

ANALYTISCHE RATIONALISTEN UND ROMANTISCHE SUCHER

Motive der Konversion zum Buddhismus in Deutschland

von Martin Baumann

Einleitung¹

Im Frühjahr 1994 wurde der Buddhismus von den Medien als ›Trendreligion‹ und als ›Religion 2000‹ hochstilisiert. Farbenprächtige Kinofilme, besonders Bertoluccis »Little Buddha«, steigerten das Interesse an dieser offen-sympathisch dargestellten und zugleich exotisch-befremdend anmutenden Religion. Filmstars und -sternchen, Musiker, Künstler und herausragende Fußballer gaben sich als Buddhisten und Buddhistinnen zu erkennen. Daß der Buddhismus jedoch eine mehr als einhundertjährige Geschichte in Deutschland und allgemein im Abendland aufzuweisen hat, kam in den wenigsten Beiträgen zur Sprache. Eine historische Perspektive kann die punktuelle ›Euphorie‹ relativieren und vor Fehleinschätzungen bewahren.

Der Buddhismus als nicht-christliche Religion blickt im Vergleich etwa zum sogenannten New Age oder zu neuen Religionen wie Vereinigungskirche und Neo-Sannyas-Bewegung auf eine schon drei oder vier Generationen umfassende Geschichte in Deutschland zurück. Dieses ermöglicht, die Motive der Konversion früher und heutiger Buddhisten und Buddhistinnen in vergleichender Perspektive zu untersuchen. Zugleich sollen die Gründe, warum Personen den Buddhismus als neue religiöse Orientierung annahmen, in ihren gesellschaftlichen Zusammenhang gestellt werden. Mittels dieser historisch-soziologischen Perspektive kann den sozial-kulturellen Hintergründen der Attraktivität des Buddhismus nachgegangen werden. Zugleich spiegeln die Motive und Interpretationen auch gesellschaftliche ›Befindlichkeiten‹ wider und ermöglichen Rückschlüsse auf Stimmungstendenzen und Veränderungsprozesse der Zeit.

¹ Dem Beitrag liegt ein Vortrag zugrunde, der auf der Offenen Akademietagung »Transzendenz light? Das Interesse am Buddhismus und das Bedürfnis nach religiöser Orientierung« der Katholischen Thomas-Morus-Akademie Bensberg (22. bis 23. Oktober 1994) gehalten wurde.

1. Konversion zum Buddhismus während der Zeit der Jahrhundertwende

Als »Kanal, durch welchen der buddhistische Geist in die Gefilde des Abendlandes einfloß«, hatte Pfarrer Theodor Simon um die Jahrhundertwende die Philosophie Arthur Schopenhauers bezeichnet.² Und in der Tat, durch Schopenhauers Philosophie kamen viele Gelehrte der Zeit, Akademiker, Künstler und Intellektuelle, mit dem Buddhismus in Berührung. Auch die einsetzenden philologischen Studien der Indologie und erste Übersetzungen von buddhistischen Texten in die deutsche Sprache sorgten für einen zunehmenden Bekanntheitsgrad. Mitte des 19. Jahrhunderts wurde die Lehre des Buddha Sâkyamuni durch philosophische Abhandlungen und wissenschaftliche Darstellungen gewissermaßen mit einer *Plötzlichkeit* entdeckt. Die Literaten und Orientalisten nahmen den Buddhismus primär als verschriftlichten Gegenstand, als in Texten aufzufindende religiöse Lehre wahr. Die gelebte Wirklichkeit in Asien blieb hingegen außen vor, losgelöst von aller sozialen Realität.³

In Deutschland bekannten sich erstmals in den frühen 1880er Jahren Akademiker zum Buddhismus. Paul Carus (1852–1919) und Dr. Karl Eugen Neumann (1865–1915) waren über die Schriften Schopenhauers und allgemeine Darstellungen des Buddhismus zur buddhistischen Lehre gekommen. Über das Textstudium waren sie zu Buddhisten geworden.⁴ Die erste buddhistische Organisation, der »Buddhistische Missionsverein in Deutschland«, wurde 1903 in Leipzig gegründet. Initiator war der Indologe und Buddhist Dr. Karl Seidenstücker (1876–1936). In der Folgezeit entstanden zahlreiche weitere buddhistische Gesellschaften, Vereine und Gemeinden. Kristallisationspunkt der frühen Begegnungsphase mit dem Buddhismus wurde in den 1920er Jahren das von dem Arzt Dr. Paul Dahlke (1865–1928) 1924 erbaute »Buddhistische Haus« in Berlin Frohnau.⁵

² THEODOR SIMON, »Das Wiedererwachen des Buddhismus«, in: *Gegenwartsfragen*, Heft 5, Stuttgart 1909, 12. Zur Bedeutung Schopenhauers für die Buddhismus-Rezeption siehe u. a. HELMUT VON GLASENAPP, *Das Indienbild deutscher Denker*, 1960, 68–101; GUY R. WELBORN, *Buddhist Nirvâna and its Western Interpreters*, Chicago 1968, 155–171, und KLAUS-JOSEF NOTZ, *Der Buddhismus in Deutschland in seinen Selbstdarstellungen. Eine religionswissenschaftliche Untersuchung zur religiösen Akkulturationsproblematik*, Frankfurt a.M.–Bern–New York 1984, 32–33.

³ Siehe dazu PHILIP C. ALMOND, *The British Discovery of Buddhism*, Cambridge 1988, 11ff, und STEPHEN BATCHELOR, *The Awakening of the West. The Encounter of Buddhism and Western Culture*, Berkeley 1994, 227–271.

⁴ Zu Carus siehe WILLIAM PEIRIS, *The Western Contribution to Buddhism*, Delhi 1973, 251–255, und HELLMUTH HECKER, *Lebensbilder deutscher Buddhisten. Ein bio-bibliographisches Handbuch*, Band 2, Konstanz 1992, 26–29; zu Neumann siehe HELLMUTH HECKER, »Der erste deutsche Buddhist. Leben und Werk Karl Eugen Neumanns, des Erstübersetzers der Reden des Buddha ins Deutsche«, in: *Bodhi Baum*, 10, 5 1985, bes. 199; DERS., *Karl Eugen Neumann, Erstübersetzer der Reden des Buddha, Anreger zu abendländischer Spiritualität*, Wien 1986, und DERS., *Lebensbilder deutscher Buddhisten*, Band 1, Konstanz 1990, bes. 101.

⁵ Siehe den Überblick in KLAUS-JOSEF NOTZ, *Der Buddhismus in Deutschland in seinen Selbstdarstellungen*, 42–58, und MARTIN BAUMANN, *Deutsche Buddhisten. Geschichte und Gemeinschaften*, Marburg 1993, 52–65. Die nachfolgenden Ausführungen sind überwiegend deskriptiv-analytisch; zu generalisierend-systematischen Aspekten, die bei der Übertragung einer Religion in eine fremde Kultur zu beobachten sind, siehe DERS., »The Transplantation of Buddhism to Germany: Processive Modes and Strategies of Adaptation«, in: *Method & Theory in the Study of Religion*, 6 (1994) 1, 35–61.

Die soziale Herkunft früher deutscher Buddhisten und Buddhistinnen

Wer waren diese ersten Buddhisten im Deutschen Kaiserreich und während der Weimarer Republik? Welchen gesellschaftlichen Schichten gehörten sie an und welche Berufe übten sie aus? Warum, aufgrund welcher Motive, wurde der Buddhismus für sie zur religiösen Leitorientierung?

Die Forschung zur Geschichte des Buddhismus in Deutschland ist in der glücklichen Lage, mit Hellmuth Heckers *Lebensbilder deutscher Buddhisten* (2 Bände, Konstanz 1990 und 1992) diese Fragen eingehender beantworten zu können.⁶ Die 129 Lebensskizzen, die Hecker zusammentrug, verzeichnen in den meisten Fällen das Elternhaus, den Bildungsstand und den ausgeübten Beruf. Wo sie zu ermitteln waren, sind auch die Umstände und Motive genannt, die die jeweilige Person zum Buddhismus führte.⁷

Die Herkunft, also das Elternhaus, der frühen Buddhisten bildete in den meisten Fällen das städtische Bildungsbürgertum. Einige Beispiele: Der Vater des für die literarische Verbreitung des Buddhismus so wichtigen Übersetzers Karl Eugen Neumann war Theaterdirektor. Der erwähnte Karl Seidenstücker war Sohn des Oberpfarrers und Superintendenten Seidenstücker. Auch weitere führende Buddhisten entstammten einem Pfarrhaus (Hans Much, Paul Carus, Conrad Nell). Unter den Eltern waren zudem Beamte, Lehrer, Kaufleute und Geschäftsmänner anzutreffen. Eher Ausnahmen waren Berufe wie Tischlermeister, Bergmann und Dorfschmied.

