uns, die Unterscheidung von Denken und Handeln neu zu überdenken. Wechselseitige Verbundenheit fasst Denken und Handeln zusammen und überwindet die westliche Neigung, dem Denken den Vorrang vor dem Handeln zu geben. Philosophen wie Wittgenstein und Heidegger haben darauf hingewiesen, dass unsere Interaktion mit der Wirklichkeit stets praktisch und verkörpert ist. Denken und Handeln sind immer verbunden. Das Denken ist nicht etwas, was das Handeln erst in Gang setzt; Denken ist selbst eine Form von Aktivität. Unsere Handlungen selbst beinhalten Wissen, nicht das Wissen, dass etwas der Fall ist („Wissen dass“), sondern ein verkörpertes Wissen („Wissen wie“), das Wissen, wie man leben muss, um mit den Menschen und der Natur, die einen umgeben, im Einklang zu

sein, auf der Grundlage eines Wissens um die wechselseitige Verbundenheit.

Der vietnamesische Zen-Lehrer, Autor, Dichter und Friedensaktivist Thich Nhat Hanh wurde 1926 geboren und lebt heute im in der Dordogne (Südfrankreich) gelegenen Plum Village-Kloster. Thich Nhat Hanh lehrt in seinen Werken, dass mit Hilfe des buddhistischen Konzepts der wechselseitigen Verbundenheit, das die fundamentale Irrealität jeder Vorstellung von einem isolierten, einzelnen Selbst impliziert, eine wirkliche ökologische Weltsicht entwickelt werden kann. In dieser Hinsicht gibt es anscheinend einen tief gehenden Unterschied zwischen dem Buddhismus und den westlichen monotheistischen Religionen, die mit Nachdruck die Einzigkeit jedes Menschen und die Bedeutung der Erlösung der individuellen Seele betonen.

In Thich Nhat Hanhs Versuch der Entwicklung einer ökologischen Weltsicht spielt der Begriff des Interseins (inter-being) eine besondere Rolle. Er hat den Intersein-Orden gegründet und erklärt den Begriff Intersein folgendermaßen:

„Bei der Betrachtung eines Blattes Papier sehen wir zugleich alles andere, die Wolke, den Wald, den Holzfäller. Ich bin, darum bist du. Du bist, darum bin ich. Das ist die Bedeutung des Wortes Intersein. Unser Sein ist ein Intersein.“<sup>2</sup>

Es ist eine ethische Konsequenz dieses Begriffs von ‚Intersein‘, dass wir persönliche Verantwortung übernehmen müssen für Gewalt, wo immer sie in der Welt vorkommt:

„Ich bin dieses Kind in Uganda, nur Haut und Knochen ... und ich bin der Waffenhändler, der tödliche Waffen in Uganda verkauft.“<sup>3</sup>

Nur auf diese Weise kann die Gewalt beendet werden. Für Thich Nhat Hanh ist buddhistische Praxis auf der Grundlage des Konzepts des Interseins immer auch eine Form des engagierten Buddhismus. Dies eröffnet die Möglichkeit einer gemeinschaftlichen Perspektive auf die buddhistische Praxis:

„Bei der Meditation geht es nicht darum, aus der Gesellschaft herauszutreten, der Gesellschaft zu entfliehen, sondern sich darauf vorzubereiten, wieder in die Gesellschaft einzutreten. Wir nennen das ‚engagierten Buddhismus‘. Wenn wir uns in ein Meditationszentrum begeben, haben wir möglicherweise den Eindruck, alles zu-

<sup>2</sup> *Thich Nhat Hanh*: Being Peace, Berkeley 1987, 92.

<sup>3</sup> *Thich Nhat Hanh*: Peace is Every Step. Berkeley 1991, 91 (Dt. Übersetzung: Ich pflanze ein Lächeln. München 1992).

rückzulassen – Familie, Gesellschaft und all die Komplikationen, die mit ihnen verbunden sind – und nur als Individuen zu kommen, für die spirituelle Praxis und auf der Suche nach Frieden. Aber das ist eine Illusion, denn im Buddhismus gibt es so etwas wie ein Individuum nicht.“<sup>4</sup>

Im Westen könnte ein solcher engagierter Buddhismus eine praktische Anwendung in einer buddhistischen Seelsorge finden.

