

GESCHICHTE UND GEGENWART DES BUDDHISMUS IN DER SCHWEIZ

von Martin Baumann

In der Schweiz bestehen etwa einhundert buddhistische Gruppen, Zentren und Klöster, die Zahl in der Schweiz lebender Buddhisten weiß jedoch niemand so recht zu geben. Erste buddhistische Aktivitäten lassen sich bis 1910, wenn nicht gar bis in die 1850er Jahre, zurückverfolgen. Eine Geschichte des Buddhismus in der Schweiz sowie eine Bestandsaufnahme der gegenwärtigen Lage liegt bislang jedoch nicht vor.

Der vorliegende Beitrag will diese religionshistorische Lücke schließen und Ansätze zu einer religionswissenschaftlichen Analyse der eidgenössischen Geschichte und Gegenwart des Buddhismus aufzeigen. Buddhistischen Traditionen und Aktivitäten in der Schweiz wurde bislang sowohl von der Forschung als auch von den Medien kaum bis keine Beachtung geschenkt. Angesichts großer buddhistischer Klöster mit europaweiter Ausstrahlung und, gemessen an der prozentualen Relation von Buddhisten zur nationalen Gesamtbevölkerung, einer der stärksten Präsenzen in Europa, erscheint eine Bestandsaufnahme umso dringender und lohnender.

Die Frühphase

Wenn man guten Willens ist und den Interpretationsbogen sehr weit spannt, beginnt die Rezeptionsgeschichte des Buddhismus in der Schweiz in den 1850er Jahren. Dem Kapellmeister Richard Wagner (1813–83) war 1849 als steckbrieflich gesuchter Revolutionär die Flucht von Dresden in die Schweiz gelungen. Und ebenso wie der einstige Dresdener Stararchitekt, nach 1848/49 jedoch republikanische Flüchtling, Gottfried Semper (1803–79), ließ Wagner sich in Zürich nieder. 1854 kam Wagner über Arthur Schopenhauers Werk *Die Welt als Wille und Vorstellung* (Dresden 1819) mit buddhistischen Gedanken in Kontakt. Dieser ›Buddhismus‹, so Schopenhauer, fand in den nachfolgenden Opern *Tristan und Isolde* und *Parsifal* seinen Niederschlag in bestimmten Motiven (Seelenwanderung, Entsagung u. a.). Wagner hatte überdies seit 1855 das buddhistische Opernprojekt *Die Sieger* vor Augen. Zugrunde gelegt war eine buddhistische Legende, die der Komponist Eugène Burnoufs epochalem Werk *Introduction à l'histoire du Bouddhisme Indien* (Paris 1844) entnommen hatte. Zur Vollendung der Oper kam es trotz verschiedener Revisionen nicht. Gedanken zum *Sieger* besprach Wagner im Zusammenhang der Realisierung des *Tristan* im Züricher Exil mit Freunden. Ob es gerechtfertigt erscheint, daß »der ›Emigranten-Kreis‹ um Richard Wagner in Zürich wahrscheinlich der erste Zirkel

westlicher Intellektueller überhaupt war, der sich (den Hinweisen von Schopenhauer folgend, mit dem Richard Wagner korrespondierte) in regelmäßigen Zusammenkünften mit dem ›Buddhismus‹ beschäftigte, ist jedoch stark zu bezweifeln, da es sich formal weder um ›regelmäßige Zusammenkünfte‹ handelte noch bildete der Buddhismus Anlaß und Hauptthema der informellen Treffen.¹ Wagner dürfte Burnoufs und andere Buddhismusdarstellungen der Zeit in vielem unter dem Blickpunkt musikdramatischer Inspiration und Motivsuche gelesen haben. Den Unterschied zwischen diesen schöngeistig-idealisierenden ›Buddhaisten‹ à la Schopenhauer, die für die als ›beste aller möglichen Religionen‹ gepriesenen Lehre ein weites Interesse in akademisch-künstlerischen Kreisen weckten, und der strikten Umsetzung der buddhistischen Lehre in den eigenen Lebensvollzug markierte 50 Jahre später deutlich sodann ein weiterer deutscher ›Emigrant‹, der Theravāda-Mönch Nyānatiloka.²

Nyānatiloka

Nyānatiloka, der Wiesbadener Geigenvirtuose Anton Walther Florus Gueth (1878–1957), war über die Schriften Schopenhauers und die Theosophie zum Buddhismus gekommen. 1903 reiste er nach Indien, sodann Ceylon, um dort um Aufnahme in den Mönchsorden der südlichen Buddhismustradition zu bitten. 1904 erfolgte in Burma die Ordination zum Mönch. Nyānatiloka erlernte Pāli und wurde in den folgenden Jahren zu einem bedeutenden Übersetzer und Vermittler des theravāda-buddhistischen Kanons und seiner Inhalte im deutschsprachigen Raum.³

Während des strengen Winters 1909–1910 lebte Nyānatiloka in der Südschweiz bei Lugano. Ursprünglich hatte Nyānatiloka schon im Sommer 1908, zusammen mit vier weiteren Mönchen, am Lago di Lugano eine buddhistische Einsiedelei gründen wollen, um ›den Grundstein zu legen für den Sangha [Mönchsgemeinschaft] im Abendland.‹⁴ Dazu

¹ Zitat aus DETLEF KANTOWSKY, »Ursprünge und Entwicklungen des Buddhismus im deutschsprachigen Bereich«, in: *Festschrift zum Gedenken an den 100. Geburtstag von Lama Anagarika Govinda*, hg. vom Orden Ārya Maitreya Maṇḍala, München 1998, S. 93–112, Zitat S. 95, Fn. 2. URS APP sei für die klärende Relativierung des Sachverhaltes in der e-mail-Mitteilung vom 15.5.1998 herzlich gedankt.

² S. zu Wagners Buddhismusrezeption neben CARL SUNESON, *Richard Wagner und die indische Geisteswelt*, Leiden et al. 1989, jüngst kompetent URS APP, *Richard Wagner und der Buddhismus. Liebe – Tragik*, Museum Rietberg, Zürich 1997. Zu dem unvollendeten Opernvorhaben *Die Sieger* s. WOLFGANG OSTHOFF, »Richard Wagners Buddha-Projekt ›Die Sieger‹. Seine ideellen und strukturellen Spuren im ›Ring‹ und ›Parsifal‹«, in: *Archiv für Musikwissenschaft*, 40, 3, 1983, S. 189–211 und SUNESON, *Wagner*, a.a.O., S. 69–85. Neues zu Schopenhauers Buddhismusquellen und -rezeption findet sich in URS APP, »Notes and Excerpts by Schopenhauer Related to Volumes 1–9 of the Asiatic Researches«, in: *Schopenhauer Jahrbuch*, 1988, S. 11–33 sowie APP, »Schopenhauers Begegnung mit dem Buddhismus«, in: *Schopenhauer Jahrbuch*, 1988, S. 35–57.

³ Zu Nyānatiloka s. HELLMUTH HECKER (Hg.), *Der erste deutsche Bhikkhu. Das bewegte Leben des Ehrwürdigen Nyānatiloka (1878–1957) und seine Schüler*, Konstanz 1995; HECKER, *Lebensbilder deutscher Buddhisten. Ein bibliographisches Handbuch*, Bd. 1: *Die Gründer*, 2. erw. Aufl., Konstanz 1996, S. 58–83 und MICHAEL CARRITHERS, *The Forest Monks of Sri Lanka. An Anthropological and Historical Sketch*, Delhi 1983, S. 26–45.

⁴ Brief Nyānatilokas vom 13.01.1908 an Arthur Pfungst (1864–1912), Buddhist und Vorsitzender des Monistenbundes. S. ARTHUR PFUNGST, *Gesammelte Werke*, Bd. 3 II, Frankfurt 1927, S. 318; reproduziert ebenso in HECKER (Hg.),

war es dann doch nicht gekommen. Die in Breslau ansässige »Deutsche Pāli-Gesellschaft« um Walter Markgraf (gest. 1915) und Friedrich Zimmermann (1852–1917) nahm sich unter ihrem Ehrenvorsitzenden Nyānatiloka sodann des Vorhabens an, ein »Vihāro (Einsiedelei) in Europa auf deutschem Sprachgebiet« zu errichten.⁵ Buddhistischen Mönchen sollte ein Kloster zur Verfügung gestellt werden, um dort nicht nur gemäß den buddhistischen Ordensregeln leben, sondern auch tatkräftig an der Verbreitung des Buddhismus in Europa wirken zu können. Vorangetrieben wurde das Vorhaben, neben Nyānatiloka selber, insbesondere von Markgraf. Dieser war, soviel bekannt, ein Buchhändler aus der Schweiz. Markgraf war 1907 von Nyānatiloka in Burma zum Mönchs-Novizen unter dem Namen Dhammanusāri geweiht worden und seit 1909 Vorsitzender der Pāli-Gesellschaft (1909–1913).⁶ Finanzielle Unterstützung des Unternehmens versprach man sich von Enrico Bignami, einem Freund Garibaldi's, sowie einem Spendenaufruf in der *Buddhistischen Warte* 1910. Nyānatiloka wurde geradezu begeistert von den Mitgliedern der Gesellschaft empfangen, mit seiner Ankunft »möge [...] der Sangho für lange Dauer seinen Einzug in Europa halten.«⁷

Nyānatiloka lebte in einer einsam gelegenen Sennhütte, oberhalb Luganos. Nur in der traditionellen Robe des *bhikkhu* (Mönch) und mit dürftigen Sandalen bekleidet litt er sehr unter der Kälte, wie seine autobiographischen Aufzeichnungen festhalten. Andererseits erregte sein Aufzug und Aufenthalt großes Interesse in der internationalen Presse, beides »rief gewaltiges Aufsehen hervor. Von allen möglichen Reportern für die Schweiz, Italien, Deutschland etc. wurde ich aufgesucht und photographiert usw.«⁸ Dem erwartungsfrohen Einzug Nyānatilokas folgte bald wieder der Auszug, da die Errichtung des *Vihāro* an mangelnder finanzieller Unterstützung sowie der »unsäglichen Kälte und des dadurch bedingten schwierigen Lebens« litt.⁹ Nyānatiloka entschloß sich, »zusammen mit [Ludwig] Stolz, nach dem Süden zu ziehen, eventuell gar nach Nordafrika, um dort eine Mönchs-siedlung zu errichten.«¹⁰

Der erste deutsche Bhikkhu, a.a.O., S. 291–292. Zur gültigen Ordination eines Mönches bedarf es der Anwesenheit von fünf Mönchen.

⁵ Zitat aus der Satzung der »Deutschen Pāli-Gesellschaft«, § 2, Abs. 4, abgedruckt in *Die Buddhistische Welt*, 2. Jhg., 4, 1910, S. 58.

⁶ S. HELLMUTH HECKER, *Chronik des Buddhismus in Deutschland*, 3. erw. Aufl., Plochingen 1985, S. 41–42, zu Markgraf s. HECKER, *Lebensbilder deutscher Buddhisten*, Bd. 2: *Die Nachfolger*, 2. erw. Aufl., Konstanz 1997, S. 188–191.

⁷ WOLFGANG BOHN, »Die Aufrichtung des Sangho im Abendland«, in: *Die Buddhistische Welt*, 3. Jhg., 9, 1910, S. 92. Zu Bohn und Zimmermann s. HECKER, *Lebensbilder deutscher Buddhisten*, 1997, S. 28–31 und 394–398. ZIMMERMANN war Autor des wegweisenden *Buddhistischen Katechismus*, Braunschweig 1888.

⁸ NYĀNATILOKA, »Autobiographie«, in: HECKER (Hg.), *Der erste deutsche Bhikkhu*, a.a.O., S. 3–143, Zitat S. 29.

⁹ Ebd., S. 30. Dem Spendenaufruf in der *Buddhistischen Welt*, 4. Jhg., 4, 1910, S. 65–66, folgte eine nur bescheidene Reaktion. ZIMMERMANN bezeichnete die Unterstützungsbereitschaft als »kläglich, ja, geradezu beschämend«, s. *Buddhistische Welt*, 1911, S. 167. Ohnehin war eine Klostererrichtung innerhalb der buddhistischen Bewegung im deutschsprachigen Raum nicht unumstritten, KARL SEIDENSTÜCKER (1876–1936) sprach sich deutlich dagegen aus, s. »Was bringt uns die Zukunft?«, in: *Buddhistische Warte*, 1. Jhg., 9, 1907, S. 257–269, bes. S. 258 ff.

¹⁰ NYĀNATILOKA, »Autobiographie«, a.a.O., S. 30. Ludwig Stolz (1873–1960) war 1910 Schüler von Nyānatiloka geworden, 1911 in Ceylon zum Novizen Vappo und 1913 in Burma zum Mönch geweiht worden, s. HECKER, *Lebensbilder deutscher Buddhisten*, 1997, S. 328–330.

In Tunesien wurden Nyānatiloka und Stolz jedoch von den französisch-kolonialen Behörden ausgewiesen, so daß ihr Weg sie erneut in die Schweiz führte, dieses Mal nach Lausanne. Dort hatte der vermögende R.A. Bergier das ›Caritas-Vihāro‹, eine buddhistische Einsiedelei, erbauen lassen, in dem die zwei 1910/1911 für mehrere Monate wohnten und von Bergier versorgt wurden. Nyānatiloka berichtet: »Allsonntäglich pilgern hier viele Menschen vorbei und bewundern dieses exotisch anzuschauende zweistöckige Häuschen mit flachem Dach und vergoldeten Buddhas, auf dessen Wänden sie die in Rot und Gold geschriebenen Lehren des Buddha studieren.«¹¹ Erneut wurde Nyānatiloka von vielen aufgesucht und u.a. die Rezitation des *Mettā-Sutta*, eines buddhistischen Lehrtextes, auf einer phonographischen Wachsplatte festgehalten; sie soll laut der Autobiographie im Lausanner Archiv aufbewahrt sein.