Die überdurchschnittlich hohe Bildung der frühen Buddhisten kann sicherlich als ein Kennzeichen für diese Rezeptionsphase des Buddhismus, etwa 1880 bis 1940, gelten. Etwa zwei Drittel der während der 1920er und 1930er Jahren öffentlich wirkenden Buddhisten und Buddhistinnen verfügte über den Schulabschluß Abitur; viele hatten ein Studium aufgenommen und mit dem Erwerb des Doktorgrades erfolgreich abgeschlossen.⁸ Der hohe Bildungsgrad der frühen deutschen Buddhisten lag weit über dem durchschnittlichen Ausbildungsniveau des Kaiserreiches und der Weimarer Republik. Dieses wird deutlich, setzt man die hohe Rate der Abitursabschlüsse in Relation zur allgemeinen Ausbildungssituation. Vergleichende Angaben über Schulabschlüsse für das Deutsche Reich liegen zwar nicht vor, jedoch gibt die Verteilung der Schüler auf die verschiedenen Schultypen einen Anhaltspunkt: 1911 besuchten mehr als 90 Prozent der Schüler die Volksschulen, die Höheren Lehranstalten absolvierten hingegen etwa nur

⁶ In den *Lebensbildern* sind detaillierter in Lebensläufen 123 deutsche Buddhisten und Buddhistinnen vorgestellt; von sechs genannten Personen waren nur deren Artikel bekannt. Wenn auch einschränkend zu bedenken ist, daß die *Lebensbilder* vornehmlich Leitungs- und Führungspersonen der buddhistischen Bewegung verzeichnen, so finden sich dennoch zahlreiche sogenannte einfache Mitglieder oder »Stille im Lande«. Zumindest für die frühen Phasen, etwa 1880 bis 1940, spiegeln die aufgeführten Personen im großen und ganzen ein tendenziell repräsentatives Bild wider. Zu dem von Hecker erfaßten Personenkreis siehe sein Vorwort, HELLMUTH HECKER, *Lebensbilder deutscher Buddhisten*, 1992, viii–x.

⁷ Für die Vereinigten Staaten liegt mit Thomas A. Tweeds Studie zur Buddhismus-Rezeption im 19. Jahrhundert nun eine ähnlich aufschlußreiche Informationsquelle vor: THOMAS A. TWEED, *The American Encounter with Buddhism, 1844–1912. Victorian Culture and the Limits of Dissent*, Bloomington 1992. Siehe zuvor RICK FIELDS, *How the Swans came to the Lake – A Narrative History of Buddhism in America*, Shambhala 1981.

⁸ Die Angaben basieren auf der Analyse der Hecker'schen *Lebensbilder*, 1990 und 1992, von denen hier 66 Kurzbiographien herangezogen werden konnten.

5 Prozent. Die Verteilung lag 1926/27 bei 67 Prozent der Schüler bei den Volksschulen und etwa 8 Prozent bei Höheren Lehranstalten, die verbleibenden Prozente entfielen auf Beruf- und Fachschulen.⁹ Das hohe Bildungsniveau deutscher Buddhisten mit Abitur und Studium wird vor diesem Hintergrund deutlich. Das gebildete städtische Bürgertum war in überwiegendem Maße Klientel und Adressat der buddhistischen Bewegung.

Die von den frühen deutschen Buddhisten ausgeübten Berufe waren mannigfaltig. Auch hier standen, ähnlich wie beim Elternhaus, Berufe der Mittelschichten im Vordergrund.¹⁰ Kaufmännische Berufe wie der des selbständigen Geschäftsmanns (Fabrikant, Buchhändler, Verleger, Apotheker) und der des kaufmännischen Angestellten (Vertreter, Versicherungsbeamter) waren auffallend häufig. Sie umfaßten etwa 20 Prozent bis 25 Prozent der ausgeübten Berufe, die Hecker in den Lebensportraits verzeichnet. Vergleichsweise oft anzutreffen sind auch Ärzte, Journalisten und Lehrer. Weiterhin finden sich Schriftsteller, ein Schauspieler, Bildhauer, Glasmaler, Konzertmeister, Buchbindermeister, Richter, Anwalt, Architekt, Bauingenieur, Bandagist, eine Arzt-Sekretärin und eine Krankenschwester. Eher als schichtenbezogene Ausnahmen sind der Bergmann Müller und der Erntehelfer und Gelegenheitsarbeiter Stöhr anzusehen.¹¹

Viele der genannten Berufe gehörten dem sich ausbildenden »neuen Mittelstand« an.¹² Diese neue Schicht mit den freien Berufen des Arztes, Rechtsanwaltes, Schriftstellers oder Redakteurs war bemüht, eine eigene Identität zu finden und zu bestimmen. Vor ähnlicher Problemlage standen die »heruntergekommenen Akademiker« und »ökonomisch Nichtinteressierten«, die sich in oft finanziell prekärer Lage ebenso unter den frühen deutschen Buddhisten fanden.¹³ Die Umbruchphase in der noch jungen Weimarer Republik hatte nach Krieg, Niederlage, Revolution und Inflation die Sinn- und Identitätskrise im Angestelltentum und Bildungsbürgertum deutlich hervortreten lassen. Angesichts sozial-kultureller Unsicherheit war man auf der Suche nach festen und bleibenden Werten jenseits von Christentum und Kirche. Gerade bei diesem »Mentalitätstyp«¹⁴ fanden sich Lebensreformer, Freidenker, »Jugendbewegte«, Theosophen, Pazifisten, »Morgenlandfahrer« und Buddhisten. Die »religiöse Gestimmtheit« im

⁹ Zu den Schulabschlüssen siehe CHRISTOPH FÜHR, *Zur Schulpolitik der Weimarer Republik*, Weinheim-Berlin-Basel 1970, 343, Tabelle 1.

¹⁰ Angesichts des reichen Datenmaterials der Hecker'schen *Lebensbilder* ist es unhaltbar, den Buddhismus der frühen Rezeptionsphasen als eine »Oberschichten-Religion« von »Intellektuellen« zu bezeichnen: siehe FRANK USARSKI, »Bekenntnis zum Buddhismus als Bildungsprivileg«, in: PETER ANTES / DONATE PAHNKE (Hg.), *Die Religion von Oberschichten. Religion – Profession – Intellektualismus*, Marburg 1989, 83 und 81. Usarski lagen freilich die *Lebensbilder* noch nicht vor, andererseits stützt er sich überwiegend auf Sekundärquellen, zumal verfaßt von den christlich-apologetischen Kontrahenten der frühen Buddhisten. Treffend weist Usarski hingegen auf das hohe Bildungsniveau hin, 82f.

¹¹ Die Angaben basieren wie zuvor auf der Analyse der Hecker'schen *Lebensbilder*, 1990 und 1992. Zu Wilhelm Müller siehe Hecker, *Lebensbilder*, 1992, 148–152 und MARTIN BAUMANN, *Deutsche Buddhisten*, 1993, 129–136. Adolf Stöhr (1865–1928) lebte etwa 20 bis 30 Jahre als buddhistischer Einsiedler in der Lüneburger Heide (sic!), siehe HELLMUTH HECKER, *Lebensbilder*, 1992, 241–242.

¹² Siehe dazu THEODOR GEIGER, *Die soziale Schichtung des deutschen Volkes*, Stuttgart 1932, 98.

¹³ Zitate ebd., 100, und MAX WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie*, Tübingen 1956, 314. Beispiele sind Neumann und Seidenstücker.

¹⁴ THEODOR GEIGER, *Die Soziale Schichtung des deutschen Volkes*, 80.

bürgerlichen Milieu, die der Historiker Nipperdey als »vagierende« Religiosität« umschrieb, führte zu zahlreichen Querverbindungen zwischen diesen unterschiedlichen sozialen Bewegungen.¹⁵

Wie kamen Buddhisten der frühen Rezeptionsphasen in Kontakt mit dem Buddhismus? Es lassen sich die drei Hauptstränge der literarischen, personalen und regionalen Begegnung herauskristallisieren. Sie finden sich ebenso für die Gegenwart.

Literarische Begegnung: Die ersten bekennenden deutschen Buddhisten waren über Bücher auf den Buddhismus gestoßen. Schopenhauers philosophische Schriften und Neumanns Übersetzungen aus dem Pāli-Kanon bildeten für viele Buddhisten der ersten Stunde die Initialzündung. In den 1920er Jahren waren es dann Paul Dahlkes und Georg Grimms Schriften, ab den 1960er Jahren Lama Govindas Reisebeschreibungen sowie Bücher von japanischen Zen-Meistern und tibetischen Lamas, die manch religiösen Sucher zur buddhistischen Lehre führten.

Personale Begegnung: Das Zusammenleben bzw. die Begegnung mit Personen, die die buddhistische Lehre lebten, bildete für andere den Beginn der Auseinandersetzung mit dem Buddhismus. Mitunter war es ein Angehöriger der Familie, der Buddhist geworden war und den Verwandten in die Lehre einführte. Für die 1920er Jahren findet sich vergleichsweise häufig der Hinweis auf die beeindruckende Begegnung mit Paul Dahlke vom »Buddhistischen Haus« Berlin, ebenso auf Georg Grimm (1868–1945) und Martin Steinke (1882–1966). In den 1950er Jahren war es Paul Debes (geb. 1906), der rege buddhistische Kreise in Norddeutschland ins Leben rief.¹⁶ Und ab den 1970er Jahren wurde dann für viele spätere Buddhisten die direkte Begegnung mit Zen-Meistern aus Japan, südasiatischen Mönchen und tibetischen Lamas lebensverändernd. In Meditationskursen, sei es in Asien oder in Europa, hatte man sie und die Besonderheiten der buddhistischen Lehre kennengelernt.

Regionale Begegnung: Schließlich stießen einige, die später Buddhisten wurden, während ihrer Reisen in asiatischen Ländern auf den Buddhismus. Schon für die Zeit der Jahrhundertwende ist diese Begegnung belegt. Ab den 1960er Jahren führte die Indien- und Asienbegeisterung dann viele junge spirituelle Sucher an die Hänge des Himalaya oder in thailändische Klöster. Um die Jahrhundertwende war es Ceylon, wohin einige Deutsche mit dem Wunsch auszogen, das asketische Leben eines *Bhikkhu* (buddhistischer Mönch) zu führen.