Buddhistische Seelsorge ist ein relativ neues Phänomen und hängt mit der wachsenden Popularität des Buddhismus und der buddhistischen Meditationspraxis im Westen zusammen. Die Entwicklung einer buddhistischen Seelsorge fügt dem Gesamtbild der Seelsorge nicht nur eine neue Facette hinzu, sondern wird möglicherweise das Feld der Seelsorge insgesamt neu definieren. In buddhistischen Kreisen, insbesondere in Nordamerika, wird der Begriff der „Seelsorge“ immer mehr mit dem Begriff der „kontemplativen Sorge“ verknüpft oder sogar durch ihn ersetzt.<sup>5</sup>

Die wesentliche Zielrichtung einer solchen buddhistischen kontemplativen Sorge lässt sich mit Begriffen der buddhistischen Tradition beschreiben: anderen helfen, mit den drei Daseinsmerkmalen zurechtzukommen, d. h. mit Dukkha (was oft mit „Leiden“ übersetzt wird, aber angemessener als die „grundsätzlich unbefriedigende Natur der Existenz“ zu übersetzen wäre), Anicca (Unbeständigkeit) und Anatta (die illusorische Natur jeglicher Vorstellung von einem Selbst). Kontemplative Seelsorge kann mit anderen Worten anderen dazu verhelfen, die Welt im Lichte der wechselseitigen Verbundenheit zu sehen.

Die Praxis des buddhistischen Seelsorgers wird getragen von der fundamentalen buddhistischen Tugend des grenzenlosen Mitleids, so wie es in dem Gelübde des Bodhisattva zum Ausdruck kommt: „Die fühlenden Wesen sind ohne Zahl, ich gelobe, sie alle zu retten.“ Verbunden mit diesem Merkmal der buddhistischen Seelsorge ist ihr besonderes Engagement in der Entwicklung einer modernen Palliativ- und Hospizversorgung.<sup>6</sup>

Es ist jedoch wichtig zu verstehen, dass der ostasiatisch buddhistische Begriff des Mitleids sich wesentlich von den westlich philosophischen Auffassungen von Mitleid unterscheidet.<sup>7</sup> Während im Westen Mitleid oft als

<sup>4</sup> *Nhat Hanh*, *Being Peace*, 45.

<sup>5</sup> Siehe *Cheryl A. Giles/Willa B. Miller* (eds.): *The Arts of Contemplative Care: Pioneering Voices in Buddhist Chaplaincy and Pastoral Work*, Boston 2012, xvii.

<sup>6</sup> Siehe z. B. *Jonathan S. Watts/Yoshiharu Tomatsu* (eds.): *Buddhist Care for the Dying and Bereaved*, Boston 2012.

<sup>7</sup> Vgl. *André van der Braak*: *De vele gezichten van compassie* (Die vielen Gesichter des Mitleids), Amsterdam 2012 (Antrittsvorlesung).

eine persönliche Eigenschaft angesehen wird, die entwickelt werden kann, entsteht Mitleid in einer ostasiatisch buddhistischen Perspektive spontan dadurch, dass in gegebenen Situationen und in der Begegnung mit anderen in uns eine Resonanz entsteht. Von dieser Perspektive her geht es nicht so sehr darum, bewusst die Eigenschaft Mitleid zu kultivieren, sondern mehr darum, sich selbst zu leeren von jeder persönlichen Bestrebung oder Vorstellung, die solch eine spontane Resonanz des Mitgefühls blockieren könnte (und das schließt sogar oder vielleicht insbesondere alle möglichen Vorstellungen der Hilfe für die andere Person, um die es geht, mit ein). In anderen Worten, man muss die wechselseitige Verbundenheit verwirklichen, um das Mitleid ganz natürlich fließen zu lassen. Diese subtile Beziehung zwischen der wechselseitigen Verbundenheit und dem Mitleid findet sich in vielen Formen des Mahayana-Buddhismus.

## 2. Säkularer Buddhismus

In der westlichen Welt sind heutzutage das Heilige und das Profane bzw. Säkulare im Konflikt miteinander stehende Kategorien, und es scheint, dass das Säkulare die Oberhand gewonnen hat. Während man früher das Säkulare gewöhnlich durch die Abwesenheit des Heiligen definiert hat, wird das Heilige heutzutage als ein optionaler transzendenter Bereich definiert, der die selbstevidente säkulare Wirklichkeit ergänzt, ein Bereich, an den man individuell glauben kann oder auch nicht. Der Begriff des „immanenten Rahmens“ von Charles Taylor beschreibt diese Situation.