Im Oktober 1910 weihte Nyānatiloka den aus München stammenden Bartel Bauer (1887–1940) in dem ›Caritas-Vihāro‹ zum Novizen Kondañño. Die Novizenordination war damit zugleich die erste buddhistische Ordination auf europäischem Boden. Bauer war durch Nyānatilokas Büchlein *Das Wort des Buddha* (Leipzig 1906) auf den Buddhismus gestoßen und fest entschlossen, Schüler Nyānatilokas und buddhistischer Mönch zu werden. Bauer erlernte Pāli bei Nyānatiloka und fuhr im gelben Gewand des Mönchs-anwärters im Dezember 1910 nach Ceylon.¹² Im Frühjahr 1911 folgte Nyānatiloka mit drei Schülern nach. Von Genua schiffte man sich nach Colombo (Ceylon) ein, um dort noch im gleichen Jahr die später berühmte ›Island Hermitage‹ auf der Insel Polgasduwa, in der Ratgama Lagune bei Galle (Südceylon) gelegen, zu gründen. Die Insel selber hatte Bergier 1913 oder 1914 gekauft und sie durch Schenkung Nyānatiloka 1914 übereignet. In die Schweiz kam Nyānatiloka nach der Abreise 1911 nicht mehr, wohl aber seine Schüler, insbesondere sein engster Schüler, Nyānaponika.¹³

¹¹ NYĀNATILOKA, »Autobiographie«, a.a.O., S. 32. Ein Bild des wahrlich untypischen Gebäudes mit buddhistischen Insignien auf dem Dach findet sich in dem Band *Der erste deutsche Bhikkhu*, a.a.O., auf S. 328, Bild S. 329 zeigt Nyānatiloka mit Schülern im Inneren des ›Caritas-Vihāro‹, rechts wohl der Gönner Bergier.

¹² NYĀNATILOKA, »Autobiographie«, a.a.O., S. 33. Zu Bartel Bauer s. HECKER, *Lebensbilder deutscher Buddhisten*, 1997, S. 19–20. Die volle Mönchsordination erfolgte 1912 in Burma.

¹³ Zur Schenkung der Insel s. HECKER, *Lebensbilder deutscher Buddhisten*, 1996, S. 61. Zu Bergier ist bislang nichts weiter bekannt und im ›Visitors' Book‹ der Island Hermitage taucht er nicht auf. H. Hecker sei für diese und weitere Auskünfte im Brief vom 30.03.1998 herzlich gedankt. Eine Anfrage des Vf. nach R.A. Bergier bei dem Lausanner Service de l'intérieur verwies in der Antwort vom 17.3.1998 auf einen Rodolphe Bergier-Paschoud (8.8.1874–1967), einen protestantischen Pfarrer. Es kann jedoch bezweifelt werden, ob es einem Pfarrer möglich war, im Kanton Vaud um 1910 ein Haus mit buddhistischen Insignien zu versehen und über Monate buddhistische Mönche zu beherbergen und zu verpflegen.

Max Ladner und weitere

Den Bemühungen Nyānatilokas, der buddhistischen Lehre und Lebenspraxis in der Tradition der Theravādin eine Wirkungsstätte in der Schweiz und damit verkehrsgünstig im Herzen Europas zu schaffen, folgten bis in die 1940er Jahre keine weiteren Aktivitäten. Mit Oskar Schloß (1881–1945) war zwar ein in der deutsch-buddhistischen Bewegung seinerzeit aktives Mitglied 1927 in die Schweiz, ins Tessin, übersiedelt. Der einstige Mitbegründer und Geschäftsführer des ›Bund für Buddhistisches Leben‹ (1912–1928) zog sich in San Bernardo sopra Locarno jedoch weitgehend zurück. Auch seine in München-Neubiberg vorangetriebenen umfangreichen verlegerischen Aktivitäten buddhistischer Schriften setzte er nicht fort.¹⁴ Auch der Deutsch-Amerikaner Carl Theodor Strauss (1852–1937), der 1917 bis 1927 in Zürich lebte, vermochte es nicht, weitergehende buddhistische Aktivitäten zu entfalten. Dieses erstaunt, da Strauss 1893 am Rande des Chicagoer Weltparlaments der Religionen durch Aussprechen der dreifachen ›Zuflucht‹ öffentlichkeitswirksam Buddhist geworden und seit 1909 in den Leipziger Buddhisten-Kreisen aktiv war.¹⁵

1942 kam es dann zu dem vermutlich ersten organisatorischen Zusammenschluß von Buddhisten in der Schweiz. Max Ladner (1889–1963), der 1914 als Österreicher in die Schweiz gekommen war und 1917 in Baden (Kanton Aargau) eingebürgert wurde, und Raoul von Muralt (1891–1975) gründeten im Dezember 1942 die ›Buddhistische Gemeinschaft Zürich‹. Die wenigen Mitglieder trafen sich einmal monatlich, meist im Privathaus von Ladner in Zürich-Witikon. In der Regel kamen sechs bis zwölf, mitunter 15 Personen. Die Gemeinschaft orientierte sich am Pāli-Kanon und gab 1943–1947 die *Mitteilungen der Buddhistischen Gemeinschaft Zürich* und 1948–1961 im Christiani-Verlag die buddhistische Zeitschrift *Die Einsicht* heraus. Aufgabe der *Einsicht* sei es, so Ladner im Geleitwort, den »Geist der alten, echten Buddha-Lehre, wie sie im Pāli-Kanon vorliegt, zum Leser« sprechen zu lassen und die »Religion der Vernunft, [...] die Religion der Freude« »in dieser Zeit allgemeiner geistiger Verwirrung und Ziellosigkeit« zu vermitteln.¹⁶

Die Zeitschrift hatte auch in Deutschland einen weiten Abnehmer- und Interessentenkreis. Hermann Hesse schrieb in einem Brief vom 23.4.1948 anerkennend: »Das erste Heft mit den beiden Hauptstücken der Buddha-Rede von Benares und den Betrachtungen von

¹⁴ Zu Schloß s. *Oskar Schloß zum 50. Todestag*, Capelle, Niederlande 1995 und HECKER, *Lebensbilder deutscher Buddhisten*, 1997, S. 279–281. SCHLOß hatte den Verlag von Markgraf, der 1915 in Flandern im Kriege getötet wurde, übernommen. Zu den umfangreichen Publikationen des Oskar Schloß Verlages mit buddhistischer Taschen- und Volksbibliothek s. das Verzeichnis in HECKER, *Lebensbilder deutscher Buddhisten*, 1997, S. 200–205.

¹⁵ Zu Strauss s. HECKER, *Lebensbilder deutscher Buddhisten*, 1997, S. 338–339. 1934 war der Berliner Buddhist MAX BRUNO (1895–1951) nach Locarno übersiedelt, kehrte jedoch schon 1935 nach Berlin zurück, schloß sich dem von Paul Dahlke erbauten Buddhistischen Haus an und hielt dort Vorträge. Bruno veröffentlichte später Artikel in MAX LADNERS *Die Einsicht* und vertrat 1950 bei der Gründung des ›World Fellowship of Buddhists‹ in Colombo die Schweiz, s. HECKER, *Lebensbilder deutscher Buddhisten*, 1997, S. 32–34.

¹⁶ MAX LADNER, »Zum Geleit«, in: *Die Einsicht. Vierteljahreshefte für Buddhismus*, Heft 1, 1948, S. 1–3, Zitate S. 1 und 2.

Nyānaponika Thera macht auf den, der schon eine Ahnung von der Lehre Buddhas hat, einen gediegenen, sachlichen, positiven Eindruck. (...) Denen, die dafür empfänglich sind, wird der lautere Buddhismus dieser kleinen Zeitschrift bekömmlicher sein als alle die modischen Pseudo-Heilslehren und Pseudo-Yoga-Magieen.«¹⁷ Ladner, neben Nyānatiloka die wichtigste Person während der Frühphase des Buddhismus in der Schweiz, schrieb zahlreiche Artikel, Lehrreden-Kommentare und Rezensionen, publizierte Bücher und Broschüren und führte eine umfangreiche Korrespondenz mit Buddhisten in aller Welt. Die ohnehin vornehmlich von Ladner getragene Gemeinschaft endete jedoch 1961 mit der Einstellung der Herausgabe der *Einsicht*. Ladner hatte sich zusehens vom Buddhismus ab- und der Naturphilosophie Nicolai Hartmanns zugewandt, so daß der Christiani-Verlag die Zeitschrift ohne Ladner nicht fortführen konnte.¹⁸

Ladners publizistische Arbeiten wurden durch Paul Christiani (1901–1974) verlegerisch tatkräftig unterstützt. Christiani, habilitierter Ingenieur, hatte durch die Ehe mit der Schwester von Kurt Onken, Erna Christiani (geb. 1911), den Buddhismus kennengelernt. »Nach gründlicher Prüfung«, wie es im buddhistischen Sprachgebrauch heißt, machte Christiani die buddhistische Lehre in der Tradition des Theravāda zu seiner Weltanschauung. Christiani verließ Frankfurt am Main, zog nach St. Gallen und brachte in dem in Konstanz ansässigen technischen Lehrbuchverlag ab 1947 eine Vielzahl buddhistischer Bücher heraus. Auf Anregung von Nyanaponika (Siegmond Fenniger, 1901–1994) erschien im Christiani-Verlag ab 1952 die »Buddhistische Handbibliothek« mit Werken von Nyānatiloka, Kurt Schmidt, Nyānaponika und anderen (elf Bände).¹⁹

Nicht unerwähnt für die Frühzeit des Buddhismus in der Schweiz soll Peter Voltz (1910–1978) bleiben. Der aus Zürich stammende Maler war 1934 über seine Frau, die Berliner Künstlerin Tamara Thiele (1896–1985), zur buddhistischen Lehre gekommen. Aufgrund der Bekanntschaft mit Oskar Schloß zogen sie in das Tessin. Dort wohnten sie zurückgezogen in bescheidenen Verhältnissen in dem damals noch völlig unberührten Gambarogno. 1952 war für knapp zwei Monate der burmesische Mönch U Thunanda bei ihnen. Über die Bekanntschaft mit Hellmuth Hecker, der jährlich seinen Sommerurlaub bei ihnen verbrachte (1952–1963), kamen auch viele weitere Buddhisten aus dem Kreis um Paul Debes zu ihnen in die Einsamkeit des Tessin. Voltz trat vereinzelt durch Artikel in

¹⁷ *Die Einsicht*, 3, 1, Mai/Juni 1948, S. 17.

¹⁸ Zu Ladner s. HECKER, *Lebensbilder deutscher Buddhisten*, 1996, S. 116–126, ein Register der *Einsicht* erstellte KURT ONKEN, Konstanz 1977. Max Ladner (dem Sohn) sei für Auskünfte im Telefonat am 15.04.98 herzlich gedankt, ebenso Kurt Onken für zahlreiche Hinweise im Brief vom 5.5.1998. Zu von Muralt s. HECKER, *Lebensbilder deutscher Buddhisten*, 1997, S. 219–221. Von Muralt hatte sich schon 1948 von der Gemeinschaft getrennt und mehr der mahāyāna-buddhistischen Lehre und dem Orden Ārya Maitreya Maṇḍala zugewandt, s. VON MURALT (Hg.), *Meditationssutras des Mahayana-Buddhismus*, Zürich 1956.