¹⁵ Zitate in: THOMAS NIPPERDEY, *Religion im Umbruch. Deutschland 1870–1918*, München 1988, 143ff, und DERS., »Religion und Gesellschaft: Deutschland um 1900«, in: *Historische Zeitschrift* 246 (1988) 3, 591–615, 605ff. Zu den Querverbindungen siehe PAUL-GERHARDT BUTTLER, »Die buddhistische Bewegung in Deutschland«, in: KURT HUTTEN / SIEGFRIED VON KORTZFLEISCH (HG.), *Asien missioniert im Abendland*, Stuttgart 1962, 73–120, 77, und ULRICH LINSE, »Asien als Alternative? Die Alternativkulturen der Weimarer Zeit: Reform des Lebens durch Rückwendung zu asiatischer Religiosität«, in: HANS-G. KIPPENBERG / BRIGITTE LUCHESI (HG.), *Religionswissenschaft und Kulturkritik*, Marburg 1991. Beispielsweise war das Ehepaar Ankenbrand als Freidenker über die Lebensreformbewegung zum Buddhismus gekommen, siehe HELLMUTH HECKER, *Lebensbilder*, 1992, 1–2.

¹⁶ Zu Debes siehe die seit 1955 erscheinende buddhistische Zeitschrift *Wissen und Wandel* und sein umfangreiches Werk *Meisterung der Existenz durch die Lehre des Buddha*, 2 Bde., Bindlach 1982, sowie in MARTIN BAUMANN, *Deutsche Buddhisten*, 113–121.

Motive der Konversion

Welches waren die wichtigsten Motive, das Christentum zu verlassen und Buddhist zu werden? In der Auffassung der frühen Buddhisten war es die Beschaffenheit des Protestantismus und des Katholizismus selber, die manchen vom christlichen Glauben wegtrieb (*push*-Effekt). Zugleich bildete die Faszination, die die asiatische Lehre auf sie ausübte, ein wichtiges Motiv (*pull*-Effekt).

Während der frühen Rezeptionsphase wurde die Aufnahme des Buddhismus durch ein intellektuelles und ethisches Interesse an der Lehre des südlichen Buddhismus, des Theravāda, bestimmt. Die frühen Buddhisten hoben die rational-kognitiven Inhalte der Lehre hervor. Buddhismus wurde als »Religion der Vernunft«¹⁷ gepriesen; eine Religion, die allein auf Einsicht und Erkenntnis beruhe und in logischer Übereinstimmung mit den modernen Naturwissenschaften stehe. Die Lehre von *karma* (»Tat, Tatvergeltung«) und »abhängigem Entstehen« (Sanskrit: *pratītya-samutpāda*), welches eine kausale Ursache-Wirkungs-Erklärung liefere, werde durch neueste Erkenntnisse in der Biologie und Physik bestätigt. Der Buddhismus sei gewissermaßen die adäquate und kongeniale Religion der modernen Zeit: »in ihm [ist] eine Versöhnung zwischen Wissenschaft, Philosophie und Religion nicht nur möglich, sondern tatsächlich vorhanden«.¹⁸

Frühe Buddhisten priesen im Buddhismus besonders diejenigen Vorzüge, die sie als das Gegenteil der abgelegten Religion ansahen. Überwiegend hatten diese frühen Buddhisten mit dem Christentum gebrochen; vergessen werden sollte jedoch nicht, daß ein für die Bevölkerungsrelation bemerkenswert hoher Anteil früher Buddhisten ehemalige Juden waren.¹⁹ Die Buddhisten betonten in den Darstellungen der buddhistischen Lehre das Wissen, das auf eigener Erfahrung beruhe. Dem christlichen Glauben und Dogma stellten sie die Möglichkeit der empirischen Überprüfbarkeit der buddhistischen Lehre gegenüber. Der Buddhismus sei eine »wissenschaftliche, eine Erkenntnis-Religion«.²⁰ Einer Erlösung durch Gottes Gnade, die den Gläubigen zur Passivität verdamme, stellten die frühen Buddhisten persönliche Verantwortung und ein autonomes moralisches Handeln entgegen. Gerade die Darstellung des Buddhismus als »Vernunftreligion« ermöglichte eine deutliche Distanzierung vom dogmatisch empfundenen Christentum und eine Orientierung an aufklärerischen Werten wie Vernunft und Selbstverantwortung. Das Buddhismus-Bild um die Jahrhundertwende entwickelte sich in starker Auseinandersetzung mit dem als überkommen interpretierten Christentum. In das »humane Gegenbild« Buddhismus wurden diejenigen Werte und Ideale hineinprojiziert.

¹⁷ GEORG GRIMM, *Die Lehre des Buddha, die Religion der Vernunft*, München 1915.

¹⁸ KARL SEIDENSTÜCKER, »Die Weltmission des Buddhismus und das Abendland«, in: *Buddhistische Warte* 3 (1911) 1–2, 2–34, 32. Gleiche Interpretationen finden sich in England und den Vereinigten Staaten, siehe LANCE S. COUSINS, »Theravāda Buddhism in England«, in: *Buddhism into the Year 2.000*, hg. von der Dhammakāya Foundation, Bangkok 1995, 141–150, 143–146, und Thomas A. Tweed, *The American Encounter with Buddhism 1844–1912*, 60–68.

¹⁹ Vor dem zweiten Weltkrieg waren beispielsweise ein Drittel der frühen Buddhisten in Deutschland als Juden geboren, siehe die Analyse der Hecker'schen *Lebensbilder* in MARTIN BAUMANN, *Deutsche Buddhisten*, 241–243.

²⁰ KARL SEIDENSTÜCKER, »Was bringt uns die Zukunft?«, in: *Buddhistische Warte* 1 (1907) 9, 257–269, 265.

ziert, die der angestammten Religion, Christentum und Judentum, zusehends abgesprochen wurden.²¹

Neben diesen intellektuellen Motiven, die eine rationale Kritik des Christentums mit einer Betonung der Autonomie des Individuums verbanden, finden sich zwei weitere Konversionsstränge. Einige der frühen Buddhisten kamen von einem esoterisch-spiritistischen Hintergrund her. Sie waren über die Theosophische Gesellschaft, mitunter auch über okkulte, pantheistische oder spiritistische Zirkel, zum Buddhismus gekommen.²² Hier standen mystische Elemente und kosmologische Daseins- und Entwicklungsinterpretationen des nördlichen, des Mahâyâna-Buddhismus, im Vordergrund. Die Grenze zum »esoterischen Buddhismus« in der theosophischen Interpretation von Alfred Percy Sinnett waren oftmals fließend. Zugleich setzte ein solch okkult oder theosophisch interpretierter Buddhismus der pessimistischen Weltdeutung Schopenhauers ein optimistisch und progressiv sich zu Höherem entwickelndes Weltbild entgegen. Ihren illustrativen Niederschlag fand solch theosophisch-buddhistische Deutung in dem Legendenroman *Der Pilger Kamanita* (1906) von Karl Gjellerup; 1917 mit dem Nobelpreis ausgezeichnet, wurde die Erzählung in den 1920er Jahren mit einer Auflage von über einer Viertelmillion Exemplaren äußerst populär.²³

Der dritte Strang kann mit »Buddhisten der Neo-Romantik« beschrieben werden. Diese Buddhisten teilten die kultur-kritische Haltung der Romantik, oft gepaart mit lebensreformerischen Aspekten. Im ausgehenden 19. Jahrhundert war es ein weit verbreiteter Ansatz im Bildungsbürgertum, aus der Religionsgeschichte Kenntnisse zur praktischen Gestaltung des Lebens gewinnen zu wollen. Der Orient und insbesondere Indien wurden im Nachklang auf Herder, Görres und die Schlegel-Brüder als »Wiege der Menschheit« angesehen; dort sei noch die reine, ursprüngliche Religion zu finden.²⁴ Ebenso wie die Romantiker erhoffte manch früher Buddhist, mittels der Lehre und Ethik des Buddha eine Regeneration europäischer Werte bewirken zu können. Mit Hilfe des Buddhismus, der als älteste und weiseste Religion der Menschheit dargestellt wurde, würde die europäische Kultur aus dem Dunkel des *Fin-de-Siècle* heraustreten und ihre alte Größe und Herrlichkeit wiedererlangen. Die Verklärung Indiens und des Buddhismus fungierte zugleich als Mittel der Gegenwartskritik und als Anstoß zur Neubesinnung.²⁵ Manchen Entschlossenen wie Anton Gueth, den späteren Nyânâtiloka (1878–1957), führten die der deutschen Romantik entspringenden Motive der Entsa-

²¹ Zitat bei MICHAEL MILDENBERGER, »Religiöser Humanismus. Zum europäischen Erbe im deutschen Buddhismus«, in: KEHRER, GÜNTER (Hg.), *Zur Religionsgeschichte der Bundesrepublik Deutschland*, München 1980, 49–76, 54; siehe dort auch ausführlicher zur buddhistischen Christentumskritik. Geradezu idealtypisch stellte Nyânâtiloka (1878–1957), der erste deutsche Theravâda-Mönch ab 1904, die Vorzüge des Buddhismus den vermeintlichen Widrigkeiten theistischer Religionen entgegen: NYÂNÂTILOKA (GUETH, ANTON), *De l'influence du Bouddhisme sur la reformation du caractère*, Lugano 1910; Wiederabdruck als *Influence of Buddhism on a People*, Bodhi Leaves A2, Kandy 1959 und gleichnamig in: *Mahâ Bodhi*, 1964, 240–244.

²² Siehe die Kurzbiographien zu Much, Palmié, Platov, Stange und Stützer in Hecker, *Lebensbilder*, 1992.

²³ KARL GJELLERUP, *Der Pilger Kamanita* (1906), Neuaufgabe: Interlaken 1986.