Der englische Autor Stephen Batchelor hat dafür plädiert, eine moderne Form des westlichen Buddhismus sollte ohne die Lehren (oder Dogmen) von Karma und Wiedergeburt auskommen. Batchelors provokative Buchtitel (*Buddhism without beliefs; Confessions of a Buddhist Atheist*, und sein neues Buch *After Buddhism*)<sup>8</sup> deuten schon darauf hin, dass er es ablehnt, im Buddhismus eine „traditionelle“ Religion nach westlichem Verständnis zu sehen. Batchelor spricht von „säkularem Buddhismus“, weil er meint, dass man keine Annahme eines geheimnisvollen transzendenten Bereichs braucht, um die buddhistische Lehre, den *Dharma*, zu praktizieren.<sup>9</sup>

<sup>8</sup> Stephen Batchelor: *Buddhism Without Beliefs*, New York 1997. *Ders.*: *Confession of a Buddhist Atheist*, New York 2010. *Ders.*: *After Buddhism: Rethinking the Dharma for a Secular Age*, New Haven 2015.

<sup>9</sup> Vgl. *ders.*: „A Secular Buddhism“, in: *Journal of Global Buddhism* 2012, Vol. 12, 87–107.

Die Begegnung der asiatischen buddhistischen religiösen Traditionen mit der westlichen säkularen Moderne lässt einen neuen Typ des Buddhismus im Westen entstehen, der für Religionswissenschaftler schwer zu fassen ist. Viele westliche Menschen, die sich selbst nach westlichem Religionsverständnis als a-religiös bezeichnen würden, praktizieren eine buddhistische Meditation und nehmen an buddhistischen Ritualen und Liturgien teil. Aber sie bezeichnen sich selbst nicht notwendigerweise als Anhänger der buddhistischen Religion.

Es ist jedoch eine interessante Entwicklung, dass eine wachsende Zahl solcher Menschen sich zugleich als Christen und Buddhisten sehen. Wie ist das möglich? Als der Buddhismus im 19. Jahrhundert in den Westen kam (hauptsächlich die Theravada-Schule), wurde er von vielen als eine rationale und säkulare Religion ohne die Notwendigkeit von Transzendenz begrüßt. Man hat den Buddhismus oft als Lebensweise und nicht als Religion beschrieben. Aber im 20. Jahrhundert kamen der Mahayana- und der Vajrayana-Buddhismus in der Gestalt des tibetischen und japanischen und vermehrt auch chinesischen Buddhismus in den Westen. Die westlichen Anhänger dieser buddhistischen Traditionen widmen sich religiösen Praktiken und Ritualen. Ihre Motivation dazu ist jedoch nicht so sehr das Streben nach Vergebung der Sünden oder nach der Wiederherstellung der Verbindung zum Göttlichen. Es stört sie anscheinend auch nicht, dass die Weltsicht des Mahayana ganz offensichtlich sakramental ist: Die Buddha-Natur durchdringt das gesamte Universum und indem der oder die Bodhisattva-Praktizierende in die eigene inhärente Buddha-Natur blickt, strebt er oder sie danach, sich mit allen Buddhas und Bodhisattvas zu vereinigen in ihrem immerwährenden Streben, alle fühlenden Wesen zu retten.

Diejenigen, die heute den westlichen Mahayana-Buddhismus praktizieren, passen nicht in die üblichen westlichen religiösen Kategorien. Sie sind keine religiösen Gläubigen, sie suchen nicht nach einer Wiederherstellung einer Verbindung zum Heiligen, und sie haben kein klares Konzept von Transzendenz. In diesem Sinne kann man sie als „säkulare Buddhisten“ bezeichnen. Sie passen aber auch nicht so ganz in die Kategorie eines säkularen Atheismus. Sie sind eigentlich nicht daran interessiert, klare Unterscheidungen zwischen dem Säkularen und dem Heiligen zu treffen. Diese neuen religiösen Praktiker passen nicht in das Schema eines Gegensatzes von heilig und säkular.