¹⁹ Zu Christiani s. KURT ONKEN, »Paul Christiani«, in: *Buddhistische Monatsblätter*, 11, 1974, S. 157 und HECKER, *Lebensbilder deutscher Buddhisten*, 1997, S. 56. Der Brief Nyānaponikas von 1949 an Christiani, in dem der Vorschlag der Handbibliothek unterbreitet wird, ist abgedruckt in DETLEF KANTOWSKY, »nicht derselbe und nicht ein anderer«. *Beschreibungen und Gespräche, Texte, Bilder und Dokumente zum 90. Geburtstag des Ehrwürdigen Nyānaponika Mahathera*, Konstanz 1991, S. 158–161. Die Buddhistische Handbibliothek wird seit 1996 vom Verlag Beyerlein & Steinschulte (Stammach, Süddeutschland) fortgeführt.

der *Einsicht* und den *Buddhistischen Monatsblättern* (Hamburg) hervor, später zog das Ehepaar nach Locarno.²⁰

Buddhistische Aktivitäten seit den ausgehenden 1960er Jahren

Tibetische Flüchtlinge

Die bis in die 1960er Jahre vornehmlich literarischen und publizistischen Aktivitäten von seiten schweizerischer Buddhisten erlebten 1968 mit dem Bau des ›Klösterlichen Tibet-Institut Rikon‹, nahe Winterthur, völlig andere und neue Dimensionen buddhistischen Lebens. Nach der chinesischen Besetzung Tibets 1950 und der Flucht 1959 von über 100.000 Tibetern nach Indien, wurden in den frühen 1960er Jahren in Zusammenarbeit mit dem Schweizerischen Roten Kreuz etwa 1.000 Tibeter in der Schweiz aufgenommen. In den folgenden zehn Jahren kamen weitere 1.000 Tibeter. Die Flüchtlinge wurden teils in Heimstätten untergebracht, Kinder ohne Eltern in schweizer Pflegefamilien aufgenommen. Zur kulturell-religiösen Unterstützung und Betreuung der in der Schweiz lebenden Tibeter sollten Mönche in die Schweiz geholt werden, um sowohl die Integration zu erleichtern als auch die tibetische Identität zu wahren.²¹

Die Errichtung einer Klosterinstitution scheiterte jedoch zunächst an Schweizer Gesetzen, da seit 1874 ein Gründungsverbot für Klöster bestand, seinerzeit gegen den katholischen Jesuitenorden gerichtet. Wenn auch der einschränkende Art. 52 der Schweizer Bundesverfassung 1972 aufgehoben wurde, so drückte die rechtlich bedingte Bezeichnung ›Klösterliches Tibet-Institut‹ zugleich die zwei Hauptaufgaben der neuen Institution aus: Zum einen tibetisch-kulturelles Kloster und zum anderen ein akademisch-wissenschaftliches Institut zu sein. Im Sommer 1967 wurde nach den Weihezeremonien mit dem Bau des Instituts begonnen, 14 Monate später konnte er vollendet werden. Zur feierlichen Einweihung im September 1968 waren eigens die beiden Hauptlehrer des 14. Dalai Lama,

²⁰ Zu Voltz s. HECKER, *Lebensbilder deutscher Buddhisten*, 1997, S. 368–369. Zu Tamara Voltz s. ALFRED A. HÄSLER, »Tamaras heile Welt«, in: *Weltwoche* (Zürich), 52, 27.12.1979, S. 6–11. H. Hecker sei für den Hinweis und die Zusendung des interessanten Beitrages im Brief vom 11.4.1998 herzlich gedankt. Im Brief vom 30.03.98 wies Hecker noch auf Aja Iskander Schmidlin (geb. 1932 in Basel) hin, der 1970 als Maler nach Sri Lanka ging, dort 1981 Mönch unter dem Namen Sumedho wurde und 1986 in Kandy sowie 1995 in Colombo seine Bilder, die in abstrakter Weise buddhistische Themen behandeln, ausstellte. Zudem waren noch vier weitere Schweizer Ende der 1980er bzw. zu Beginn der 1990er Jahre Mönch auf Sri Lanka geworden, meist nur für wenige Jahre; laut brieflicher Mitteilung von Hecker vom 22.4.98.

²¹ S. u.a. C. AESCHIMANN, *Aufnahme von Tibeter Kindern durch Schweizer Familien – Bericht vom Ende*, Montreux 1978; ANNA-ELISABETH OTT-MARTI, *Probleme der Integration von Tibetern in der Schweiz*, Zuerich-Rikon 1980; K.P. CHOKTENG / GYALTAG GYALTAG, *20 Jahre Tibeter im Pestalozzidorf Trogen*, Trogen 1981; MARTIN BRAUEN / DETLEF KANTOWSKY (Hg.), *Junge Tibeter in der Schweiz. Studien zum Prozess kultureller Identifikation*, Diessenhofen 1982; weitere Hinweise in PETER LINDEGGER, *20 Jahre Klösterliches Tibet-Institut Rikon/Zürich. Eine Bestandsaufnahme*, Rikon 1988, S. 10–13.

Yongdzin Ling Rinpoche und Yongdzin Trijang Rinpoche, angereist und führten die mehr als einmonatigen Zeremonien durch.²²

Im Kloster lebt seitdem eine monastische Gemeinschaft von Mönchen (März 1998: sieben), die sich um die religiös-spirituellen Bedürfnisse der 1998 etwa 2.400 in der Schweiz lebenden Tibeter kümmert. Das Kloster ist zugleich eine Ausbildungsstätte für Mönche und unterrichtet die nachwachsende Generation in Schrift, Kultur und Buddhismus. Neben Gelugpa-Lamas, die die Gründer der Institution waren, kommen jedoch auch Lehrer und Würdenträger etwa aus der Sakya- oder der Kagyü-Tradition. Darüber hinaus nimmt das Institut allgemeine Informationsarbeiten sowie akademisch-wissenschaftliche Aufgaben wahr, so erstellt es u.a. die Reihe *Opuscula Tibetana*. Herausragender Höhepunkt war die Kālacakra-Initiation 1985, die von dem 14. Dalai Lama selber vorgenommen wurde und an der ca. 2.000 tibetische und etwa 4.000 westliche Buddhisten teilnahmen.²³

Zen- und tibetisch-buddhistische Gruppen und Zentren

Das Ereignis der Kālacakra-Initiation, die erstmals in Europa, zumal in solch großem Rahmen, durchgeführt wurde und zugleich öffentlichkeitswirksam auf eine buddhistische Präsenz in der Schweiz verwies, greift jedoch dem Verlauf der chronologischen Entwicklung voraus. Schon 1952 vertrat Capt. H.N.M. Hardy (1884–1968, Lausanne) unter dem Ordensnamen Padmavajra den tibetisch-buddhistischen Orden Ārya Maitreya Maṇḍala in der französischsprachigen Schweiz. Der AMM geht auf den deutsch-gebürtigen Lama Govinda (Ernst Lothar Hoffmann, 1898–1985) zurück und hatte, nach seiner Gründung 1933 in Nordindien, in Berlin 1952 einen westlichen Zweig ins Leben gerufen. Auch von Muralt und Fred Gadiant (geb. 1945, Zürich), der 1967–1973 das monatliche *Buddhistische Informationsblatt der Schweiz* herausgab, waren im AMM aktiv. Näheres zur Größe der Gruppe und ihren Aktivitäten ist nicht bekannt.²⁴

Ab den ausgehenden 1960er Jahren änderte sich die bis dahin betuliche und vornehmlich von Einzelpersonen getragene buddhistische Präsenz in der Schweiz. Ähnlich wie in

²² S. LINDEGGER, *20 Jahre*, a.a.O., S. 13–18 sowie die Bilder 5–13 auf S. 52–60. Zu den umfangreichen Weiheritualen zur Gründung des Klosters s. MARY VAN DYKE, »Grids and Serpents: A Tibetan Foundation Ritual in Switzerland«, in: FRANK J. KOROM (ed.), *Constructing Tibetan Culture: Contemporary Perspectives*, Montreal 1997, S. 178–227.

²³ S. neben LINDEGGER, *20 Jahre*, a.a.O. und dortigen Literaturhinweisen und Bildern auch zur Kālacakra-Initiation MICHAEL VON BRÜCK, »Jüngste Entwicklungen des Buddhismus in Europa«, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft*, 70, 1, 1986, S. 71–73. Die Zahlenangaben zu den Mönchen und schweizer Tibetern laut brieflicher Mitteilung des Instituts vom März 1998 an Vf.

²⁴ Hecker im Brief vom 8.3.98 und vom 30.3.98 an Vf. Von Muralt ist erwähnt in ADVAYAVAJRA, »Zum 60-jährigen Bestehen des Ordens Ārya Maitreya Maṇḍala. Ein Rückblick«, in: *Der Kreis*, 208, 1993, S. 3–44, s. S. 26. Zum AMM s. u.a. *Lama Anagarika Govinda und sein Orden Arya Maitreya Mandala*, hg. vom AMM, Stuttgart 1987 und MARTIN BAUMANN, *Der buddhistische Orden Ārya Maitreya Maṇḍala. Religionswissenschaftliche Darstellung einer westlich-buddhistischen Gemeinschaft* (Remid-Schriftreihe »Religionen vor Ort«) Marburg 1994.

anderen Ländern Europas wurde den Meditationsformen des Zen-Buddhismus ein großes Interesse entgegengebracht. Besuchsreisen von japanischen Zen-Meistern und *Rōshis* (Lehrern) ließen ab den frühen 1970er Jahren zahlreiche Meditationsgruppen und *Dōjōs* (Zen-Übungshallen) entstehen. Die wohl ersten *Sesshins* (Zen-Übungswochen) in der Schweiz hielt der bedeutende Rinzai-Meister Tetsuo Nagaya Kiichi Rōshi (1895–1993) 1970 in Brissago und 1971 in Caviano im Tessin ab.²⁵ 1972 öffnete in Genf der erste schweizerische *Dōjō* in der Übungstradition des japanischen Sōtō-Zen-Meisters Deshimaru Rōshi (1914–1982), 1975 kam in Zürich der ›Shōgen Dōjō‹ der ›Rinzai Zen Gesellschaft in der Schweiz‹, die der Sasaki Rōshi Schüler Heinrich B. Platov (1904–1990) gründete, hinzu. In den folgenden 25 Jahren entstanden zahlreiche Meditationstreffs, Zen-Gruppen und *Dōjōs* in beinahe allen größeren Städten. Die gruppen- und zentrenbezogen größte Gruppierung dürfte die ›Zen-Vereinigung Schweiz‹, ein regionaler Zweig der französischen ›Association Zen Internationale‹ (AZI), sein, die in der Sōtō-Tradition nach Deshimaru Rōshi lehrt. Leiter des 1975 gegründeten Zen-*Dōjō* Zürich ist Deshimaru Rōshis langjähriger Sekretär und einer seiner Hauptschüler, Meiho Michel Bovay, der 1985 nach Zürich zog. Der Organisation gehörten in der Schweiz 1998 *Dōjōs* in Lausanne, St. Gallen, La Chaux de Fonds und Zürich sowie sechs Zazen-Gruppen mit geschätzten 500 Zen-Praktizierenden an.²⁶

Zu diesen für schweizerische Interessierte gewissermaßen neuen, d.h. nicht am südasiatischen Theravāda-Buddhismus, sondern am japanischen Zen orientierten Lehr- und Übungstraditionen kamen ab Mitte der 1970er Jahre die verschiedenen Traditionen des tibetischen Buddhismus hinzu. Westliche Schüler hatten die tibetischen Lamas, denen sie auf ihren Reisen in Bhutan, Sikkim oder Nordindien begegnet waren, nach Europa eingeladen, um in Skandinavien, Deutschland, Österreich oder auch in der Schweiz Einweihungen zu geben und buddhistische Lehrinhalte und Ritualformen darzulegen.

Der dynamische, wenn auch nicht unumstrittene Däne Ole Nydahl rief seit den frühen 1970er Jahren zahlreiche Karma-Kagyü-Gruppen und Zentren ins Leben. Nydahl war 1969 zusammen mit seiner Frau Hannah einer der ersten westlichen Schüler des 16. Gyalwa Karmapa (1923–1981), Oberhaupt der Kagyüpa, geworden und betrachtet es seitdem als seine Mission, die Lehr- und Übungsformen der Karma-Kagyü-Linie weltweit zu

²⁵ Angaben laut brieflicher Mitteilung von H. Hecker vom 12.7.1998.

²⁶ Angaben laut brieflicher Mitteilung von A. Löffel (Zen-*Dōjō* Zürich) vom 3.4.98 und 27.3.98, für die herzlich gedankt sei. Zur Zen-Lehre und -Praxis in der Tradition nach Deshimaru Rōshi s. MICHEL BOVAY et al., *Zen. Praxis und Lehre. Geschichte und Perspektiven*, München 1996. Zu Heinrich Platov s. *Der Eremit und andere Zen-Erzählungen, kommentiert von Henry B. Platov*, Zürich 1989; *A True Man with no Rank. Der Zen Meister Henry B. Platov*, hg. von der Rinzai Zen Gesellschaft der Schweiz, Zürich 1996 und HECKER, *Lebensbilder deutscher Buddhisten*, 1997, S. 266–268. Zu den weiteren schweizer Zen-Gruppen und Zentren s. *Répertoire des centres Bouddhiques en Suisse/ Verzeichnis der buddhistischen Zentren der Schweiz 1997–1999*, 2. Aufl., Lausanne 1997 sowie ÉRIC ROMMELUÈRE, *Guide du Zen*, Paris 1997, S. 149–154. Zur allgemeinen Rezeptionsgeschichte des Buddhismus in Europa s. MARTIN BAUMANN, »Der Buddhismus im Abendland. Historische Entwicklung und gegenwärtige Präsenz«, in: *Religio. Revue pro Religionistku* (Tschechische Republik), 3, 1, 1995, S. 17–42 sowie MARTIN BAUMANN, »Creating a European Path to Nirvāna. Historical and Contemporary Developments of Buddhism in Europe«, in: *Journal of Contemporary Religion*, 10, 1, 1995, S. 55–70.

verbreiten. Nach den öffentlichkeitswirksamen Besuchsreisen des Karmapa durch Europa und Nordamerika, 1974/75 und 1977, »schossen jetzt an vielen Stätten der westlichen Welt Karmapa-Zentren aus dem Boden«, wie Hellmuth Hecker nicht nur mit Blick auf die Bundesrepublik Deutschland konstatierte.²⁷ 1998 gehörten der Gruppierung Zentren in Zürich, Basel, Bern, Liebfeld und Luzern sowie eine Gruppe in Randegg/Gottmadingen an.²⁸

Die Gelugpa, durch das Tibet-Institut Rikon schon in der Schweiz vertreten, gründete 1977 am Rande von Mont Pèlerin in der Nähe von Lausanne das Tharpa Choeling Zentrum für Höhere Tibetische Studien. Sein Leiter, Geshe Rabten (1920–1986), persönlicher Berater des 14. Dalai Lama, hatte schon seit den frühen 1970er Jahren westliche Schüler in Dharamsala (Nordindien) unterrichtet, lehrte 1974 in der Schweiz und kam 1975 auf Dauer, um als Abt des monastischen Instituts Rikon zu fungieren. Tharpa Choeling war als Studienzentrum speziell zur Unterweisung westlicher Schüler konzipiert, um westlich-tibetische Mönche und Nonnen zum *Geshe* (hoher Titel in der Gelug-Tradition zum Ausweis doktrinärer Kenntnisse) auszubilden.