²⁴ Siehe HALBFASS, WILHELM, *Indien und Europa. Perspektiven ihrer geistigen Begegnung*, Basel–Stuttgart 1981, 86–103, und STEPHEN BATCHELOR, *The Awakening of the West*, 251–254.

²⁵ Siehe die Kurzbiographien zu Bohn, Petzold, Schultze und Strücnkmann in Hecker, *Lebensbilder*, 1992. Instruktiv dazu ist auch ULRICH LINSE, *Asien als Alternative?*, bes. 338–340.

gung, Einsamkeit und Selbstkultivierung bis nach Südasien, um dort die gelbe Robe des Mönches anzunehmen.²⁶

Rückblickend kann festgehalten werden, daß in Deutschland während der frühen Rezeptionsphasen die rationalistisch-intellektuellen Konversionsmotive im Vordergrund standen. Seit den ausgehenden 1960er Jahren traten diese jedoch zugunsten der esoterischen und romantischen Konversionsstränge zurück.²⁷

Trotz solch ambitionierter Motive wie der Erneuerung der europäischen Kultur blieben die frühen buddhistischen Vereine und Gemeinden klein.²⁸ Buddhisten wurden als exotisch und kurios angesehen. Abgesehen von bemerkenswerten Ausnahmen betrachteten viele Buddhisten und Buddhistinnen der frühen Stunde die Annahme der fremden Lehre als intellektuelle Spielerei, mitunter als eine Art Hobby. Zudem galt es in den Kreisen des Bildungsbürgertums als »schicklich«, »sich mit der ›tiefen Weisheit des Ostens‹ zu befassen«.²⁹ Ein Zeitkritiker illustrierte diese mitunter an Dekadenz grenzende Modeströmung polemisch, indem er konstatierte, daß sich »die großstädtische Dame ... auf dem Sofa liegend und Zigaretten rauchend in ›buddhistischer Versenkung‹ gefiel.«³⁰

Die Herrschaft des Nationalsozialismus ab 1933 erschwerte und der zweite Weltkrieg schließlich erstickte die buddhistischen Bestrebungen in Deutschland. Buddhisten wurden als »Sonderlinge und Pazifisten« angesehen, eine explizite Verfolgung blieb jedoch aus.³¹

²⁶ Siehe CARRITHERS, MICHAEL, *The Forest Monks of Sri Lanka*, Oxford 1983, 26–45, und HELLMUTH HECKER, *Der erste deutsche Bhikkhu. Das bewegte Leben des Ehrwürdigen Nyānatiloka (1878–1957) und seine Schüler*, Konstanz 1995, 6–10. Die Grenzen zwischen esoterisch-spiritistischem und romantischem Konversionsstrang sind jedoch fließend, wie sich gerade an Gueth/ Nyānatiloka zeigt.

²⁷ Die Typologie früher Buddhisten in Rationalisten, Esoteriker und Romantiker entwickelte Thomas A. Tweed für die Vereinigten Staaten für die Zeitspanne 1879–1912, siehe TWEED, *The American Encounter with Buddhism*, 48–77. Eine Übertragung auf Deutschland und England dürfte mit Abstrichen möglich sein; zu England siehe HUMPHREYS, CHRISTMAS, *Sixty Years of Buddhism in England (1907–1967)*, London 1968, 1–22, und LANCES. COUSINS, *Theravāda Buddhism in England*, 143–146.

²⁸ Die »Deutsche Pāli-Gesellschaft« (1909–1913) beispielsweise hatte als Höchstzahl 35 Mitglieder; der »Buddhistischen Gesellschaft in Deutschland« gehörten um 1910 etwa 50 Mitglieder an; ihre Zeitschrift *Der Buddhist* wurde an etwa 500 Abonnenten versandt, siehe *Buddhistische Warte*, 3. (1911) 1–2, 62; HELLMUTH HECKER, *Lebensbilder*, 123–124, und MARTIN BAUMANN, *Deutsche Buddhisten*, 54–55. Die »Buddhistische Gesellschaft in Deutschland« (1906–1911) war Nachfolgeorganisation des 1903 gegründeten und 1906 umbenannten »Buddhistischen Missionsvereins« von Seidenstücker.

²⁹ Zitat bei SIEGFRIED VON KORTZFLEISCH, »Asiatische Religiosität im Alltag des Abendländers«, in: *Lutherische Monatshefte* 6 (1967) 7, 332–337, 333.

³⁰ Zitat bei KARL SCHWEITZER, *Das religiöse Deutschland der Gegenwart – Ein Handbuch für jedermann*, Berlin 1928, 12. Notz führt weitere diesbezügliche Zitate an: KLAUS-JOSEF NOTZ, *Der Buddhismus in Deutschland in seinen Selbstdarstellungen*, 73.

³¹ Siehe HELMUT KLAR, *Der Buddhismus zur Nazizeit in Deutschland und Frankreich*, München 1991, 8; siehe auch MARTIN BAUMANN, *Deutsche Buddhisten*, 66–67, und DERS. (Hg.), *Helmut Klar. Zeitzeuge zur Geschichte des Buddhismus in Deutschland*, Konstanz 1995.

2. Konversion zum Buddhismus seit den späten 1960er Jahren

Ab 1946 begann der Wiederaufbau des buddhistischen Lebens in Deutschland. Waren in den buddhistischen Gesellschaften und Gemeinden der ersten Hälfte des Jahrhunderts die eher rational-kühl und am Mönchsideal ausgerichteten Lehren des Pāli-Kanons rezipiert worden, kamen nun in den fünfziger Jahren neue Gruppen und weitere asiatische Traditionen hinzu. Eugen Herrigels Büchlein *Zen in der Kunst des Bogenschießens* (1948) weckte literarisch ein breites Interesse am Zen-Buddhismus. Der tibetische Buddhismus faßte durch die Gründung des europäischen Zweiges des Ordens »Arya Maitreya Mandala« (AMM) 1952 in Berlin zum ersten Mal öffentlichkeitswirksam Fuß in Europa. Der AMM geht auf den Deutschen Lama Anagārika Govinda (Ernst Lothar Hoffmann, 1898–1985) zurück und ist bestrebt, einen Buddhismus in Angemessenheit an westliche kulturelle Gegebenheiten zu lehren.³²

Ab Mitte der sechziger Jahre setzte in der Bundesrepublik eine Schwerpunktverschiebung ein. Nicht mehr die bis dahin vorherrschende intellektuelle Rezeption bestimmte den Zugang zum Buddhismus, sondern die meditative Praxis. Buddhismus wollte nun als neue Lebenspraxis mit körperlich-spirituellen Erfahrungen er- und gelebt werden. Antibürgerliche, alternativkulturelle Kreise, Künstler, Studenten, Indienreisende entdeckten auf ihrer Suche nach »östlicher Weisheit« neue, andere asiatische Formen des Buddhismus. Hermann Hesses *Siddhartha* (1922) popularisierte in literarischer Form indische Philosophie und Religiosität. Seine »indische Dichtung« begründete in Romanform den Vorrang von erlebter Erfahrung vor gelehrter Weisheit.³³ *Sesshins* (Zen-Seminare) waren ebenso wie Meditationskurse aus der Theravāda-Tradition oft schon frühzeitig ausgebucht. Neben die etablierten, an den Lehrreden des Pāli-Kanons ausgerichteten Gemeinden traten neue, an der Meditationspraxis orientierte Gruppen.

Der rasche Aufschwung des Buddhismus

Der »Zen-Boom«,³⁴ von manchem Beobachter auch abschätzig als »Zensnobismus« und eine »Art degeneriertes Zen«, das zur »Modeerscheinung« geworden sei, abqualifi-

³² Zum AMM siehe LAMA ANAGĀRIKA GOVINDA, *Grundlagen tibetischer Mystik* (1957), Frankfurt a.M. 1975; ADVAYAVAJRA, »Zum 60jährigen Bestehen des Ordens Arya Maitreya Mandala. Ein Rückblick«, in: *Der Kreis* 208 (1993) 3–44, und MARTIN BAUMANN, *Der Orden Arya Maitreya Mandala. Religionswissenschaftliche Darstellung einer westlich-buddhistischen Gemeinschaft*, Marburg 1994.

³³ Siehe HERMANN HESSE, *Siddhartha. Eine indische Dichtung* (1922), 14. Aufl. Frankfurt a.M. 1980; zur umfangreichen Sekundärliteratur siehe MICHELS, V. (Hg.), *Materialien zu Hermann Hesses »Siddhartha«*, 2 Bände, Frankfurt a.M. 1976, und FRIEDRICH HUBER, »Zur Verarbeitung indischer Traditionen in Hermann Hesses »Siddhartha««, in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 45 (1993) 2, 136–151. Da Hesse jedoch die hinduistische gefärbte All-Einheitslehre zugrundelegte, handelt es sich hier um kein buddhistisches Buch, siehe dazu auch SUNIL BANSAL, *Das mönchische Leben im Erzählwerk Hermann Hesses*, Frankfurt a.M.–Bern–New York–Paris 1992, 117ff.