Die Soziologin Grace Davie hat bekanntlich die Religiosität in Großbritannien als „Glauben ohne Zugehörigkeit“ beschrieben.<sup>10</sup> Aber im Blick

<sup>10</sup> *Grace Davie: Religion in Britain Since 1945: Believing Without Belonging, New York 1994.*

auf die heutigen westlichen buddhistischen Praktiker sollte man vielleicht eher von „Zugehörigkeit ohne Glauben“ sprechen. Sie sind nicht sehr interessiert daran, Grenzen zwischen dem Heiligen und dem Profanen zu ziehen und halten es nicht für notwendig, an einen heiligen transzendenten Bereich zu glauben. Für sie haben ihre religiösen oder spirituellen Bedürfnisse nichts mit der Notwendigkeit der Heilung eines Zustands der Sünde zu tun. Sie praktizieren den Buddhismus im Rahmen der gesellschaftlichen Bedingungen ihres täglichen Lebens und lassen sich von verschiedenen religiösen Traditionen inspirieren (eine vielfältige religiöse Zugehörigkeit). Für sie ist selbst die Bezeichnung „säkularer Buddhismus“ etwas, auf das sie auch verzichten könnten.

### 3. Hisamatsu

Shin'ichi Hisamatsu (1889–1980) war ein bekannter Zen-Philosoph und Zen-buddhistischer Gelehrter. Als Schüler von Kitaro Nishida und Lehrer von Masao Abe kann man ihn lose mit der Kyoto-Schule in Verbindung bringen. Obwohl Hisamatsu Professor an der Universität in Kyoto war und die Ehrendoktorwürde der Harvard-Universität verliehen bekam, ist er im Westen vor allem als charismatischer Laien-Zen-Meister bekannt, der den Zen in Japan dafür kritisierte, dass er die Erleuchtung, das Erwachen (*Satori*), auf Kosten gesellschaftlicher und politischer Erwägungen in den Mittelpunkt stellte. Sein Ziel war ein reformierter und wahrer Zen. Hisamatsu trat nicht nur für die persönliche Befreiung, sondern auch für ein fundamentales Selbsterwachen der ganzen Menschheit ein.<sup>11</sup>

Zusammen mit einigen seiner Studenten an der Universität Kyoto gründete Hisamatsu die FAS-Gesellschaft. Deren Ziel ist es, den Standpunkt eines tiefgreifenden Selbst-Erwachens der Menschheit bekannt zu machen. F steht für die „Verwirklichung des Formlosen Selbst“, A für Alle Menschen, und S für Suprahistorische Geschichte. Auf diese Weise versuchte Hisamatsu seine Vision eines wahren reformierten Zen in eine Formel zu fassen:

„Erwachen zu dem Formlosen Selbst,  
der Dimension der Tiefe, des Selbst als Grund der menschlichen Existenz;  
auf dem Standpunkt Aller Menschheit stehen,

<sup>11</sup> Weitere Informationen zu Hisamatsu in dem in Kürze erscheinenden Beitrag von *André van der Braak*: „Hisamatsu Shin'ichi“, in: *Dao Companion to Japanese Buddhist Philosophy*, ed. by *Gereon Kopf*, New York 2015.

der Dimension der Breite, der Menschen in ihrer Gesamtheit;  
Geschichte Suprahistorisch schaffen,  
in der Dimension der Länge, der erleuchteten menschlichen Geschichte.“<sup>12</sup>

In einer solch dreidimensionalen Sicht ist das Erwachen zum Formlosen Selbst nur die erste Dimension, die der Tiefe. Sie ist die Basis für die Dimension der Breite (das Ausdehnen der Erleuchtung auf die gesamte Menschheit) und der Länge (Geschichte suprahistorisch schaffen). Für Hisamatsu bedeutet das Erwachen zum Formlosen Selbst zugleich auch das Einnehmen des Standpunktes der gesamten Menschheit und die Neuschaffung der Geschichte:

„Das Formlose Selbst, welches ‚keine-Geburt-und-kein-Tod‘ befreit von ‚Geburt-und-Tod‘ ist, hebt in seinem Wirken alle Dinge in die Gegenwärtigkeit. Das ist das Wahre Selbst (F), welches die Quelle von A und S ist. Es ist das Selbst-Erwachen. In ihm ist es ohne räumliche Grenzen (formlos), es ist die Basis aller Menschheit und indem es die Unterscheidung in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft transzendiert, ist es die Basis einer suprahistorischen Geschichte. Weil dieses Selbst Nicht-Denken (munen) ist, Nicht-Geist (mu-shin), und die wahre Wirklichkeit des Nicht-Begrenzten, kann man auf dem Standpunkt der gesamten Menschheit stehen und Geschichte schaffen, indem man Geschichte transzendiert.“<sup>13</sup>

Das Erwachen zum wahren formlosen Selbst steht im Zusammenhang mit der Auffassung des Zen vom „Erschauen des eigenen Wesens“. Hisamatsu versteht aber darunter kein bestimmtes Objekt und auch keinen Grund, keine Leere, die verwirklicht werden müssen:

„Unter Erkennen des eigenen Wesens verstehen wir nicht eine objektive Kontemplation, ein objektives Bewusstsein oder eine objektive Wahrnehmung der Selbst-Natur oder Buddha-Natur; wir verstehen darunter das Erwachen der Selbst-Natur selbst. Da es keinen Buddha getrennt von diesem Erwachen gibt, bedeutet ‚Buddha werden‘ zum wahren Selbst-Erwachen zu gelangen.“<sup>14</sup>

Hisamatsus dreidimensionaler Standpunkt kommt auch in dem „Gelübde der Menschheit“ der Gesellschaft zum Ausdruck:

„Indem wir ruhig und gefasst bleiben, wollen wir erwachen zu unserem Wahren Selbst, und ganze mitfühlende Menschen werden,

<sup>12</sup> Zitiert nach *Christopher Ives: True Person, Formless Self: Lay Zen Master Hisamatsu Shin'ichi*, in: *Zen Masters*, edited by *Steven Heine/Dale S. Wright*, Oxford 2010, 217–228, hier: 218.

<sup>13</sup> Zitiert nach *Ives, True Person*, 227.

<sup>14</sup> Zitiert nach *Ives, True Person*, 218.

unsere Gaben in ihrer Fülle gebrauchen im Einklang mit unseren jeweiligen Lebensaufgaben,  
 die individuellen und gesellschaftlichen Leiden und ihre Ursachen wahrnehmen,  
 die richtige Richtung der geschichtlichen Entwicklung erkennen,  
 und einander die Hände reichen ohne Unterscheidung von Rasse, Nation oder Klasse.  
 Lasst uns mit Mitleid geloben, das tiefe Verlangen der Menschheit nach Selbstbefreiung zu verwirklichen und eine Welt zu bauen, in der jeder wahrhaftig und in Fülle leben kann.“<sup>15</sup>

Im Westen war Hisamatsu sehr einflussreich und hat zum Entstehen eines westlichen Zen mit beigetragen, der auch gesellschaftliche Fragen einbezieht. Dies wird deutlich bei Christopher Ives und bei dem niederländischen Zen-Lehrer Ton Lathouwers.<sup>16</sup>

#### 4. Humanistischer Buddhismus

In China ist der bekannte buddhistische Reformler Taixu (1890–1947) für eine Reform und Erneuerung des chinesischen Buddhismus eingetreten. Er prägte den Begriff „humanistischer Buddhismus“, der sich auf eine Gestalt des Buddhismus bezieht, die das buddhistische „Reine Land“ (eine Art buddhistisches Paradies) nicht nur als eine Form der buddhistischen Kosmologie ansieht, als eine Art himmlisches Reich, das man nach dem Tod erlangen kann, sondern als eine gegenwärtige und nicht-gewalttätige Welt, die jetzt und hier geschaffen werden kann:

„Wenn wir heute, auf Grundlage einer gründlichen Kenntnis unseres eigenen Geistes, reine Gedanken schaffen können und uns anstrengen, gute Taten zu vollbringen, wie schwer kann es dann sein, ein unreines China in ein China des ‚Reinen Landes‘ zu verwandeln? ... Alle Menschen haben diese Geisteskraft und da sie bereits die Fähigkeit (benneng) haben, ein ‚Reines Land‘ zu schaffen, können sie auch alle das Gelübde ablegen, diese Welt in ein ‚Reines Land‘ zu verwandeln und hart dafür arbeiten.“<sup>17</sup>

Der humanistische Buddhismus wurde durch den taiwanesischen buddhistischen Orden (Sangha) Fo Guang Sshan populär gemacht, der in der ganzen Welt, auch in Europa (Amsterdam und Paris), buddhistische Tempel gegründet hat. Meine eigenen häufigen Besuche im Longquan-

<sup>15</sup> Zitiert nach Ives, True Person, 218.