Der von Geshe Rabten konzipierte Ansatz scheiterte jedoch, die Gemeinschaft löste sich nach und nach auf. Stephen Batchelor, buddhistischer Schriftsteller und selbst einst Gelug-Mönch in Tharpa Choeling, rekapituliert die wichtigsten Gründe: »What went wrong? The psychological demands of transplanting what was effectively a branch of Sera Monastery to modern Switzerland proved unbearable. Geshé Rabten insisted on following a virtually unmodified programme of studies, pursued in an alien language. In addition to the linguistic burdens, the content of much of what was taught seemed irrelevant. For in spite of the emphasis on analysis and debate, which attracted many students, certain key doctrines were treated as indisputable dogma. Moreover, relatively little time and emphasis was given to meditation. The blend was wrong.«²⁹

Tharpa Choeling wurde nach dem Tod von Geshe Rabten umbenannt in Rabten Choeling und kümmert sich seitdem schwerpunktbezogen unter seinem Abt Gonsar Rinpoche, dem engsten Schüler von Geshe Rabten, um in der Schweiz lebende Tibeter. Im Kloster lebten Ende 1997 sechs Lamas, zehn tibetische Mönche, neun europäische Mönche und Nonnen sowie elf europäische Studenten und Studentinnen. Das Hochschul-Institut für Studien des Buddhismus, wie es sich auch nennt, bietet darüber hinaus Wochenendseminare und Meditationswochen an sowie einen siebenjährigen Studienbuddhismuskurs. 1998 bestanden acht lokale affilierte Ritual- und Meditationsgruppen in der Schweiz, darüber hinaus betreuen Gonsar Rinpoche und der ebenfalls in Mont Pèlerin residente Geshe Thubten

²⁷ HECKER, *Chronik des Buddhismus*, a.a.O., S. 101.

²⁸ Laut e-mail Mitteilung vom »Karma Kagyu Buddhist Network« am 20.3.1998 an den Vf. Zu den Besuchsreisen des Karmapa s. OLE NYDAHL, *Über alle Grenzen. Wie die Buddhas in den Westen kamen*, Sulzberg 1990; zu den Besuchen in Zürich, Rikon und Genf s. S. 54–55, 102, 120–121, 250. Zu O. Nydahl und der Kagyü-Rezeption s. EVA S. SAALFRANK, *Geistige Heimat im Buddhismus aus Tibet. Eine empirische Studie am Beispiel der Kagyüpas in Deutschland*, Ulm 1997.

²⁹ STEPHEN BATCHELOR, *The Awakening of the West. The Encounter of Buddhism and Western Culture*, Berkeley 1994, S. 198–199.

Gruppen in Italien (Mailand), Österreich (Feldkirch, Zirl) und Süddeutschland (Markobendorf, München).³⁰

Auch die zwei weiteren tibetischen Haupttraditionen, die Sakyapa und Nyingmapa, konnten in der Schweiz mit Gruppen und Zentren Fuß fassen. Das Spektrum tibetisch-buddhistischer Gruppen und Organisationen in der Schweiz umfaßt jedoch nicht nur die vier Haupttraditionen, sondern auch Subtraditionen, die sich aus diesen übergreifenden Traditionen heraus gebildet haben und nun als eigene, an bestimmten Lehrern und Lamas orientierte Gruppen bestehen. Anzutreffen sind die Organisation Rigpa um Sogyal Rinpoche, Shambhala (vormals Vajradhatu) um Chögyam Trungpa (1939–1987), die Neue Kadampa Tradition um Geshe Kelsang Gyatso sowie weitere Gelugpa- und Kagyüpa-Gruppen. Überdies besteht nur wenige Kilometer südlich der Schweizer Grenze die tibetisch-buddhistische Dorfgemeinschaft Bordo, die 1981 von deutschen und schweizerischen Kagyüpa-Buddhisten gegründet wurde.

Seit den 1970er Jahren ist es jedoch nicht nur zur Bildung von zen- und tibetisch-buddhistischen Gruppen, Zentren und Klöstern gekommen. Auch weitere ostasiatische Traditionen, so die japanische Jōdo Shin-Shū und Zen in koreanischer Tradition, kamen hinzu. Das Buddhistische Meditationszentrum Haus Tao, 1986 in der Nähe von St. Gallen von Marcel und Beatrice Geisser gegründet, vermittelt die vietnamesische Rinzai-Zen-Tradition in der Lehr- und Praxisunterweisung von Thich Nhat Hanh. Das Haus Tao bietet neben den Zen-Seminaren darüber hinaus einen auf drei Jahre angelegten Kurs in buddhistischer Philosophie, Psychologie und Praxis der Meditation an; im Juni 1998 begann der zweite Dreijahreskurs. Zudem bestehen regionale Sitzgruppen in Bern, Winterthur, Jona und Bremgarten, in denen man sich wöchentlich oder zweiwöchentlich zu gemeinsamer Meditation trifft.³¹

Theravāda-buddhistische Gruppen, Zentren und Klöster

Auch das Interesse an Lehrinhalten und Meditationsformen des südasiatischen Buddhismus, des Theravāda, hat in den vergangenen drei Jahrzehnten merklich zugenommen. Kurt Onken kaufte 1974 in Dicken, in der Nähe von St. Gallen, ein Tagungshaus, um die in der Region verstreuten Buddhisten an einem festen Ort zusammenzubringen und buddhistische

³⁰ S. das Programmheft Sommer 1998 von Rabten Choeling, ebenso die Internetseite URL: <http://www.rabten.ch> sowie das Programm des Tashi Rabten (Feldkirch). Frau Amsler vom Rabten Choeling sei für ihre briefliche Mitteilung vom 27.3.98 und die Liste der Bewohner Rabten Choelings herzlich gedankt. Zu Geshe Rabten Rinpoche s. B. ALAN WALLACE (Hg.), *Geshe Rabten. Leben und Lehren eines tibetischen Meditationsmeisters*, Hamburg 1981.

³¹ Zum Haus Tao s. die jährlichen Programmhefte sowie die Internet-Seite, URL: <http://www.paus.ch/user/haustao>. M. Geisser sei für zahlreiche e-mail Nachrichten im März 1998 herzlich gedankt. Zu Thich Nhat Hanh s. u. a. THICH NHAT HANH, *Interbeing: Commentaries on the Tiep Hien Precepts*, hg. von FRED EPPSTEINER, Berkeley 1987 sowie BATCHELOR, *The Awakening*, a. a. O., S. 353–369 und SALLIE B. KING, »Thich Nhat Hanh and the Unified Buddhist Church: Nondualism in Action«, in: CHRISTOPHER S. QUEEN / SALLIE B. KING (eds.), *Engaged Buddhism. Buddhist Liberation Movements in Asia*, New York 1996, S. 321–363.

Seminare ausrichten zu können. Die gemeinnützige Stiftung ›Haus der Besinnung‹, ebenfalls von Onken ins Leben gerufen, trägt das gleichnamige Haus. Onken hatte buddhistische Inhalte über seinen Vater, der den Buddhismus als ›Religion der Vernunft‹ schätzte, ihn jedoch weniger als Anleitung zur eigenen Lebensführung denn mehr als Philosophie angesehen hatte, wie auch über die Bekanntschaft mit Max Ladner und den Beiträgen in der *Einsicht* kennengelernt. Die Teilnahme an den von Paul Debes geleiteten Seminaren in Hustedt (Lüneburger Heide) zu Beginn der 1970er Jahre bestärkten Onken, die Anweisungen des Pāli-Kanons auch konkret in die eigene Lebenspraxis umzusetzen. Das ›Haus der Besinnung‹ selber geht mittelbar nicht zuletzt auf die Hochschätzung Nyānaponikas zurück, den Onken 1970 kennenlernte. Ähnlich wie das in Roseburg (bei Hamburg) gelegene ›Haus der Stille‹, das Hamburger Buddhisten 1962 als Seminar- und Meditationshaus gründeten und auf eine Idee Nyānaponikas 1952 zurückgeht, sollte das Dickener Haus, wie der Name schon sagt, ein Rückzugsort zur Besinnung und kontemplativen Einkehr sein. Nyānaponika umschrieb es in einem Brief an Onken 1974 als eine »extraterritoriale Insel des Dhamma«.³²

Im Haus trifft sich einmal monatlich eine durch Onken 1972 gegründete Gemeinschaft zur Lehrredenbesprechung und ›Sammlung‹. Der Kreis um Onken bildet in gewisser Weise eine Fortführung bzw. Wiederaufnahme des einstigen Kreises um Ladner, zumal sich einige Buddhisten aus dem Ladner-Kreis den Treffen im ›Haus der Besinnung‹ anschlossen. Das Haus steht Einzelnen wie kleinen Gruppen zur Verfügung; so führen u.a. Ayya Khema, Rewata Dhamma, Fred von Allmen, Fritz Schäfer (ein Schüler von P. Debes) und andere Theravāda-Lehrer Wochenend- und Ferienseminare durch. Die bleibende Verbundenheit mit Nyānaponika drückt sich nicht zuletzt in der Bronzeskulptur des ›Mentors des Hauses‹ aus, die im schlichten, jedoch stilvollen Andachtsraum steht.³³

In den 1970er Jahren kamen weitere Aktivitäten hinzu, neue Gruppen und Institutionen wie die Sayagi U Ba Khin Gesellschaft (Bern) und der Buddhistische Vihara Genf des Tawalama Dhammika wurden ins Leben gerufen. Bereits 1974 organisierten Fred von Allmen und Marcel Geisser im Appenzellerland die ersten Zehn-Tages-Vipassanā-Kurse. Im Sommer 1979 fand auf dem Mont Soleil im schweizerischen Jura das in Europa einzige Seminar mit dem burmesischen Meditationslehrer Mahāsi Sayadaw statt. Diese seinerzeit gänzlich neuen Angebote gingen zurück auf die Initiative der 1978 gegründeten Dhamma Gruppe Bern, in der die Theravāda-Meditationslehrer Fred von Allmen und Mirko Frýba wirken bzw. wirkten. Die Wege der zwei Lehrer trennten sich Ende der 1980er Jahre,

³² Zitat aus KURT ONKEN, »Der ehrwürdige Nyānaponika in der Schweiz«, unveröff. Manuskript, 6 Seiten, S. 4. Der Beitrag ist in englischer Kurzfassung aufgenommen in BHIKKHU BODHI (ed.), *Nyanaponika. A Farewell Tribute*, Kandy 1995, S. 35–40, Zitat S. 37. Zum norddeutschen ›Haus der Stille‹ in Roseburg s. MARTIN BAUMANN, *Deutsche Buddhisten. Geschichte und Gemeinschaften*, 2. Aufl. Marburg 1995, S. 184–189.

³³ Zu Onken s. neben ONKEN, »Der ehrwürdige Nyānaponika« auch DETLEF KANTOWSKY, »Ein buddhistisches Sonntagskind wurde 80 Jahre«, in: *Lotusblätter*, 1, 1995, S. 45–46. ONKEN ist auch Herausgeber von zwei Nyānaponika-Festschriften, *Des Geistes Gleichmaß*, Konstanz 1976 und *Zur Erkenntnis geneigt*, Konstanz 1986. Das ›Haus der Besinnung‹ erstellt seit 1975 die Schriftenreihe *Bodhi-Blätter*, 1996 erschien die 31. Publikation, s. das Verzeichnis in HECKER, *Lebensbilder deutscher Buddhisten*, 1996, S. 208–210. K. Onken sei für Unterlagen zum Haus und Informationen im Brief vom 2.4.98 herzlich gedankt.

nicht ganz ohne Spannungen. Frýba, Gründer und mehrere Jahre Präsident der Schweizerischen Buddhistischen Union, kehrte als gebürtiger Tscheche Mitte der 1990er Jahre nach Prag zurück, um an der dortigen Universität zu lehren und Vipassanā-Kurse in Tschechien zu geben.³⁴

Unabhängig von diesem wachsenden Meditationsinteresse auf seiten gebürtiger Schweizer entstanden in den 1980er Jahren kulturell-religiöse Organisationen und Kulturzentren, die von asiatischen Buddhisten zur Pflege ihrer national-kulturellen und religiösen Tradition gegründet wurden. 1983 wurde das kambodschanische Khmer Kulturzentrum in Zürich ins Leben gerufen. Es dient den knapp 2.000 in der Schweiz lebenden Flüchtlingen aus Kambodscha, ihre Sprache, Musik und Literatur zu erhalten und Raum für die religiösen Feste zu bieten. Im Zentrum leben meistens ein oder zwei kambodschanische Mönche. Auch die in der Schweiz lebenden etwa 4.000 bis 5.000 vietnamesischen Buddhisten schufen ihre eigenen Institutionen. Sie folgen der chinesischen Mahāyāna-Tradition, betonen jedoch die Theravāda-typische strikte Hierarchietrennung von Ordinierten (Mönche und Nonnen) und Laienunterstützern.³⁵

Die in der Schweiz lebenden Thailänder gründeten 1984 die Vereinigung Wat Thai mit dem Ziel, ein thai-buddhistisches Kloster zu erbauen. Anfangs in einem Mietshaus untergebracht, konnte im Juni 1996 im Rahmen einer großen Feierlichkeit, unter Beteiligung der Königlichen Hoheit Prinzessin Galyanivadhana, das Wat Srinagarindravaram in Gretzenbach, Kanton Solothurn, eingeweiht werden. Das Kloster (*Wat*) und dessen vier residente Mönche versorgen die 1998 etwa 8.000 bis 9.000 in der Schweiz lebenden Thailänderinnen und Thailänder kulturell und religiös. Das Wat Srinagarindravaram bildet gewissermaßen ein Auslands-Kloster des Wat Benchamabopitr (Bangkok), von dem die Mönche und der Abt stammen. Für die Thai in der Schweiz ist das Kloster der zentrale Ort buddhistischer Andacht und das Zentrum zur Bewahrung ihrer Kultur.³⁶

³⁴ Zu Frýba s. das Interview in KANTOWSKY, *Wegzeichen. Gespräche über buddhistische Praxis*, Konstanz 1991, erw. Neudruck Ulm 1994, S. 163–179 und FRÝBA, *Anleitung zum Glücklichein*, Freiburg 1987. Zu von Allmen, seit 1988 Leiter der Dhamma Gruppe Bern, s. neben verschiedenen Beiträgen in den *Lotusblättern* u.a. FRED VON ALLMEN, *Mit Buddhas Augen sehen. Buddhistische Meditationen und Praxis*, Berlin 1997. Zu Vipassanā und dessen Rezeption im Westen s. ANDREW RAWLINSON, *The Book of Enlightened Masters. Western Teachers in Eastern Traditions*, Chicago, La Salle, Ill. 1997, S. 586–596. Die Hinweise auf die Meditationskurse verdankt der Vf. den e-mail Mitteilungen von M. Geisser vom 18.3.1998 und D. Kantowsky vom 17.3.98.