³⁴ ERNST BENZ, »Buddhismus in der westlichen Welt«, in: *Buddhismus in der Gegenwart*, hg. von HEINRICH DUMOULIN, Freiburg 1970, 191–204, 193.

ziert,³⁵ bildete jedoch erst den Auftakt zu weiteren Entwicklungen. Ab den 1980er Jahren ist ein ›Boom‹ des tibetischen Buddhismus, des Vajrayāna, zu registrieren. Auslöser des raschen Aufschwungs waren Besuchsreisen ranghoher tibetischer Würdenträger, die diese auf Einladung ihrer ersten westlichen Schüler ab Mitte der 1970er Jahre durch Nordamerika und Europa unternommen hatten. Tibetisch-buddhistische Zentren »schossen jetzt an vielen Stellen der westlichen Welt ... aus dem Boden«, wie der Chronist der deutsch-buddhistischen Bewegung, Hellmuth Hecker, konstatierte.³⁶

Das große Interesse an buddhistischen Inhalten und Meditationsformen schlug sich in der Gründung einer Vielzahl von Kreisen, Ortsgruppen und Zentren nieder. Für die Bundesrepublik läßt sich dieser Aufschwung quantitativ eindeutig verorten. Die Zahl verfünffachte sich innerhalb von 16 Jahren von 38 (1975) auf 201 (1991) Gruppen und Zentren. Der Befund läßt jedoch keinen direkten Rückschluß auf die absoluten Zahlen praktizierender Buddhisten zu. Dazu sind Größe und Aktivitäten der Gruppen zu unterschiedlich. Es gibt regionale Kreise von 10–15 Personen, städtische Ortsgruppen um die 50 Personen bis hin zu überregionalen Zentren und Organisationen mit mehreren hundert, in wenigen Fällen einigen tausend Mitgliedern.³⁷

Schwerpunkte buddhistischer Aktivitäten sind eindeutig in Großstädten wie München, Hamburg, Berlin sowie in Stuttgart, Frankfurt und dem Bonn-Köln-Essener Raum zu lokalisieren. München und Hamburg mit etwa 20 buddhistischen Gruppen im Jahr 1994 können als ›buddhistische Hochburgen‹ gelten. Auch in Universitätsstädten wie Freiburg, Marburg oder Münster finden sich mehrere buddhistische Gruppen. Die Regionalverteilung mit einer signifikanten Häufung in urbanen Ballungsräumen korrespondiert mit der Konzentration des produzierenden Gewerbes und des Dienstleistungssektors in diesen Regionen. Den zugehörigen Berufssparten entstammt der Großteil deutscher Buddhisten und Buddhistinnen. Die Gründung buddhistischer Gemeinschaften in Großstädten und in akademischem Umfeld kann ohnehin als typisch für die deutsch-buddhistische, womöglich generell für die europäische und amerikanische buddhistische Geschichte gelten.³⁸

Auch die prozentuale Verteilung buddhistischer Traditionen in der Bundesrepublik ist aufschlußreich: 1991 stellten tibetisch orientierte Buddhisten knapp 40 Prozent der Gesamtmenge an Zentren, gefolgt von Mahāyāna Buddhisten, meistens Zen-Praktizierende, mit knapp einem Drittel der Gesamtmenge (30,3 Prozent). Buddhistische Institutionen mit Theravāda- oder Pāli-Kanon-Orientierung fielen dagegen mit 14

³⁵ DERS., *Zenbuddhismus und Zensnobismus. Zen in westlicher Sicht*, Weilheim/Obb. 1962; HEINZ BECHERT, »Die Erneuerung des asiatischen und die Entstehung des abendländischen Buddhismus«, in: *Die Welt des Buddhismus*, hg. von HEINZ BECHERT / RICHARD GOMBRICH, München 1984, 274–286, 284.

³⁶ HELLMUTH HECKER, *Chronik des Buddhismus in Deutschland*, Plochingen ³1985, 101.

³⁷ Zur Verfünffachung der Zentrenzahl siehe MARTIN BAUMANN, *Deutsche Buddhisten*, 218–228 und 426–429; zur Einteilung buddhistischer Gemeinschaften und Organisationen anhand ihrer Größe siehe ebd., 416–418.

³⁸ Notz verweist darauf schon im Hinblick auf die frühe Rezeptionszeit in Deutschland, siehe KLAUS-JOSEF NOTZ, *Der Buddhismus in Deutschland in seinen Selbstdarstellungen*, 71. Zur gegenwärtigen Regionalverteilung siehe die kartographischen Verzeichnisse buddhistischer Gemeinschaften und Organisationen in der Bundesrepublik, Karten 1–4, in MARTIN BAUMANN, *Deutsche Buddhisten*, 426–429.

Prozent und traditionsungebundene Gruppen mit 10 Prozent vergleichsweise ab. Die asiatischen Buddhisten bildeten institutionell die kleinste Gruppe mit 6,5 Prozent.

Aktuelle Schätzungen gehen von etwa 40.000 deutschen Buddhisten aus. Hinzu kommt eine etwa doppelt bis dreifach so hohe Anzahl asiatischer Buddhisten. Mit etwa 75.000 Personen am größten ist die Gruppe buddhistischer Vietnamesen, die ab Mitte der 1970er Jahre als ›boat people‹ aus ihrem Heimatland flohen. Zudem lebten 1992 in der Bundesrepublik Flüchtlinge aus Kambodscha (1.700), Laos (2.000) und Burma, etwa 25.000 Thailänder und etwa doppelt so viele japanische und koreanische Geschäftsleute.³⁹

Die asiatischen Buddhisten sind jedoch überwiegend unter sich geblieben und haben gewissermaßen ethnisch-kulturelle Enklaven gebildet. Es bestanden und bestehen nur wenige Kontakte zu der zahlenmäßig weit kleineren Gruppe der deutschen Buddhisten. Buddhismus wird von den Immigranten und Flüchtlingen vorwiegend zur Aufrechterhaltung der kulturell-nationalen Identität gepflegt. Das gemeinsame Feiern buddhistischer Festtage und häufige Besuche im Andachtsraum oder Tempel nehmen vorwiegend die Bedeutung an, ein Stück Heimat und Vertrautheit in der Fremde wiederzugewinnen. Mit Ausnahme der Tibeter und einiger Thai haben die asiatischen Buddhisten bislang auch wenig Interesse gezeigt, ihre spezifische Buddhismusform über die Grenzen der eigenen Gemeinschaft hinaus zu verbreiten.⁴⁰

Die soziale Herkunft bundesdeutscher Buddhisten und Buddhistinnen

Ebenso wie für die frühen Phasen der Rezeptionsgeschichte sollen im folgenden die Träger und Vermittler des Buddhismus charakterisiert werden. Ein Kennzeichen der überwiegenden Anzahl heutiger Buddhisten ist ebenso wie zuvor das überdurchschnittlich hohe Bildungsniveau.⁴¹ Zumindest die Hälfte der in Führungspositionen Verantwortlichen verfügte bzw. verfügt über den Schulabschluß Abitur, ein Studium hat sich in fast allen Fällen angeschlossen.⁴²

Der hohe Bildungsgrad kommt in vielen Fällen auch in den ausgeübten Berufen zum Ausdruck. Stark vertreten sind pädagogische Berufe, vom Volksschullehrer über den Berufsschuldirektor bis zum Universitätsdozenten und Professor. Kaufmännische Berufe

³⁹ Siehe die Zahlenangaben laut: Statistisches Bundesamt Wiesbaden (Hg.), *Bevölkerung und Erwerbstätigkeit*, Mainz 1992, 20–21. Der Prozentsatz an Buddhisten bei den in der Bundesrepublik lebenden Japanern und Koreanern ist nicht bekannt.

⁴⁰ Siehe detaillierter zu den asiatischen Buddhisten und Buddhistinnen in der Bundesrepublik und zu ihren Festen in REMID (Hg.), *Religionen feiern. Feste und Feiertage religiöser Gemeinschaften in Deutschland*, Marburg 1995.

⁴¹ Als Auswertungsbasis lagen 69 Portraits aus Heckers *Lebensbilder* sowie biographische Angaben zu 13 im Sommer 1992 lebenden deutschen Buddhistinnen und Buddhisten zugrunde (Nyānaponika, Paul Debes, Max Hoppe, Max Glashoff, Helmut Klar, Winfried Kruckenberg, Hellmuth Hecker, Fritz Schäfer, Ayya Khema, Advayavajra, Ingetraut Anders, Karl Schmied, Sylvia Wetzel). Die nachfolgenden Aussagen gelten schwerpunktbezogen für die Leitungs- und Führungsriege der deutschen buddhistischen Bewegung. Ein Rückschluß auf die allgemeine Trägerschaft ist nicht ohne weiteres möglich.

⁴² Siehe dazu auch KLAUS BITTER, *Konversionen zum tibetischen Buddhismus. Eine Analyse religiöser Biographien*, Göttingen 198, 320–321.

wie der des Verlegers, Vertreters, des selbständigen Unternehmers sind ebenso häufig anzutreffen wie Angestelltenberufe (Buchhalter, Krankenschwester, Museumsmitarbeiterin, Handwerker). Vergleichsweise hoch ist auch die Anzahl praktizierender Ärzte, ebenso die Beschäftigung in künstlerischen Berufen wie Schauspieler, Ballettmeister oder Bildhauer. Weiterhin finden sich Juristen, Journalisten, Naturwissenschaftler und Beamte. Bitters Studie zu Konvertiten zum tibetischen Buddhismus ergänzt die Befunde. Er konstatierte, »daß viele der Interviewten zu einer ausgesprochenen Sub-Gesellschaft der ›Alternativen Szene‹ gehören und ihren Unterhalt in *ökonomischen* Nischen verdienen (wie z.B. als Besitzer eines Öko-Ladens, als Öko-Tischler, Heilpraktiker, homöopathische Ärztin, Mitarbeiterinnen in einem alternativen Gesundheitsladen, biologische Landwirte oder buddhistische Psychologen und Therapeuten)«. ⁴³

Viele der ausgeübten Berufe sind auf Umgang und Kommunikation mit anderen Menschen ausgerichtet. Berufen wie denen des Künstlers, Journalisten, Arztes oder Lehrers kommt dabei eine zusätzliche Multiplikatorenfunktion zu. Personen mit pädagogischen oder administrativen Berufen (Beamte, Juristen) sind vergleichsweise häufig in Führungsgremien vertreten.