<sup>16</sup> Siehe Ton Lathouwers: *More Than Anyone Can Do: Zen Talks*, Amsterdam 2014.

<sup>17</sup> Taixu: „On Establishing a Pure Land on Earth.“ *Complete Works*, Taipei 1956, 427.

Kloster in Peking haben mir einen persönlichen Einblick in diesen humanistischen Buddhismus gestattet. Ethisches Verhalten und soziale Verantwortung gehören sehr stark zum buddhistischen Lebensstil im Longquan-Kloster. Aber es gibt auch sehr kritische Fragen zu diesem humanistischen Buddhismus. Wird hier der Buddhismus dazu benutzt, um eine Rückkehr zu den traditionellen chinesischen Werten zu rechtfertigen? Könnte er vom chinesischen Staat benutzt werden, um staatliche Gewalt und soziale Ungerechtigkeit zu legitimieren und zu rechtfertigen? Erst die Zukunft wird zeigen, welchen Weg der humanistische Buddhismus in China gehen wird.

## 5. Diskussion

Die vielen Gesichter des modernen Buddhismus zeigen, dass es sehr schwer ist, von einer klar abgegrenzten buddhistischen Tradition zu sprechen, die aus der Begegnung des asiatischen Buddhismus mit der westlichen Moderne entsteht. Wie sollen wir also mit diesen vier Gesichtern des modernen Buddhismus umgehen? Ich möchte kurz einige Möglichkeiten skizzieren:

Zunächst einmal bestehen, wenn wir den modernen Buddhismus als eine gesellschaftlich engagierte Religion ansehen, große Chancen für einen Dialog zwischen einem solchen gesellschaftlich engagierten Buddhismus und dem Christentum. Die Begegnung des Buddhismus mit dem Christentum ist sehr vielversprechend im Blick auf eine neue Form des auch gesellschaftlich aktiven Buddhismus. Wie der amerikanische buddhistische Autor David Loy betont, muss ein solcher neuer Buddhismus allerdings erst noch Form annehmen (im Westen wie in Asien).<sup>18</sup> Loy weist darauf hin, dass die prophetischen Stimmen, die so charakteristisch für die westliche jüdisch-christliche Tradition sind (die Propheten des Alten Testaments, die den König heftig tadeln; mittelalterliche Päpste, vor denen Kaiser um Absolution bitten), in der buddhistischen Tradition fehlen. Und es bleibt abzuwarten, in welchem Maße moderne Formen des engagierten Buddhismus oder humanistischen Buddhismus willens sein werden, eine prophetische Stimme gegen Ungerechtigkeit und Gewalt zu erheben.

<sup>18</sup> *David Loy: Why Buddhism and the West Need Each Other*, 2013, siehe: [www.huffingtonpost.com/david-loy/why-buddhism-and-the-west\\_b\\_3446616.html](http://www.huffingtonpost.com/david-loy/why-buddhism-and-the-west_b_3446616.html) (aufgerufen am 18.9.2015).

Das zweite Gesicht des modernen Buddhismus, der säkulare Buddhismus, scheint sich großer Popularität zu erfreuen, denken wir nur an den wachsenden Erfolg von buddhistisch inspirierten Meditationspraktiken zur Achtsamkeit. Die heilende Kraft der Meditation wird nicht nur wissenschaftlich untersucht (in den Sozialwissenschaften, in der Medizin und den Neurowissenschaften), sondern wird auch im Gesundheits- und Pflegebereich eingesetzt (Achtsamkeitsbasierte Stressreduktion [MBSR], Palliativmedizin und als Instrument für Seelsorger). Die Situation ist paradox: Sollen wir darüber klagen, dass dies eine Kommerzialisierung des Buddhismus darstellt oder haben wir hier ein Beispiel für die Praxis eines engagierten Buddhismus?