³⁵ Informationen nach *Répertoire*, 1997; OSWALD EGGENBERGER, *Die Kirchen, Sondergruppen und religiösen Vereinigungen*, 4. erg. Aufl., Zürich 1986, S. 218 und Bundesamt für Statistik (Hg.), *Eidgenössische Volkszählung 1990*, Tabelle 1.113–00: »Ausländer nach Heimatstaat und Aufenthaltsstatus sowie Geschlecht«, Bern 1990. Zudem existieren verschiedene Lizentiatsarbeiten aus den 1980er Jahren, die sich mit Fragen der Integration südasiatischer Flüchtlinge in der Schweiz befassen. Das Thema »Religion« wird bei diesen Arbeiten jedoch kaum, wenn überhaupt, behandelt. C. Jäggi sei für seine e-mail-Mitteilung vom 16.3.1998 herzlich gedankt. Ähnliches trifft zu auf *Asiatische Flüchtlinge in der Schweiz. Fragen der Integration*, Freiburg/Schweiz 1984.

³⁶ ERNST E. BOESCH, »Ein thailändischer Tempel in der Schweiz«, in: *Thailand-Rundschau* (Deutsch-Thai Gesellschaft), 3, 1996, S. 96–99 und »Wo leben Thais in der Schweiz«, in: *Thai-Swiss News*, 1, 1998, S. 30–31. Dem Abt des Klosters sei für Auskünfte im Telefonat am 16.5.98 herzlich gedankt. Dem Kloster, ähnlich wie manch zuvor erwähnter Institution, gebührte sicherlich eine eigenständige Studie, etwa wie sie jüngst für zwei in den USA gelegene Theravāda-Tempel durchgeführt wurde, s. PAUL DAVID NUMRICH, *Old Wisdom in the New World. Americanization in Two Immigrant Theravāda Buddhist Temples*, Knoxville 1996.

Den institutionell deutlichsten Ausdruck des Interesses an Lehrinhalten und Meditationsformen des südlichen Buddhismus bildet schließlich die Gründung des Dhammapala Buddhistischen Klosters. Schweizer Buddhisten hatten 1988 Mönche des britischen Theravāda-Klosters Amaravati eingeladen, um ein ähnliches Kloster wie in Südengland in der Nähe Berns aufzubauen. Anfangs in Konolfingen bei Bern angesiedelt, bezog man 1991 ein ehemaliges Hotel am Rande des Kurortes Kandersteg im Berner Oberland. Dhammapala steht wie die vier Klöster in Großbritannien sowie fünf weiteren weltweit in der Lehrtradition des thailändischen Reformmönches Ajahn Chah (1918–1992). Dieser nahm ab den 1960er Jahren englische und amerikanische Schüler in den Theravāda-Orden auf und erbaute 1975 mit Wat Pah Nanachat in Thailand das erste Kloster, das speziell zur Ausbildung ›westlicher Mönche‹ diente.³⁷

Leiter des schweizerischen Klosters ist Ajahn Tiradhammo, 1974 im Alter von 25 Jahren (damals noch der Kanadier Ian Adams) von Ajahn Chah zum Mönch geweiht. Sechs Jahre lebte Ajahn Tiradhammo im thailändischen Wat Pah Nanachat. In der Schweiz sind der Abt und die weiteren, meist drei bis vier Mönche für die in der Schweiz lebenden Thailänder spirituelle Führung und unterweisen die an Meditation interessierten westlichen Buddhisten und Gäste. Die Mönche halten darüber hinaus Vorträge über Buddhismus und besuchen die in den 1990er Jahren entstandenen lokalen Meditationsgruppen. 1997 bestanden in der Schweiz elf und in Deutschland vier dem Kloster angeschlossene Vipassanā-Gruppen. In ihnen wird die Meditationsform des ›Klarblicks‹ geübt.

Der Tagesablauf im Dhammapala Kloster gleicht in seiner strikten Abfolge dem der anderen Klöster: Um 5.00 Uhr morgens ist Meditation und Rezitation, gefolgt von einer halben Stunde ›Hausputz‹ und gemeinschaftlichem Frühstück um 7.00 Uhr. Nach der ›Arbeitsmeditation‹ von 8.00 bis 11.00 Uhr folgt die Hauptmahlzeit des Tages. Sie wird als *dāna* (Freigebigkeit) von schweizerischen und, meist Sonntags, von thailändischen Unterstützern gespendet. Später wird außer dem Tee um 17.00 Uhr keine Nahrung mehr eingenommen. Der Nachmittag ist verschiedenen Aufgaben gewidmet, bis eine gemeinschaftliche Meditation und Rezitation (*Chanting*) am Abend den Tag beschließt. Im Kloster werden darüber hinaus regelmäßige Meditationswochenenden durchgeführt sowie die großen buddhistischen Jahresfeste gefeiert.³⁸

Viele der zuvor genannten Gruppen und Zentren sind dem Dachverband, der Schweizerischen Buddhistischen Union (SBU), angeschlossen. Die SBU wurde 1976 gegründet und revidierte, nach einer ruhigeren Phase in den 1980er Jahren, 1993 ihre Statuten. Die SBU bzw. L'Union Suisse des Bouddhistes (USB) versteht sich als Forum buddhistischer Zentren und Einzelpersonen, um gemeinsame Anliegen nach außen zu vertreten. Dieses kann sich auf Anliegen schweizerischer Behörden, auf die Zusammenarbeit mit buddhisti-

³⁷ S. u. a. JACK KORNFELD, *Living Buddhist Masters*, Reprint Kandy 1993, S. 33–48; BATCHELOR, *The Awakening*, a. a. O., S. 36–49 und RAWLINSON, *Enlightened Masters*, a. a. O., S. 553–559 sowie AJAHN CHAH, *A Taste of Freedom: Selected Dhamma Talks*, Bung Wai Forest Monastery, Thailand 1982.

³⁸ S. den Prospekt des Klosters, den halbjährlichen *Dhammapala Newsletter* sowie MARTIN FRISCHKNECHT, »Stille Tage in Kandersteg«, in: *Neue Züricher Zeitung*, 12./13.03.1994, 85–87. Ajahn Tiradhammo sei für seine briefliche Mitteilung vom 6.4.1994 und 3.3.1998 herzlich gedankt.

schen Organisationen im Ausland, z.B. der Europäischen Buddhistischen Union, auf Kontakte mit anderen Religionsgemeinschaften sowie auf Anfragen zu Vorträgen und Informationsveranstaltungen beziehen. Nach innen will die SBU die Zusammenarbeit unter ihren Mitgliedsgemeinschaften fördern und ihre Arbeiten unterstützen. Die Organisation ist traditionsungebunden; Ende 1997 gehörten ihr 28 buddhistische Vereine sowie ca. 70 Einzelmitglieder, mit jüngst stark steigender Zahl, an.³⁹

Statistische Analyse und vergleichende Kontextuierung

Die religionsgeschichtliche Darstellung soll im Folgenden religionssoziologisch analysiert und in den europäisch-buddhistischen Rahmen eingebettet werden. Da es sich hier um eine einführende Studie zum Buddhismus in der Schweiz handelt, die bei weitem nicht auf Daten und qualitative Erhebungen, wie sie etwa für Großbritannien, Deutschland oder die USA vorliegen, zurückgreifen kann, beschränkt sich die Analyse auf Aspekte der Institutionalisierung, der Zahlenproblematik und des kontrastierenden Vergleichs.⁴⁰

Prozentuale und regionale Verteilung

Seit den ausgehenden 1960er Jahren hat die Zahl buddhistischer Gruppen, Zentren und Klöster in der Schweiz stark zugenommen. Die vorhandenen Kenntnisse legen nahe, daß die Entwicklungen ähnlich wie in Deutschland oder Großbritannien verliefen. Dort vervielfachte sich die Anzahl buddhistischer Institutionen von den frühen 1970er bis in die späten 1990er Jahre um das fünf bis zehnfache.⁴¹ Statistische Querschnitte für die Schweiz liegen für die 1970er und 1980er Jahre nicht vor und können an dieser Stelle nicht rekonstruiert werden. Das *Répertoire des centres bouddhistes en Suisse* in der ersten

³⁹ S. die Kurzvorstellung in *Répertoire*, 1997, S. 2. R. Hafner sei für seine briefliche Mitteilung vom 12.3.1998 und Telefonat am 4.5.98 herzlich gedankt.

⁴⁰ Hinweise auf relevante Detailstudien zu den genannten und weiteren Ländern finden sich in MARTIN BAUMANN, »Buddhism in the West: Phases, Orders and the Creation of an Integrative Buddhism«, in: *Internationales Asienforum*, 27, 3-4, 1996, S. 345-362; BAUMANN, »The Dharma has come West. A Survey of Recent Studies and Sources«, in: *Journal of Buddhist Ethics* (on-line), 4, 1997, S. 194-211 sowie BAUMANN, *Buddhism in Europe. An Annotated Bibliography on its Historical Developments and Contemporary State of Affairs*, 2. akt. Version January 1998, URL: <http://www.rewi.uni-hannover.de/for4.htm>. Für die USA sind als Neuerscheinungen zu ergänzen CHARLES S. PREBISH / KENNETH K. TANAKA (eds.), *The Faces of Buddhism in America*, Berkeley 1998; CHRISTOPHER QUEEN / DUNCAN R. WILLIAMS (eds.), *American Buddhism: Methods and Findings in Recent Scholarship*, Richmond 1998 und CHARLES S. PREBISH, *Luminous Passage: The Practice and Study of Buddhism in America*, Berkeley 1999 (im Druck). Zum Buddhismus in Großbritannien liegt darüber hinaus neu vor HELEN WATERHOUSE, *Buddhism in Bath. Adaptation and Authority*, Leeds 1997.

⁴¹ S. BAUMANN, »Creating a European Path«, a.a.O. und BAUMANN, »Buddhismus in den 1990er Jahren in Deutschland. Statistische Beobachtungen«, in: *Festschrift zum Gedenken an den 100. Geburtstag von Lama Anagarika Govinda*, hg. vom Orden Ārya Maitreya Maṇḍala, München 1998, S. 45-66.

Auflage 1993 verzeichnete 88 Gruppen und Zentren, die zweiseitige Adressenzusammenstellung »Buddhistische Klöster, Zentren und Gruppen in der Schweiz«, erstellt im Mai 1995 von der SBU, führte 95 Adressen an⁴² und die aktualisierte Auflage des *Répertoire* (1997) listet 98 Gruppen und Zentren auf.⁴³ Auch wenn solche Zusammenstellungen stets unvollständig bleiben, sei es weil Gruppen sich auflösen, sei es weil neue Zentren und Gruppen hinzukommen, sei es weil gewissermaßen »versteckte« kleine Gruppen und Zirkel nicht von den Herausgebern bedacht wurden bzw. die Gruppen sich nicht meldeten, so liefern die vorliegenden drei Zusammenstellungen doch ein tragfähiges Bild des quantitativen Umfangs der Institutionalisierung buddhistischer Aktivitäten.