Über das Alter der Hinwendung zum Buddhismus läßt sich keine einheitliche Aussage treffen. Alle Altersstufen von 17 bis 63 Jahren sind vertreten. Der zeitliche Schwerpunkt der Zuwendung zum Buddhismus ist, ebenso wie in den frühen Phasen, etwa bei Mitte zwanzig anzusetzen. ⁴⁴

Zu gleichem Anteil sind ehemalige Protestanten und Katholiken anzutreffen. Dieses gilt auch für die frühe Rezeptionszeit, in der jedoch der Anteil konvertierter Juden signifikant überproportional war. Der zuvorige konfessionelle Hintergrund bestimmte tendenziell, wenn auch nicht notwendig, die Interpretation und lebenspraktische Umsetzung der buddhistischen Lehre. Buddhisten und Buddhistinnen mit protestantischem Hintergrund zeigten und zeigen in vielen Fällen mehr Interesse am Schriftstudium und an dem, was der Buddha ›tatsächlich‹ gelehrt habe. Im Vordergrund steht das Studium von Texten; rituelle Handlungen und kultische Verehrungsformen werden als überflüssig abgelehnt. Demgegenüber heben vielerorts Buddhisten mit katholischem Hintergrund neben dem Textstudium devotionale und rituelle Aspekte der jeweiligen buddhistischen Tradition hervor, die Akzeptanz einer Amtshierarchie erfolgt weniger kritisch. Darauf aufbauend ließen sich möglicherweise die Idealtypen einer Buch-zentrierten, rationalen versus einer Erlebnis-zentrierten, charismatischen Buddhismusrezeption entwickeln. ⁴⁵

⁴³ Ebd., 321. Hervorhebung im Text.

⁴⁴ Von 45 hinreichend dokumentierten Fällen waren sechs Personen jünger als 20 Jahre, 16 Personen waren zwischen 20 und 25 Jahren. Im Alter zwischen 25 und 30 Jahren kamen sieben Personen zum Buddhismus, neun Personen im Alter zwischen 30 und 40 Jahren. Sieben Personen waren älter als 40 Jahre. Bitter gibt als Durchschnittsalter, in dem seine 28 Interviewpartner zum tibetischen Buddhismus kamen, den Zeitraum zwischen dem 24. und 29. Lebensjahr an: Ebd., 321.

⁴⁵ Ich danke H. Klar, mich in seinen Briefen vom 17.12.1994 und 10.01.1995 auf den konfessionellen Hintergrund deutscher Buddhisten aufmerksam gemacht zu haben. Notz wies zu Recht auf die unterschiedliche konfessionelle Prägung und das dadurch mitbedingte entgegengesetzte Buddhismusverständnis von Grimm und Dahlke hin: KLAUS-JOSEF NOTZ, *Der Buddhismus in Deutschland in seinen Selbstdarstellungen*, 57. Die angedeutete konfessionsbedingte Tendenz kann bislang jedoch auf zu wenig dokumentierte Fälle zurückgreifen, zumal nicht wenige Ausnahmen von der Regel bestehen. Zu der skizzierten protestantischen Färbung im deutschen Buddhismus siehe ausführlicher MARTIN

Zusammenfassend ist festzuhalten, daß heutige deutsche Buddhisten und Buddhistinnen allen Untergliederungen der Mittelschichten entstammen. Dieses läßt sich zumindest eindeutig für ihre Funktionsträger und Wortführer belegen. Sie verfügen in den meisten Fällen über eine überdurchschnittlich hohe Bildung. Die überwiegende Anzahl von ihnen ist in sozial-helfenden, pädagogischen und kaufmännischen Berufen tätig, ihre ökonomische Situation kann als gesichert und etabliert, wenn auch nicht vermögend charakterisiert werden.

Festzuhalten ist zugleich, daß eine nennenswerte Zunahme des Interesses am Buddhismus erst seit den ausgehenden 1960er Jahren erfolgte. Sicherlich trug die Tatsache, daß Gesamtdarstellungen und Lehrinhalte des Buddhismus zusehends in preiswerten Büchern verfügbar wurden, zu einer Breitenwirkung bei. Dieses ist jedoch lediglich als ein begleitender Faktor zu betrachten. Die Gründe für den Aufschwung sind sowohl in gesellschaftlichen Wandlungsprozessen als auch in spezifischen Konversionsmotiven aufzuspüren.

Gesellschaftliche Wandlungsprozesse und Motive der Konversion

In den 1960er Jahren setzte ein nachhaltiger Wertewandel in der Bundesrepublik ein. So stieg die Kurve von Kirchengaustritten von 1965–1969 steil an, die Beteiligung am Kirchgang ging auffallend zurück.⁴⁶ Der Wertewandel schlug sich gleichermaßen in einer Abnahme kirchlicher Bindung und beruflicher Arbeitsidentifikation nieder. Der Rückgang der Akzeptanz traditioneller Werte (Kirchlichkeit, Berufsethos) fiel mit einer steigenden Bewertung von Mitbestimmung und Teilhabe zusammen. Es kann von einer Verlagerung von Wertprioritäten gesprochen werden.⁴⁷

Die Zeit der ausgehenden 1960er Jahre war außer durch die alternativ-kulturellen Protestbewegungen auch durch eine Begeisterung für östliche Religionen gekennzeichnet. In den frühen 1970er Jahren bildete sich in der Bundesrepublik eine »synkretistische religiöse Subkultur«, in der die Suche nach authentischer und intensiver religiöser

BAUMANN, »Culture Contact and Valuation: Early German Buddhists and the Creation of a ›Buddhism in Protestant Shape‹«, in: *Proceedings of the Conference »Contemporary Buddhism: Text and Context«*, hg. von IAN HARRIS, Leeds (in Vorbereitung). Zur Buch-zentrierten versus Erlebnis-zentrierten Typologie siehe die Ausführungen bei MARTIN RIESEBRODT, *Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung. Amerikanische Protestanten (1910–28) und iranische Schiiten (1961–79) im Vergleich*, Tübingen 1990, 22.

⁴⁶ Zu den Kirchengaustritten siehe die Abbildung 1 in PETRA THINNES, »Sozialstatistik zum kirchlichen und religiösen Leben in der Bundesrepublik Deutschland«, in: *Gegenwartskunde*, 37 (1988) Sonderheft 5, 203–217, 212. Die Großstädte waren überdurchschnittlich hoch von den Kirchengaustritten betroffen, siehe auch RENATE KÖCHER, »Wandel des religiösen Bewußtseins in der Bundesrepublik Deutschland«, in: *Gegenwartskunde* 37 (1988) Sonderheft 5, 145–158, 145.

⁴⁷ Der Sozialwissenschaftler Meulemann bezeichnete diesen Wandlungsprozeß als »zweite Säkularisation«: HEINER MEULEMANN, »Religion und Wertewandel in empirischen Untersuchungen der Bundesrepublik Deutschland«, in: HANS MAY (Hg.), *Religion und gesellschaftlicher Wandel*, Rehbürg-Loccum ³1988, 97–113, 102f. Siehe dazu ausführlich ROLAND INGLEHART, *Kultureller Umbruch*, Frankfurt a.M.–New York 1989, 235ff, und WOLFGANG JAGODZINSKI / KAREL DOBBELAERE, »Der Wandel kirchlicher Religiosität in Westeuropa«, in: *Religion und Kultur*, hg. von JÖRG BERGMANN / ALOIS HAHN / THOMAS LUCKMANN, *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, Sonderheft 33, Opladen 1993, 68–91.

Erfahrung im Vordergrund stand.⁴⁸ Für die Buddhismus-Rezeption in der Bundesrepublik bedeutete dies, daß der Prozeß des Wertewandels in Verbindung mit einer Aufnahme weiterer buddhistischer Traditionsrichtungen zu einer Ausweitung des buddhistischen Klientels führte. Buddhismus war nun nicht mehr nur für das weltanschaulich interessierte Bildungsbürgertum eine Alternative zum Christentum. Auch »jüngere Angehörige der modernen Bildungsschichten«,⁴⁹ der Personenkreis, der überwiegend den Wertewandel trug, beteiligten sich zunehmend an buddhistischen Seminaren und Kursen. In vielen Fällen waren es an östlicher Spiritualität interessierte Angehörige der Protestbewegung und der sich bildenden Subkulturen, die den bislang eher als exklusiv wahrgenommenen Buddhismus entdeckten. Für sie war Buddhismus nicht mehr nur auf Reisen in Asien oder in Büchern, sondern neuerdings auch in Meditationsseminaren in der Bundesrepublik anzutreffen.

Die gesellschaftlichen Veränderungsprozesse bewirkten zugleich eine *Offenheit* für neue Formen von Religiosität. Christentum und kirchliche Formen von Religiosität (Kirchgang) wurden nicht mehr als einzige Möglichkeit, ein religiös ausgerichtetes Leben zu führen, verstanden. Insbesondere in der Nachkriegsgeneration wurde ein »Traditionsabbruch« im Hinblick auf kirchliche Bindungen konstatiert.⁵⁰ Den gesteigerten Wert von Autonomie, Teilhabe und Selbstverantwortung verwirklichten manche an östlicher Spiritualität Interessierte in den sich bildenden buddhistischen Gruppen, andere in neuen Religionen wie der Hare Krishna Bewegung, Divine Light Mission, Ananda Marga oder der Neo-Sannyas-Bewegung um Bhagwan Shree Rajneesh.