Wie steht es um Hisamatus Sicht des Buddhismus als einer universalen Kraft? Im 20. Jahrhundert wurde der (Zen)Buddhismus vielfach als eine Art universeller Mystik angesehen, vergleichbar etwa mit der Mystik eines Meister Eckharts. Es wird jedoch mehr und mehr erkannt, dass eine solche Universalisierung des Buddhismus einige wichtige hermeneutische Überlegungen hinsichtlich des historischen, gesellschaftlichen und politischen Kontextes buddhistischer Theorie und Praxis außer Acht lässt. Wenn also der Buddhismus auch eine universale Kraft sein mag, so nimmt er doch lokal Gestalt an, im Austausch mit den gegebenen gesellschaftlichen, wissenschaftlichen und religiösen Rahmenbedingungen.

Diese ersten drei Facetten gehen davon aus, dass die Zukunft des modernen Buddhismus im Westen liegt. Aber wird der moderne Buddhismus ein westlicher Buddhismus sein? Oder liegt die Zukunft des Buddhismus in China? Taixus humanistischen Buddhismus kann man als eine chinesische Form eines engagierten Buddhismus ansehen. Gesellschaftliche Solidarität und Mitleid spielen eine wichtige Rolle. Aber im Gegensatz zu Formen eines westlichen engagierten Buddhismus spielt hier Gesellschaftskritik keine große Rolle. Dagegen ist der Patriotismus in China sehr wichtig. In einem Aufsatz über das Bailin-Kloster, eines der bekanntesten Chanbuddhistischen Klöster in China heute, wird berichtet, wie die Mönche den Slogan „Liebe das Land und liebe die Religion“ repetieren, wobei bemerkenswerter Weise die Vaterlandsliebe vor der Liebe zum Buddhismus kommt.<sup>19</sup> Das hängt zweifellos damit zusammen, dass Religion in China dann erlaubt ist, wenn sie in den Grenzen des politisch Zulässigen bleibt. Der Staat fördert den Buddhismus, vorausgesetzt dieser unterstützt die ge-

<sup>19</sup> *Fenggang Yang/Dedong Wei*: „The Bailin Buddhist Temple: Thriving under Communism“, in: *State, Markets and Religions in Chinese Societies*, edited by *Feng Yanggang/Joseph B. Tamney*, Leiden 2005, 63–86.

sellschaftliche Ordnung und die Regierungspolitik. Fühlen die chinesischen Mönche sich unwohl dabei? Ich habe mehrfach versucht, dahinter zu kommen. Für sie ist es selbstverständlich, dass Politik und Religion zwei verschiedene Bereiche sind und dass die Politik vor der Religion kommt. Das passt auch mit den konfuzianischen Werten zusammen, die immer noch, trotz des Aufstiegs eines westlichen Kapitalismus, die chinesische Gesellschaft durchdringen.

Eine buddhistische Antwort auf die Frage nach den vielen Gesichtern des modernen Buddhismus bestünde in dem Hinweis, dass alle Dinge weislos sind und dass dies auch für den Buddhismus selbst gelte. In dem Maße wie der Buddhismus im Westen mehr und mehr Fuß fasst, wird es möglich, deutlicher nicht nur zwischen den verschiedenen buddhistischen Traditionen in ihrer historischen Entwicklung zu unterscheiden, sondern auch zu einem kulturübergreifenden hermeneutischen Verständnis des modernen Buddhismus zu gelangen, das lokale und geschichtliche Bedingungen und Kontexte berücksichtigt. Ein solches Verständnis ist nicht nur sensibel hinsichtlich der Unterschiede zwischen den geschichtlichen Ausprägungen der buddhistischen Traditionen in Asien und den heutigen Formen eines modernen Buddhismus, sondern auch für die Wechselwirkung zwischen den asiatischen buddhistischen Traditionen, den westlichen religiösen Traditionen und der westlichen säkularen Moderne.<sup>20</sup>

*Übersetzung aus dem Englischen: Dr. Wolfgang Neumann*

<sup>20</sup> Einiges Material aus diesem Aufsatz wird demnächst unter dem Titel "Nonviolence and violence in Buddhism" in dem Band „Gewaltfreiheit und Gewalt in den Religionen“ (Beiträge einer Ringvorlesung vom 25.10.2014 bis zum 26.01.2015 an der Akademie der Weltreligionen in Hamburg) erscheinen.