Die Auflistungen der Gruppen und Zentren lassen sich im Hinblick auf ihre Zugehörigkeit zu buddhistischen Haupttraditionen differenzieren. Dieses soll für die jüngste, für das Jahr 1997 erfolgte Zusammenstellung erfolgen. Bezüglich der Traditionsunterschiede ergibt sich für die 98 im *Répertoire* (1997) angeführten Gruppen und Zentren folgendes Bild: Auf Gruppen, Zentren und Klöster in der Theravāda-Tradition entfielen 21%, auf Mahāyāna-orientierte 29% und am tibetischen Buddhismus orientierte Gruppen und Organisationen 48% der Gesamtmenge.⁴⁴ Bei den Mahāyāna-Gruppen und Zentren sind zwei Drittel Zen-Meditationsgruppen bzw. Dōjōs (20), das verbleibende Drittel (9) bilden Jōdo Shin Shū-Gruppen und vietnamesisch-buddhistische Pagoden bzw. Ortsgruppen. Bei der tibetisch-buddhistischen Gruppierung orientierte sich die Hälfte der Gruppen und Zentren an der Gelug-Tradition (24), zu nennen sind hier insbesondere das Klösterliche Tibet-Institut Rikon, die affilierten Rabten Choeling Gruppen sowie die lokalen Zentren und Gruppen in der Lehrtradition des Geshe Kelsang Gyatso (Neue Kadampa Tradition⁴⁵). Die Kagyü-Linie und ihre Subtraditionen (Karma-Kagyüpa, Shambhala u.a.) stellte 15 Gruppen bzw. Zentren, acht Zentren oder Organisationen waren anderweitig tibetisch-buddhistisch orientiert (Sakyapa, Nyingmapa, Schulübergreifend). Anders als in den meisten westlichen Ländern ist damit die Gelugpa, und nicht die Kagyüpa, innerhalb der tibetisch-buddhistischen Gruppierung am stärksten vertreten. Zurückzuführen ist dieses auf die großen, zeitlich vergleichsweise schon lange in der Schweiz etablierten klösterlichen Institutionen, in denen, wie seinerzeit mit Geshe Rabten, ranghohe Würdenträger leben und lehren.

Die Zahlen weisen einen ähnlichen Trend wie in Deutschland aus; in Großbritannien liegen die prozentualen Verteilungen, gemessen an der Zahl der Gruppen und Zentren, wiederum anders.⁴⁶ Aufgrund der Befunde dürften ähnliche Interessenslagen, die

⁴² »Verzeichnis buddhistischer Klöster, Zentren und Gruppen in der Schweiz«, hg. von der Schweizerischen Buddhistischen Union, Zürich 1995.

⁴³ Das »Haus der Besinnung«/Haus Dicken wurde zweimal angeführt (S. 11 und 13), hier jedoch nur einmal gezählt.

⁴⁴ Eine Gruppe war als »Theravāda/Mahāyāna« gekennzeichnet: »Voyages ouverts sur diverses traditions religieuses« in Genf, s. *Répertoire*, 1997, S. 8.

⁴⁵ Zur Neue Kadampa Tradition s. kompetent WATERHOUSE, *Buddhism in Bath*, 1997, S. 135–182 und DAVID KAY, »The New Kadampa Tradition and the Continuity of Tibetan Buddhism in Transition«, in: *Journal of Contemporary Religion*, 12, 3, 1997, S. 277–293.

⁴⁶ Zu Deutschland s. BAUMANN, *Deutsche Buddhisten*, a.a.O., S. 218–223, 419–429: 1991 waren knapp 14% Theravāda-, 30% Mahāyāna-, knapp 40% tibetisch-buddhistisch und knapp 10% traditionsungebunden orientiert. 6,5% der Institutionen entfielen auf Gruppen und Zentren, die asiatische Buddhisten gebildet hatten. 1997 hatte sich die

buddhistische Lehre und Weltanschauung zur Orientierung und Normsetzung im eigenen Leben heranzuziehen, vorliegen, wie sie mit Blick auf die bundesdeutsche Situation in weitergehenden Studien herausgearbeitet wurden.⁴⁷ Die Attraktivität des tibetischen Buddhismus für westliche Rezipienten rührt zum einen aus seiner exotisch-vielfältigen Farbenpracht, den vielfältigen Meditationsformen, dem liturgischen und kultischen Reichtum wie auch der Möglichkeit einer Rückbindung an eine monastisch-klösterliche Tradition. Auch die Idealisierung Tibets als gewissermaßen ›unberührtes Land auf dem Dach der Welt‹, in dem noch eine ursprüngliche, reine Spiritualität gewahrt sei, trägt viel zur Anziehung bei. Ein Hauptgrund für die Attraktivität und den Aufschwung in westlichen Ländern dürfte hingegen in dem ruhigen, humorvollen und bescheidenen Auftreten der tibetischen Lamas, Geshes und Lehrer liegen. Befragt man westlich-tibetische Buddhisten nach den Gründen ihrer Konversion, so taucht als stets wiederkehrendes Motiv die direkte Begegnung mit einem 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. Als weitere Gründe der Attraktivität des Buddhismus verweisen westliche Buddhisten auf die hohe Plausibilität der buddhistischen Lehre, die Überprüfbarkeit seiner Aussagen und die Übereinstimmung mit den neuesten Erkenntnissen etwa der Quantenphysik. Westliche Buddhisten heben die ›Dogmenlosigkeit‹ und radikale Selbstverantwortung ebenso wie die ›buddhistische Friedfertigkeit‹ und Toleranz hervor. Anders als Christentum oder Islam missioniere der Buddhismus nicht, seine Ethik gründe auf Freiheit und Eigenbestimmung. Die Attraktivität des Zen dürfte, neben den Formen der Meditation, u.a. auch in dem ritualisierten Rahmen der Sitzübung und der formenden Strenge einer *Sesshin*-Woche (Zen-Übungswoche) begründet sein.⁴⁸

Zur Regionalverteilung buddhistischer Institutionen: Der überwiegende Teil buddhistischer Gruppen und Zentren findet sich in Ballungsgebieten und Großstädten. Dieses ist geradezu typisch für den Prozeß buddhistischer Institutionalisierung im Westen. Buddhismus ist in weiten Bereichen ein urbanes Phänomen.⁴⁹ Für Basel und Luzern sind je fünf, für Bern sechs, für Genf neun und Zürich gar 16 verschiedene Gruppen und Zentren im

Prozentrelation zugunsten von Mahāyāna-orientierten (41,7%) versus tibetisch-buddhistischen Gruppen und Zentren verschoben (34%), insbesondere wurden zahlreiche neue Zen-Meditationskreise gebildet, s. BAUMANN, »Buddhismus in den 1990er Jahren«, a.a.O., S. 54–59. Zu Großbritannien s. das *Buddhist Directory*, hg. von der Buddhist Society, 7. Aufl., London 1997 sowie WATERHOUSE, *Buddhism in Bath*, 1997, S. 14–19. Insbesondere traditionsungebundene Gruppen und Organisationen, so die ›Freunde des Westlichen Buddhistischen Ordens‹, sind stark vertreten.

⁴⁷ S. KLAUS-JOSEF NOTZ, *Der Buddhismus in Deutschland in seinen Selbstdarstellungen*, Frankfurt am Main 1984; KLAUS BITTER, *Konversionen zum tibetischen Buddhismus*, Göttingen 1988; DETLEF KANTOWSKY, »Buddhismus in Deutschland heute«, in: *Spirita – Zeitschrift für Religionswissenschaft*, 5, 1, 1991, S. 22–32 und KANTOWSKY, *Wegzeichen. Gespräche über buddhistische Praxis*, Konstanz 1991 (erw. Neudruck Ulm 1994).

⁴⁸ Zu den Konversionsmotiven s. weitergehend MARTIN BAUMANN, »Analytische Rationalisten und romantische Sucher. Motive der Konversion zum Buddhismus in Deutschland«, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft*, 79, 3, 1995, S. 207–225. Zur Attraktivität des Zen s. u.a. DAVID L. PRESTON, *The Social Organisation of Zen Practice*, Cambridge 1988, bes. S. 78–97 und ROMMELUÈRE, *Guide du Zen*, a.a.O.

⁴⁹ Zu Deutschland s. NOTZ, *Der Buddhismus in Deutschland*, a.a.O., S. 70 und BAUMANN, *Deutsche Buddhisten*, a.a.O., S. 229. Zu den USA s. CHARLES S. PREBISH, *American Buddhism*, Belmont 1979, S. 38.

Répertoire (1997) verzeichnet. In diesen Städten besteht eine Pluralität buddhistischer Gruppen und Angebote, aus der der Schweizer Interessierte gewissermaßen wie auf einem ›Markt der Möglichkeiten‹ auswählen kann. Diese Urbanität spiegelt zugleich in weiten Bereichen die schichtenbezogene Herkunft vieler Buddhisten und buddhistischer Interessierter wider. Auch wenn bislang nicht allzu viele Daten vorliegen, dürfte die Vermutung, daß der Großteil der Schweizer Buddhisten der akademisch gebildeten Klientel zugehört, oft tätig im Dienstleistungsgewerbe, in selbständigen Berufen oder noch studierend, der Situation sehr nahe kommen.⁵⁰ Neben dieser städtischen Verankerung finden sich jedoch auch zahlreiche, in ländlichen Gebieten gelegene Zentren und Klöster. Die Häuser wurden bewußt abseits der Hektik und des Lärms der Großstädte gegründet. Das Haus Tao beispielsweise beschreibt seine Lage als »in einem außergewöhnlich idyllischen, ruhigen Tal« gelegen; das Dhammapala Kloster liegt am Rande Kanderstegs, in lawinengefährdetem Gebiet, mit weitem Blick auf Wiesen und Berge.⁵¹ Weitere Beispiele, so die Gelugpa-Klöster nahe Rikon und Mont Pèlerin oder das ›Haus der Besinnung‹ in Dicken, ließen sich anführen.

Zum Problem der Zahlen

Die zuvor genannten Zahlen der Gruppen und Zentren lassen jedoch keinen direkten Rückschluß auf absolute Zahlen praktizierender Buddhisten in der Schweiz zu. Dazu sind die Größe und Aktivitäten der Gruppen, Zentren und Klöster zu unterschiedlich. Es stellt sich ohnehin die Frage, inwiefern die aufgestellten prozentualen Relationen sinnvoll sind, da von der statistischen Aussage kleine Regionalkreise gleichgesetzt werden mit großen Zentren und Klöstern. Sicherlich ist eine große Ausweitung buddhistischer Aktivitäten seit den 1970er Jahren in der Schweiz zu beobachten. Eine Vielzahl von Büchern zur Thematik »Buddhismus« wurde publiziert, das Angebot buddhistischer Kurse, Vorträge und Seminare weitete sich nachhaltig aus. Ein zumindest ansatzweise quantifizierter Nachweis, daß ›der Buddhismus‹ in der Schweiz existent ist und in den drei vergangenen Jahren stark zugenommen hat, kann sich jedoch nicht lediglich auf impressionistische Eindrücke einer erhöhten Auflagenzahl buddhistischer Bücher oder ähnliches stützen. Wenn auch die Unterschiedlichkeit der Größe und des Institutionalisierungsgrades und damit die Problematik der Vergleichbarkeit in Rechnung gestellt werden muß, so trifft dieses, ebenso

⁵⁰ Die Berufe einiger weniger Schweizer Buddhisten waren bzw. sind: Schloß war Verleger, ebenso Christiani, Ladner war Bauingenieur, Voltz freiberuflicher Maler, Onken ist Verleger, Marcel Geisser ausgebildeter Gestalttherapeut, Beatrice Geisser-Knechtle Bewegungs- und Tanztherapeutin, Rolf Hafner Rechtsanwalt. Zu der schichten- und berufsbezogenen Herkunft in der Schweiz lebender asiatischer Buddhisten liegen keine verwertbaren Informationen vor. Für die deutsch-buddhistische Situation, insbesondere für deren Frühphase, ließ sich die schichtenbezogene Herkunft anhand von HECKERS *Lebensbilder deutscher Buddhisten*, 1. Aufl. 1990 und 1992, gesichert rekonstruieren, s. BAUMANN, *Deutsche Buddhisten*, a.a.O., S. 233–252. Viele Ergebnisse scheinen auf die schweizerische Situation übertragbar.

⁵¹ Haus Tao auf der Internet-Seite, S. 2 und FRISCHKNECHT, »Stille Tage«, a.a.O.

wie die Unvollständigkeit der Erfassung,⁵² jedoch zugleich auf Theravāda-, Mahāyāna- und tibetisch-buddhistische Schulen und Traditionen zu. Da sich dieses Spektrum, von kleinen Gruppen bis zu großen Klöstern, in allen in der Schweiz anzutreffenden buddhistischen Hauptrichtungen finden läßt, soll die Basis der Gruppen- und Zentrenzahl als Indikator der buddhistischen Präsenz in der Schweiz beibehalten werden. Qualitative Aussagen sind damit nicht getroffen; hier bedarf es, jede einzelne Ortsgruppe wie überregionale Organisation zu befragen. Während einige Häuser und Zentren den Schwerpunkt auf eine inhaltliche Vertiefung, etwa in Form von Ausbildungsgängen, legen, sehen andere Institutionen ihre Hauptaufgabe darin, vorerst oder weiterhin, zahlreiche Ortsgruppen und Zentren ins Leben zu rufen und gewissermaßen ein kantonsbezogenes flächendeckendes Angebot ihrer Lehr- und Übungsform anzubieten.

Die Weite des Spektrums buddhistischer Institutionalisierung läßt sich in Anlehnung an die Situation in anderen europäischen Ländern vierfach strukturieren, andere Typologien sind jedoch ebenso denkbar.⁵³ Es gibt regionale Kreise von 10–15 Personen, oft Studien- oder Meditationsgruppen, die sich etwa wöchentlich oder zweiwöchentlich in Privaträumen treffen. Beispiele sind die dem Dhammapala Kloster angeschlossenen Vipassanā-Meditationsgruppen oder dem Haus Tao affilierten Meditationsgruppen. Sodann bestehen städtische Ortsgruppen von ca. 20–50 Personen, die eigene Räume angemietet haben und sich wöchentlich oder öfter treffen. Hierunter fallen viele städtische zen-buddhistische und tibetisch-buddhistische Gruppen.