Während dieser einschneidenden Krise christlich-kirchlicher Institutionen ist zu beobachten, daß in zunehmendem Maße japanische *Rōshis* (Zen-Meister), südasiatische *Bhikkhus* und tibetische *Lamas* in den Westen reisten. Zugleich brachen junge Europäer und Amerikaner auf, um bei Lehrern in Asien buddhistische Unterweisungen zu erhalten. Insbesondere scheinen die asiatischen Lehrer bei den westlichen Rezipienten als vertrauenswürdige und authentische religiöse Autoritäten angesehen zu sein. Im Gegensatz zu christlichen Priestern, Pastoren und Kirchenoberen verkörperten diese Lehrer eine reine, ursprüngliche Spiritualität und boten »überzeugende Beweise persönlicher Integrität und spiritueller Verwirklichung«. ⁵¹ Auf der Suche nach religiösen Alternativen zum Christentum, daß als spirituell verarmt und bürokratisch verkrustet abgelehnt wurde, begab man sich auf die literarische oder praktische Reise in den Osten. Wie die Romantiker des 19. Jahrhunderts wurde man auch dieses Mal in dem Verlangen nach Spiritualität, Ursprünglichkeit und Einheit im Morgenland fündig.

⁴⁸ MICHAEL SCHIBILSKY, »Kirchliche Outsider – religiöse Insider«, in: FERDINAND W. MENNE (Hg.), *Religiöse Gruppen: Alternativen in Großkirchen und Gesellschaft*, Düsseldorf 1976, 149–168, 149.

⁴⁹ CONSTANS SEYFARTH, »Religionssoziologische Aspekte der Wertwandelsproblematik«, in: HANS MAY (Hg.), *Religion und gesellschaftlicher Wandel*, Rehburg-Loccum 1988, 11–38, 13.

⁵⁰ FRANZ-XAVER KAUFMANN, »Das Verhältnis von Glaube, Kirche und Gesellschaft aus soziologischer Sicht«, in: WILFRIED HÄRLE (Hg.), *Kirche und Gesellschaft*, Stuttgart 1989, 41–58, 49; siehe ebenso ANDREAS FEIGE, »Autonomie, Engagement, Distanz. Problemdimensionen im Verhältnis der Jugend zur Kirche«, in: *Gegenwartskunde* 37 (1988) Sonderheft 5, 161–181, 162.

⁵¹ REGINE LEISNER, »Die Integration des Buddhismus in die europäische Kultur – Chancen und Gefahren«, in: *Dialog der Religionen* 3 (1994) 2, 175–192, 186.

Insbesondere die tibetischen Lamas, die in den 1960er Jahren zusammen mit 100.000 Tibetern Zuflucht in Indien gefunden hatten, wurden zunehmend aufgesucht und um Belehrung gebeten. In der westlichen Vorstellungswelt bildete das Land und die Kultur Tibets seit langem den herausragenden Ort romantischer Sehnsucht und spiritueller Erneuerungshoffnungen. Die Entlegenheit Tibets, so Madame Blavatsky, Alexandra David-Néel oder Lama Govinda, habe noch die authentische und unverfälschte Religion bewahrt. Die Weite und Unberührtheit der Landschaft, die Klarheit der Luft und die Erhabenheit der Himalayagipfel wurde metaphorisch auf den Buddhismus Tibets als tiefgründig, ursprünglich und archaisch übertragen. Mit der Möglichkeit der direkten Begegnung von Lamas, Rinpoches und Tulkus meinten viele, einen Zugang zu verloren geglaubten, reinen religiös-spirituellen Formen und Lehren gefunden zu haben.⁵²

Von einem etwas distanzierten Blickpunkt aus betrachtet verwundert mitunter, warum gerade die anti-autoritären, anarchistisch und feministisch inspirierten Mitglieder der Protestbewegungen so fasziniert waren und sind von einer Religion, deren Charakteristika hierarchische Strukturierung, monastische Klosterkultur und Gehorsam dem Lehrer gegenüber sind. Anziehend sind sicherlich die exotisch-verwirrende Farbenpracht, die vielfältigen Meditationsformen und der kultische Reichtum, mit dem der tibetische Buddhismus in den Westen kam. Ein Hauptgrund für die Attraktivität und den Aufschwung in westlichen Ländern dürfte hingegen in dem ruhigen, humorvollen und bescheidenen Auftreten seiner Vertreter liegen. Befragt man westliche Vajrayāna-Buddhisten nach den Gründen ihrer Konversion, so taucht als stets wiederkehrendes Motiv die direkte Begegnung mit dem Lama auf. Die Lamas werden als inspirierend, einfühlsam und von hoher »Ausstrahlung« beschrieben. Der 14. Dalai Lama dürfte hier als herausragender Sympathieträger den Nimbus noch nachhaltig verstärken.⁵³

Als weitere Gründe für die Attraktivität des Buddhismus werden die hohe Plausibilität der buddhistischen Lehre, die Überprüfbarkeit seiner Aussagen und die Übereinstimmung mit den neuesten Erkenntnissen etwa der Quantenphysik genannt. Westliche Buddhisten heben die »Dogmenlosigkeit« und radikale Selbstverantwortung ebenso wie die »buddhistische Friedfertigkeit« und Toleranz hervor. Anders als Christentum oder Islam missionierte der Buddhismus nicht, seine Ethik gründe auf Freiheit und Eigenbestimmung. Ähnlich wie in den frühen Rezeptionsphasen, wenn auch nicht mehr ganz so kraß und aggressiv, bildet das Christentum in vielen Fällen die Folie und den Hintergrund, den Buddhismus ganz spezifisch zu interpretieren und darzustellen.⁵⁴ Das

⁵² Siehe die Interviews in KLAUS BITTER, *Konversionen zum tibetischen Buddhismus*, 125–316, und EVA SAALFRANK, *Buddhismus aus Tibet in Deutschland? Eine empirische Studie am Beispiel der Kagyü-Schule*, Ulm 1994, unveröffentlichte Dissertation, 241–319, sowie die Selbstbeschreibung in REGINE LEISNER, *Die Integration des Buddhismus in die europäische Kultur*, 188; zur Tibet-Rezeption siehe sehr instruktiv PETER BISHOP, *Dreams of Power. Tibetan Buddhism and the Western Imagination*, London 1993, 22–41 und 97–100.

⁵³ Siehe KLAUS BITTER, *Konversionen zum tibetischen Buddhismus*, 329; den Befund bestätigt auch MASSIMILIANO A. POLICETTI, »The Spread of Tibetan Buddhism in the West«, in: *The Tibet Journal* 18 (1993) 3, 65–67.

⁵⁴ Siehe zu diesen Konversionsmotiven auch die 13 von Lama Govinda aufgeführten Gründe in LAMA ANAGĀRIKA GOVINDA, *Warum ich Buddhist bin ...*, Stuttgart 1987, 6–9; siehe zudem die Gespräche über buddhistische Praxis mit elf Buddhisten in DETLEF KANTOWSKY (Hg.), *Wegzeichen. Gespräche über buddhistische Praxis*, Ulm 1994. Zu einem solchen oft verzerrenden Buddhismus- wie Christentumsverständnis siehe kritisch PERRY SCHMIDT-LEUKEL, »Den

Kapitel zum Thema »Buddhismus« im Buch von Papst Johannes Paul II. und nachfolgende Reaktionen von buddhistischer Seite können jedoch gewissermaßen als ein Rückfall in die beiderseitige Polemik um 1900 angesehen werden.⁵⁵

Mitglieder tibetisch-buddhistischer Gruppen, und hier insbesondere Mitglieder der Kagyü-Tradition, betonen, daß sie teilhaben können an der spirituellen Kraft einer ›jahrtausendalten, ununterbrochenen religiösen Überlieferungstradition‹. Für sie erscheint es nicht abwegig oder exotisch, die schwierige tibetische Sprache zu erlernen und Gebete und Zeremonien in Tibetisch durchzuführen. Vielmehr wird Tibetisch als eine ursprüngliche und kraftgeladene Sprache betrachtet. Eine Sprache, die durch Übersetzung viel von ihrer ›Authentizität‹, von ihrer Kraft ›positiver Schwingungen‹ verlieren würde.⁵⁶

Die Verehrung, mitunter Verherrlichung der Lamas und alles Tibetischen gründet sich in vielen Fällen auf dem Anspruch und Ziel, die als spirituell verarmt wahrgenommene Gesellschaft religiös wieder zum Leben zu erwecken. Die kalte, rationale, im wahrsten Sinne »entzauberte« Welt⁵⁷ solle durch eine *Wiederverzauberung* verbessert, wenn nicht gar gerettet werden.

Buddhismus im Westen vermag es, sowohl den romantischen Suchern als auch den analytischen Rationalisten eine religiöse Heimat zu bieten. Rationalisten betonen kognitive und wissenschaftliche Aspekte der Lehre. Romantiker heben die devotionale, spirituelle und mystische Seite des Buddhismus hervor.

Schluß

Buddhismus in Deutschland, ebenso wie in vielen Ländern der westlichen Welt, ist äußerst plural und heterogen gestaltet. Ebenso vielgestaltig wie buddhistische Traditionen und Gemeinschaften sind die Motive, das buddhistische Menschen- und Weltbild als verbindliche Orientierung anzunehmen. Dabei ist zu beachten, daß bei den meisten Konversionen ein allmähliches Hineinwachsen in die Lehrinhalte des Buddhismus charakteristisch war und ist. Ein ›Damaskus-Erlebnis‹, also eine plötzliche Be- und Umkehrung, findet sich zwar mitunter auch, aber weit weniger häufig. Oft war und ist auch nicht eine persönliche Krise ausschlaggebend, sondern die Suche nach neuen, religiösen Orientierungen. Die Literatur zur Konversionsthematik hebt hier zu sehr den Moment der Krise, der Plötzlichkeit und der von außen wirkenden Kraft oder Macht (Transzendenz) als konstitutiv für ein Konversionserlebnis hervor. Diese Interpretation, der als Modell der Wandel des Saulus zum Paulus vor Damaskus zugrundeliegt (Apo-

Löwen brüllen hören«. Zur Hermeneutik eines christlichen Verständnisses der buddhistischen Heilsbotschaft, Paderborn 1992.

⁵⁵ Siehe JOHANNES PAUL II., *Die Schwelle der Hoffnung überschreiten*, Hamburg 1994, 112–118; von buddhistischer Seite siehe etwa VISHVAPANA, »Crossing the Threshold of Falsehood«, in: *Golden Drum* 36 (1995) 23.

⁵⁶ Siehe dazu neben KLAUS BITTER, *Konversionen zum tibetischen Buddhismus*, insbesondere EVA SAALFRANK, *Buddhismus aus Tibet in Deutschland?*, 70 und 161–169.

⁵⁷ MAX WEBER, *Die protestantische Ethik I. Eine Aufsatzsammlung*, Tübingen (1920), Gütersloh 1984, 123 und 367.

stelgeschichte 9), wird einer Großzahl der Konversionen zum Buddhismus jedoch nicht gerecht. Hier ist eher das Transformations-Modell, nämlich ein allmähliches Hineinwachsen über die Konversionsstufen von Suche, Begegnung, Beteiligung, Vertiefung und Umsetzung angemessen; die Rolle des aktiven Suchers, nicht des krisengepeinigten, passiven Konvertiten ist zu betonen.⁵⁸

Studien, die Gründe und Motive untersuchen, warum Personen buddhistische Gruppen *verließen*, liegen bislang nicht vor. Fluktuationsraten können von Leitern buddhistischer Gruppen nicht genannt werden, lediglich ungefähre Eindrücke und Einzelbeispiele.⁵⁹ Untersuchungen zu Konversion und Mitgliedschaft sollten ergänzt werden durch Studien zur »De-Konversion«,⁶⁰ da sie sowohl ergänzende Erkenntnisse über den Konversionsprozeß als auch über möglicherweise unerfüllbare Erwartungen, Vorstellungen und Projektionen zutage fördern würden.

Für nicht wenige ist der Buddhismus mittlerweile eine gangbare Alternative zum Christentum geworden. Die gesellschaftlichen Änderungsprozesse der ausgehenden 1960er Jahre brachten eine Offenheit und damit auch in gewissem Maße eine Akzeptanz hervor, andere, nicht-christliche Formen von Religiosität zu praktizieren. Es ist in den 1990er Jahren bei weitem nicht mehr so befremdend und exotisch, Nicht-Christ und etwa Buddhist zu sein, als es dieses noch in der 1950er Jahren war. Das Bedürfnis nach religiöser Orientierungsfindung kann zusehends von jedem und jeder einzelnen ohne große Rücksichtnahme auf gesellschaftliche Konventionen individuell entschieden werden. Der oder die einzelne übernimmt die Verantwortung für die praktizierte Religionsform.⁶¹

Ein auffallendes Interesse an nicht-christlichen Religionen, hier an buddhistischen Inhalten und Formen, war jeweils in Zeiten sozial-kultureller Unsicherheit und gesellschaftlicher Neuorientierung festzuhalten. Dieses gilt für die zwei Nachkriegszeiten als auch für die Jahre nach 1968.⁶² Angesichts der zunehmenden Fragwürdigkeit vorgegebener Ideale der westlichen Konsumgesellschaft suchen einige ihrer Mitglieder, wenn auch (noch) in vergleichsweise kleiner Zahl, nach bleibendem Sinn und Halt außerhalb des herkömmlichen Rahmens. Die Suche nach festen und zeitlosen Werten, nach einem »haven of certainty within the shifting sands of modern pluralism«,⁶³ kann als ein

⁵⁸ Siehe u. a. FRANZ WIESBERGER, *Bausteine zu einer soziologischen Theorie der Konversion*, Berlin 1990, 9ff; LEWIS R. RAMBO, *Understanding Religious Conversion*, New Haven 1993, und VOLKHARD KRECH, »Religiöse Bekehrung in soziologischer Perspektive. Zur gegenwärtigen Lage der Konversionsforschung«, in: *Spirita. Zeitschrift für Religionswissenschaft* 1 (1994) 24–41.

⁵⁹ Siehe in Heckers *Lebensbilder* die Kurzbiographien zu Bohn und Strünckmann.

⁶⁰ Siehe FRANZ WIESBERGER, *Bausteine zu einer soziologischen Theorie der Konversion*, 312–328.

⁶¹ Siehe dazu neben PETER L. BERGER, *Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft*, Freiburg 1992, etwa EDMUND WEBER, »Defizite der Kirche und Erfolge der neuen religiösen Bewegungen«, in: *Im Licht der Reformation. Christ und Kultur*, Jahrbuch des Evangelischen Bundes 32, Göttingen 1989, 192–205, 197.

⁶² Mildenerger spricht von »Schüben« buddhistischen Einflusses, siehe MICHAEL MILDENERGER, *Religiöser Humanismus*, 55. Eine genauere, phasenspezifische Einteilung anhand eines Rezeptionsschemas erfolgt bei FRANK USARSKI, »Zur Verbreitung östlich-religiöser Daseinsinterpretationen in der Bundesrepublik Deutschland«, in: *VHS-Texte und Beiträge*, Hannover 1989, 23–35, 29, und MARTIN BAUMANN, *Deutsche Buddhisten*, 408–409.

⁶³ EILEEN BARKER, »New Lines in the Supra-Market. How much can we buy?«, in: IAN HAMNETT (ed.), *Religious Pluralism and Unbelief. Studies Critical and Comparative*, London–New York 1990, 31–42, 36.

Spiegelbild der Orientierungsnot bzw. -krise interpretiert werden. Der überall anzutreffenden Beliebigkeit und kommunikativen Oberflächlichkeit werden Intensität und Gemeinschaftserlebnis entgegengesetzt. Dieses gilt sowohl für die frühe als auch für die heutige Rezeption. Das Anliegen des romantischen Suchers nach der ›Wiederverzauberung der Welt‹ bildet dabei eine Facette, einen Ausweg aus der krisenhaft interpretierten Zeit aufzuzeigen. Manch analytischer Rationalist andererseits ist bemüht, naturwissenschaftliche und buddhistische Erkenntnisse zu einer »widerspruchsfreien Synthese« zusammenzuführen, um so »zur Lösung der menschlichen Probleme in der Industriegesellschaft beizutragen«. ⁶⁴ Buddhismus gewissermaßen als eine Möglichkeit, wie durch ein Fenster in der Ferne Auswege aus der ökologischen, sozialen und religiösen Krise zu erblicken, kommt in vielen Fällen einem reflektierenden Spiegel gleich, in dem die Rezipienten sich lediglich selbst erblicken.

In der westlichen Rezeption des Buddhismus fällt auf, daß der buddhistischen Lehre besonders die Aspekte der Selbstverantwortung, Wissenschaftlichkeit und Plausibilität zugeschrieben werden. ⁶⁵ Westliche Buddhisten betonen mit Vorliebe die Autonomie des Individuums und den Erfahrungsbezug. Mancherorts ist ein Individualisierungstrend erkennbar, der mehr über die Interpreten und ihre Gesellschaft aussagt als über den Buddhismus selbst.

Summary

During the 1990's Buddhism has attracted a widespread interest in the Western world. Although present in Germany for more than a century, a considerable growth of the numbers of groups, centres and members has occurred in particular since the mid 1970's. The article examines and systematizes in a comparative perspective, why people from the German middle classes turned to Buddhism around the turn of the century and in recent decades. First generation German Buddhists especially praised Buddhism as the ›religion of reason‹ and science, superseding Christianity. On the other hand, some Buddhists valued Buddhism as the oldest and wisest religion of mankind, able to rescue the degenerated culture of Europe. During the 1980's and 1990's such ›romantic searchers‹ have gained predominance over the Buddhist ›analytical rationalists‹. Tibetan Buddhism especially was able to attract a considerable following. One reason for this, among others, can be traced to the Western myth of Tibet as the pre-eminent place of romantic yearning and hope for spiritual regeneration. As in the late 19th century, followers aim for a re-enchantment of the world to overcome the

⁶⁴ WINFRIED KRUCKENBERG, *Die Naturwissenschaften und die Lehre des Buddha. Grundlagen einer neuen Lebensorientierung im industriellen Zeitalter*, Leverkusen 1990, 106, und WINFRIED KRUCKENBERG, »Praktischer Buddhismus im industriellen Zeitalter«, in: *Bodhi Baum* 12 (1987) 4/5, 40–44, 41. Für die gleiche Position zur Zeit der Jahrhundertwende siehe u. a. KARL SEIDENSTÜCKER, *Die Weltmission des Buddhismus und das Abendland*, 32.

⁶⁵ Siehe zuletzt ganz ausführlich FRITZ SCHÄFER, *Der Buddha sprach nicht nur für Mönche und Nonnen. Die ganze Lehre erstmals nur nach seinen Reden für Nichtasketen*, Heidelberg 1995.

rationalist coldness of modernity. Whereas Buddhist rationalists emphasize cognitive and scientific aspects of the teaching, romantics give priority to devotional and mystical elements of Buddhism. As such, Buddhism is able to attract a wide spectrum of people and meet their religious demands.