Als dritter Größentyp zu nennen sind buddhistische Zentren und Häuser, die im Besitz der Gruppe sind und meistens um die 60 bis 100 Mitglieder umfassen. Beispiele sind etwa tibetisch-buddhistische Zentren, zen-buddhistische Dōjōs und das Haus Tao. Diese Zentren bieten ein regelmäßiges Programm mit Lehr- und Meditationsveranstaltungen an. Zudem gibt es oft eigene Übernachtungs-, Essens- und Meditationsräume, mitunter auch einen ›Dharma-Shop‹. In ihm werden buddhistische Bücher, Tibetica, Buddha-Statuen, Zafus (Sitzkissen) u.v.a.m. angeboten und verkauft.

Als letzter Größentyp können überregionale Zentren und Organisationen angesehen werden, die über ein großes, eigenes Gebäude verfügen, in denen eine buddhistische Gemeinschaft lebt und denen meist Lokalgruppen angeschlossen sind. Solche Institutionen haben mehr als 100, wenn nicht erheblich mehr Mitglieder und einen weiten Interessentenkreis. Für die Schweiz trifft dies auf den Zen Dōjo Zürich mitsamt dem Tempel Muijo und den angeschlossenen AZI-Meditationsgruppen und -Dōjōs zu. Zu nennen sind ebenso das Dhammapala Buddhistische Kloster, das Klösterliche Institut Rikon und Rabten Choeling sowie das Wat Srinagarindravararam. Anzumerken ist jedoch, daß asiatische Buddhisten, die in der Schweiz leben, es meist als ungewohnt ansehen, formal ›Mitglied‹ in einem

⁵² Christoph Peter Baumann, Leiter der religionswissenschaftlichen Informationsstelle *InfoRel* (Information Religion, Basel), verwies im Brief vom 16.4.98 an den Verfasser darauf, daß in Basel nicht fünf, sondern elf Gruppen beständen, allerdings seien die Gruppen alle klein. Dieser Hinweis verweist auf die Unvollständigkeit wohl jeder Erhebung, zugleich auch auf die Notwendigkeit eingehenderer Forschungen ›vor Ort‹.

⁵³ Zugrundegelegt ist die vom Vf. auf die bundesdeutsche Situation abgestellte Typologie, s. BAUMANN, *Deutsche Buddhisten*, a.a.O., S. 210–212 und 415–418.

buddhistischen Verein zu werden. Sie unterstützen das Kloster oder Zentrum meist weniger durch regelmäßige Daueraufträge von der Bank, sondern durch direkte, dem Mönch gereichte Spenden und Gaben (*dāna*).

Konkrete Zahlen zur Mitgliedergröße buddhistischer Gruppen und Zentren liegen nur vereinzelt vor, Schätzungen zur Gesamtzahl der eingetragenen Mitglieder in buddhistischen Vereinen und Institutionen sind schwer zu geben. Die Zahl dürfte sich zwischen 1.000 bis 3.000 Personen bewegen, der Interessentenkreis vielleicht fünf- bis zehnmal höherliegen. Ohnehin verbleibt es ein Problem zu definieren, wer ein Buddhist bzw. eine Buddhistin ist und wer nicht. Die formale Aufnahme mit der dreifachen Zuflucht, zum Buddha, zum *Dharma* (der Lehre) und zum *Sangha* (der Gemeinschaft), und der anschließenden Selbstverpflichtung auf die fünf ›Tugenden‹ bzw. einzuhaltenden Regeln eines Laienbuddhisten (nicht zu töten und zu stehlen, keine unerlaubten Geschlechtsbeziehungen zu haben, nicht zu lügen und berauschende Mittel (Drogen, Alkohol) zu meiden) dürften eher die Ausnahme als die Regel sein. Ohnehin verschwinden die Grenzen buddhistischer Identität etwa bei bestimmten Zen- und tibetisch-buddhistischen Gruppen, die die ›Praxis‹ des Übens und der Meditation sehr stark hervorheben und betonen, daß die ›Praxis‹ unabhängig vom religiös-spirituellen Hintergrund und Weltbild durchgeführt werde. Christoph Peter Baumann stufte daher die in »verschiedenen Gruppen und Grüppchen Meditierenden [...] nur bedingt als Buddhisten« ein, da viele einer anderen Religionsgemeinschaft angehören würden, jedoch nach zen- oder tibetisch-buddhistischen Methoden meditierten.⁵⁴ Wie viele Schweizer nun letztlich die buddhistische Lehre und ihre Welt- und Wirklichkeitsinterpretation, derzufolge alles ›Geborene, Gewordene‹ den drei Daseinsmerkmalen von Leid (Pāli: *dukkha*), Vergänglichkeit (*anicca*) und Ich-Losigkeit (*anattā*) unterliegt, als verbindliche Orientierung gewählt haben, verbleibt nur im Groben zu bestimmen. Die genannten Schwierigkeiten erlauben es lediglich, eine Spannweite der möglichen Zahl anzugeben. Da die meisten der knapp 100 buddhistischen Gruppen und Zentren den Größentypen I (10–15 Personen) und II (20–50 Personen) zuzurechnen sind, dürfte sich die absolute Zahl schweiz-gebürtiger Buddhisten zwischen 3.000–7.000 Personen bewegen.⁵⁵

Im Hinblick auf die in der Schweiz lebenden asiatischen Buddhisten stellt sich das Zahlenproblem ebenso, wenn auch anders gelagert. Im Unterschied zu den schweiz-gebürtigen Buddhisten wählten die aus Asien stammenden Immigranten diese Religions-

⁵⁴ CHRISTOPH PETER BAUMANN, »Situation und Probleme religiöser Minderheiten. Dargestellt am Beispiel von Basel«, in: *Schweizer Volkskunde*, 1, 77, 1987, S. 1–14, Zitat S. 6.

⁵⁵ Eine direkte Übertragung der deutsch-buddhistischen Relationen erscheint fraglich, da in Deutschland unter den 1997 etwa 410 buddhistischen Gruppen und Zentren eine ganze Reihe mitgliederstarker Institutionen bestehen. Insgesamt dürften etwa 10.000 bis 15.000 Buddhisten als Mitglieder eingetragen sein. Schätzungen belaufen sich auf ca. 40.000 deutsche Buddhisten, die Deutsche Buddhistische Union gibt die Zahl von 50.000 Buddhisten an; s. BAUMANN, »Buddhismus in den 1990er Jahren«, a.a.O. und die DBU-Internetseite, URL: <http://home.t-online.de/home/0251391971-0001/dbu.htm>. Verlässlicher ist natürlich eine Detailerhebung, wie sie beispielsweise im Herbst 1996 in den Niederlanden von der Boeddhistische Unie Nederland (BUN) durchgeführt wurde, um Anrechte auf Radio- und Fernsehzeiten einfordern zu können, s. BUN, »Boeddhisten in Nederland de achterban van een boeddhistische omroep in Nederland«, Amsterdam, 28.11.1996.

tradition nicht aus verschiedenen Optionen aus, sondern wurden von Jugend an in ihr sozialisiert, oft noch in den asiatischen Herkunftsländern. Sie wurden gewissermaßen in die buddhistische Tradition hineingeboren. Die Zahlenproblematik liegt in diesem Fall in der beträchtlichen Differenz zwischen offiziellen Angaben zu Ausländern in der Schweiz, erstellt vom Bundesamt für Statistik Bern, und Selbstaussagen buddhistischer bzw. asiatischer Institutionen. Letztere sind meist erheblich höher als die offiziellen Zahlen. Gemäß der eidgenössischen Volkszählung lebten 1990 in der Schweiz aus Kambodscha 1.968 Personen, aus Laos 697, Thailand 1.669, Tibet 1.301 und Vietnam 7.025.⁵⁶ Der Großteil dieser Personen dürfte Buddhist bzw. Buddhistin sein. Bei der thailändischen Bevölkerungsgruppe sind dieses ca. 95%, eine Relation, die, mit Ausnahme der vietnamesischen Personengruppe (ca. 60–70%), auch auf die weiteren Nationalgruppen übertragbar ist.

Während im Hinblick auf Personen, die aus Vietnam, Kambodscha oder Laos stammen, die Selbstaussagen und offiziellen Zahlen nicht zu weit voneinander divergieren, so unterscheiden sich die Angaben jedoch im Hinblick auf ›Tibeter in der Schweiz‹ und ›Thailänder in der Schweiz‹ deutlich. Das Rikoner Klösterliche Tibet-Institut gab die Zahl von in der Schweiz lebenden Tibetern mit 2.400 Personen und thailändische Institutionen die Zahl von Thailändern mit etwa 9.000 Personen an.⁵⁷ Die erheblichen Unterschiede dürften u.a. auf statistisch nicht erfaßte Personen zurückgehen sowie auf die Einbürgerung von zuvorigen Nicht-Schweizern. Insbesondere im Falle von in der Schweiz lebenden Thailänderinnen, die in die Schweiz heirateten, dürfte dieses zutreffen.⁵⁸ Auch wenn sie statistisch so nicht mehr als Ausländer/Ausländerin erfaßt sind, so bleiben sie, hier die Thai, fast immer ihrer überkommenen religiösen Tradition, der Theravāda-Tradition, treu. Als Orientierungszahl von aus Asien, Mitte der 1990er Jahre in der Schweiz lebenden Buddhisten, dürfte eine Spannweite von 17.000 bis 21.000 Buddhisten realistisch sein.⁵⁹

⁵⁶ Bundesamt für Statistik (Hg.), »Tabelle 1.113–00: Ausländer nach Heimatstaat und Aufenthaltsstatus sowie Geschlecht«, in: *Sektion Bevölkerungs- und Haushaltsstruktur, Volkszählung 1990*, Bern 1990. Von den 1990 in der Schweiz lebenden 1.900 Chinesen und 3.300 Japanern dürften zudem viele Buddhisten sein, auch wenn sie oft verschiedene Religionen praktizieren. Für Ende 1996 werden im Hinblick auf aus Vietnam stammende Personen offiziell 5.580 Personen angegeben, s. *Statistisches Jahrbuch der Schweiz 1998*, hg. vom Bundesamt für Statistik, Zürich 1997, S. 71.

⁵⁷ Briefliche Mitteilung des Klösterlichen Tibet-Institut vom März an den Vf. sowie *Thai-Swiss News*, 1, 1998, S. 30.

⁵⁸ Das zentrale Ausländerregister verzeichnete für Ende Dezember 1997 insgesamt 4.126 in der Schweiz lebende thailändische Staatsangehörige. Von den 3.213 Frauen waren 2.459 und von den 913 Männer 276 verheiratet, s. Bundesamt für Ausländerfragen, Tabelle 3.81–1/542: »Bestand der thailändischen Staatsangehörigen in der Schweiz nach Wohnorten, ...«, Bern-Wabern 1998.

⁵⁹ Zugrunde gelegt wurden etwa 1.800 bis 2.000 Buddhisten aus Kambodscha, 600 bis 700 aus Laos, ca. 7.500 bis 8.500 aus Thailand, ca. 2.000 bis 2.400 aus Tibet, ca. 4.000 bis 5.000 aus Vietnam sowie etwa 1.000 bis 2.000 aus Japan und China.

Helvetisches

Buddhismus und buddhistische Aktivitäten sind in der schweizerischen Öffentlichkeit bislang weitgehend unbemerkt geblieben. Dieses bezieht sich zum einen auf die Präsenz in den Medien, in denen außer gelegentlichen Artikeln und Meldungen bei weitem kein so großes Echo vorlag wie dieses Mitte der 1990er Jahre in Italien, Frankreich, Großbritannien und Deutschland zu beobachten war. Jedoch auch von wissenschaftlicher Seite wurde dem Buddhismus in der Schweiz bislang fast kein Interesse entgegen gebracht, sieht man einmal von der im Klösterlichen Tibet-Institut erstellten Reihe *Opuscula Tibetana* ab. Die wohl dezidierteste jüngere Studie *Jede(r) ein Sonderfall? Religion in der Schweiz* (1993) erwähnt Buddhisten an keiner Stelle, auch nicht etwa bei Themen wie »plurale Grundmuster religiöser Orientierungen in der Schweiz« oder Reinkarnationsglaube.⁶⁰ Gewissermaßen unbemerkt von akademischer wie medien-öffentlicher Seite hat sich seit drei Jahrzehnten eine buddhistische Präsenz und Vielfalt in der Schweiz entwickelt, die immerhin etwa 20.000 bis 25.000 Personen der insgesamt sieben Millionen Schweizer umfaßt. Prozentual ist der 0,3–0,36%ige buddhistische Bevölkerungsanteil in der Schweiz damit hinter Frankreich (1,1%) gleichauf mit Großbritannien (0,3%) führend in Europa, immerhin stärker als in Deutschland (0,18%) oder Italien (0,13%).⁶¹ Wenn auch in Europa insgesamt bislang prozentual sehr gering, so haben Buddhismus und buddhistische Themen doch eine weit über diese Zahlen hinausgehende Aufmerksamkeit entfaltet und ein weitgehendes Interesse und Interessenten an sich gezogen.

Das wachsende Interesse an buddhistischen Inhalten und Übungsformen, bezieht man sich hier primär auf die Konvertitenseite und läßt die Seite asiatisch-buddhistischer Immigranten einmal außen vor, steht in engem Zusammenhang mit gesellschaftlichen Veränderungsprozessen, den viele westeuropäische Staaten in den 1960er Jahren durchliefen. Die Abnahme kirchlich gebundener Religiosität ging einher mit dem Rückgang der Akzeptanz traditioneller Werte (Kirchlichkeit, Berufsethos). Dem gegenüber wurde Werten wie persönliche Beziehungen (Familie, Kindererziehung), private Autonomie und politische Teilhabe im gesellschaftlichen Leben zunehmend ein größerer Wert zugeschrieben. Die Verlagerung von Wertprioritäten führte nicht zuletzt auch dazu, daß jede und jeder zunehmend selbst die handlungsleitende und Orientierung gebende religiöse Tradition in eigener Verantwortung auswählen wollte bzw. konnte. Auch in der Schweiz setzte sich dieser Prozeß, mit Auflösung des »sondergesellschaftlichen Katholizismus« und des

⁶⁰ MICHAEL KRÜGGELER, »Inseln der Seligen: Religiöse Orientierungen in der Schweiz« und ALFRED DUBACH, »Nachwort: »Es bewegt sich alles, Stillstand gibt es nicht«, beide in: ALFRED DUBACH, ROLAND J. CAMPICHE (Hg.), *Jede(r) ein Sonderfall? Religion in der Schweiz. Ergebnisse einer Repräsentativbefragung*, 2. Aufl., Zürich, Basel, 1993, S. 93–132 und S. 295–313. Auch das eher interreligiös ausgerichtete Büchlein *Aufbruch zu neuen Ufern*, hg. von CHRISTOPH PETER BAUMANN, Basel 1997, in dem 27 Personen darüber berichten, »wie sie ihren neuen spirituellen Weg fanden« (Untertitel), enthält kein Selbstzeugnis eines Buddhisten oder einer Buddhistin. Wie C.P. Baumann jedoch im Brief vom 16.4.98 dem Verfasser mitteilte, wurde ein von einem Buddhisten zugesagter Beitrag leider nicht geliefert.

⁶¹ S. MARTIN BAUMANN, »The Dharma has come West«, a.a.O., Tabelle 1.

calvinistisch-protestantischen Milieus, in den 1970er und 1980er Jahren fort. »Kulturelle und religiöse Orientierung können sich heute nicht anders formieren als unter diesen Bedingungen struktureller Individualisierung: Prinzipielle Entscheidungsoffenheit und gewachsene Freiheitsspielräume ersetzen die institutionelle Regelung des sozialen Zusammenlebens und zwingen die einzelnen zur Auswahl aus vielfältigen Optionen. Von diesen Entwicklungen ist niemand ausgenommen.«⁶² Ohne in die soziologischen Tiefen sozialen Wandels, des Formenwandels institutionalisierter Religionen und des »Modernisierungs- und Individualisierungsschubs« einzusteigen, läßt sich im Hinblick auf schweizerische Buddhisten festhalten, daß sie in weiten Bereichen geradezu ein Musterbeispiel darstellen, »gewachsene Freiheitsspielräume für die persönliche Selbstbestimmung zu nutzen«.⁶³ So gesehen könnten sie auch als Fokus herangezogen werden, um anhand ihrer Interpretationen, Hervorhebungen und Selektionen, sowohl im Hinblick auf buddhistische Inhalte und Übungsformen als auch national-schweizerische »Tugenden«, gesellschaftliche Befindlichkeiten und zugrunde liegende, unverrückbare Werte schweizerischer Identität zu analysieren. Entsprechende US-amerikanische Studien wählten einen solchen Weg, um mittels des »buddhistischen Spiegels« Muster und Grundzüge der eigenen Gesellschaft zu untersuchen.⁶⁴

Auch wenn obige Prozentzahlen vermeintlich eine gesellschaftliche Vernachlässigungswürdigkeit buddhistischer Präsenz nahelegen, so sind in Europa institutionell starke und dauerhafte Strukturen mit grenzüberschreitenden Wirkungen errichtet worden. In der Schweiz finden sich in dieser Hinsicht die zwei großen Gelugpa-Klöster in Rikon und Mont Pèlerin sowie die etablierten Theravāda-Klöster Dhammapala und Wat Srinagarindravaram, alle mit einer monastischen Gemeinschaft, sowie zahlreiche buddhistische Häuser und Zentren. Dem Dhammapala Kloster und dem Haus Tao sind Gruppen in Deutschland angeschlossen, Geshe Rabten, der einstige Gründer von Tharpa Choeling (Mont Pèlerin), initiierte 1977 das nunmehr große und etablierte »Tibetische Zentrum Hamburg«. Geshe Rabtens Nachfolger Gonsar Rinpoche besucht regelmäßig affilierte Stadtgruppen und Zentren in Italien, Österreich und Deutschland. Auch verlegerisch, neben dem zuvor genannten Christiani-Verlag, gingen bzw. gehen mit den Verlagen Rascher (bis 1971), Artemis und Origo (alle Zürich) sowie dem O.W.Barth/Scherz-Verlag (Bern) und Theseus-Verlag (Küsnacht) aufgrund der auflagenstarken Bücher von namhaften buddhistischen Autoren nachhaltige Wirkungen auf die bundesdeutsche Buddhismusrezeption aus. Zugleich war die schweiz-buddhistische Szenerie zahlreichen buddhistischen Einflüssen von außen ausgesetzt, etwa dem »Sōtō-Zen-Einfluß« von Frankreich in Form der AZI, dem

⁶² KRÜGGELER, »Inseln der Seligen«, a.a.O., S. 98. Zum »sondergesellschaftlichen Katholizismus« s. MICHAEL KRÜGGELER / PETER VOLL, »Strukturelle Individualisierung – ein Leitfaden durchs Labyrinth der Empirie«, in: DUBACH / CAMPICHE (Hg.), *Jede(r) ein Sonderfall?*, a.a.O., S. 17–49, bes. S. 34–43.

⁶³ KRÜGGELER / VOLL, »Strukturelle Individualisierung«, a.a.O., S. 45. Zum Wertewandel allgemein in der westlichen Welt s. u.a. ROLAND INGLEHART, *Kultureller Umbruch*, Frankfurt am Main 1989.

⁶⁴ JOSEPH B. TAMNEY, *American Society in the Buddhist Mirror*, New York, London 1992 und besonders THOMAS A. TWEED, *The American Encounter with Buddhism 1844–1912. Victorian Culture and the Limits of Dissent*, Bloomington 1992.

Wirken Ole Nydahls und seiner Karma-Kagyüpa-Zentren, dem Import von Theravāda-Mönchen aus Großbritannien in der Tradition Ajahn Chahs (Dhammapala Kloster) oder jüngst den Aktivitäten von Geshe Kelsang Gyatso und seiner Neuen Kadampa Tradition (ebenfalls von Großbritannien aus). Seit der nachhaltigen Ausbreitung buddhistischer Ideen und Praxismethoden durch reisende und residente *Rōshis*, Lamas und *bhikkhus* und ihrer westlichen Schüler und Schülerinnen ist der aus vielen Traditionen und Schulen bestehende ›Buddhismus‹ zu einem transnationalen Phänomen geworden. Dieses macht auch vor schweizerischen Grenzen nicht halt, zumal die Schweiz ohnehin eine lange Tradition der Aufnahme von Flüchtlingen (z.B. Wagner) und der Gewährung des Gastrechtes für ungewohnte, neue Ideen und Ideale hat (z.B. Bergiers ›Caritas Vihāro‹ in Lausanne, Monte Verita). Die strategisch-verkehrsgünstige Lage im Zentrum Westeuropas könnte entsprechende Austauschprozesse womöglich noch intensivieren.

Intern haben Buddhisten in der Schweiz bislang wenig im Sinne gemeinsamer intra-buddhistischer Aktivitäten und Veranstaltungen kooperiert. Überwiegend verblieben die Gruppen, Zentren und Klöster strikt bei ihrer jeweiligen buddhistischen Ausrichtung, ohne das Gemeinsame hervorzuheben, wie dieses etwa in der österreichisch- und deutsch-buddhistischen Szenerie zu beobachten ist. Womöglich fehlt in der Schweiz der äußere Druck, der in den Nachbarländern ein Aufeinanderzugehen der unterschiedlichen Traditionen erwirkte, da Buddhisten bestrebt waren, die staatliche Anerkennung als Körperschaft des öffentlichen Rechts zu erwirken.⁶⁵ Dennoch bleibt festzuhalten, daß eine traditionsübergreifende, von verschiedenen Traditionen getragene Zeitschrift in der Schweiz nicht besteht. Die gemeinsame Ausrichtung buddhistischer Feste steht erst am Anfang. Vesakh, das Fest zum Gedenken an die Geburt, Erleuchtung und des ›Verlöschtens‹ (Tod) des Buddha, wurde erstmals 1997 in Zürich unter Beteiligung von ca. 200 Personen traditionsübergreifend begangen. Auch 1998 richtete die SBU eine Vesakh-Feier für Buddhisten aller Traditionen aus. Ca. 100–150 Personen nahmen an der Feier in Basel teil.

Sicherlich kommt für die schweizerische Situation, neben der gewissermaßen traditionellen Betonung des Eigenlebens in der Gemeinde und Talschaft, erschwerend die Sprachbarriere in deutsch-, französisch- und italienischsprachigen Regionen hinzu. Die SBU ist angesichts des mehr als 80% deutsch-französischen Sprachanteils in der Schweiz (8–10% italienischsprachig) strikt zweisprachig ausgerichtet. Inwiefern die SBU-Neukonstituierung (1993) und ihre Betonung der Zweisprachigkeit Impulse für ein Zusammengehen der Traditionen und Schulen, bei gleichzeitiger Wahrung der jeweiligen Eigenart, haben wird, wird abzuwarten sein. Intra-buddhistischen Aktivitäten grundlegend abträglich verbleibt

⁶⁵ In Österreich ist der Buddhismus seit 1982 staatlich anerkannt; dieses räumt bestimmte Rechte ein, nötigt jedoch auch eine gewisse Organisationszentralisierung, s. *Bodhi Baum*, 18, 2, 1993. In Deutschland scheiterte der Anerkennungsprozeß, jedoch wurde in dessen Zug 1985 ein traditionsübergreifendes ›Buddhistisches Bekenntnis‹ (eine Selbstbezeichnung) erzielt, s. dazu *Lotusblätter*, 3, 1988 und 3, 1995. Kooperationen kamen jedoch auch ohne äußeren Druck zustande wie das Beispiel der 1995 gebildeten Buddhistischen Union Freiburg zeigt, s. die Broschüre *Buddhimus in Freiburg*, Freiburg 1995. Der BUF gehörten 1998 22 im Raum Freiburg ansässige buddhistische Gruppen und Zentren an.

jedoch die jeweilige, mitunter engstirnig verteidigte Betonung der Besonderheit und womöglichen Überlegenheit des eigenen ›buddhistischen Pfades‹. Die Unbedingtheit, auch der Enthusiasmus, des bzw. der ›Neuüberzeugten‹ kommt hier oftmals zum Tragen. Da bildet die bestehende Kluft und weitgehend fehlende Kooperation zwischen schweizgebürtigen Buddhisten, jene, die die Lehre als neue Lebensorientierung annahmen, und asiatisch-schweizerischen Buddhisten, die in vielem in erster Linie Kultur und Tradition pflegen, lediglich eine weitere Facette des individual- und traditionsbetonten Bildes. Doch in dieser Hinsicht tun sich auch andere Länder und nationale Dachverbände schwer, wie Erfahrungen in Österreich, Deutschland oder den USA zeigen.⁶⁶

Wenn auch Wissenschaften und Medien eidgenössisch-buddhistische Aktivitäten bislang kaum beachteten, so sind manche Institutionen auf lokaler Ebene durchaus aufgeweckter. Nach dem Zuzug der Theravāda-Mönche nach Kandersteg und dem Aufbau des Dhammapala Klosters meldeten sich alsbald die Betreiber des ortsansässigen Fremdenverkehrsvereins, wie Frischknecht zu berichten wußte: »Auf dem touristischen Ortsplan verzeichneten sie das Kloster flugs als neue Attraktion und sorgten an den Straßenrändern für eine entsprechende Beschilderung. Gleichzeitig gaben sie den Neuzuzügern das Kurtaxenreglement bekannt und stellten sicher, daß Dhammapala trotz seinem gemeinnützigem Charakters einen jeden Gast, der über Nacht bleibt, verzeichnet und der Gemeinde die entsprechende Gebühr zuführt.«⁶⁷ Inwiefern buddhistische Häuser und Zentren in anderen Kantonen angehalten wurden, örtliche Kassen im Hinblick auf das Gemeinwohl zu füllen helfen, ist bislang nicht flächendeckend erforscht.

Der zuvorgehenden religionshistorischen Darstellung und vergleichend-kontextuierenden Analyse ging es um eine erste Bestandsaufnahme und Interpretation vorhandener Daten buddhistischer Geschichte und Gegenwart in der Schweiz. Weitergehende Aussagen sind jedoch nicht ohne qualitative Erhebungen wie Interviews, Befragungen, Zentren- und Festbesuche sowie eine Analyse einstiger und bestehender Zeitschriften, Publikationen und Programmangebote möglich. Auch wenn viele Parallelen zur deutsch-buddhistischen Situation vorliegen, so zeigen sich zugleich helvetische Besonderheiten, deren Dokumentation und Analyse eine wichtige Komplettierung der Geschichte des Buddhismus in Europa darstellt.

⁶⁶ Zu der Kluft zwischen Konvertiten- und Migrantenbuddhisten s. CHARLES S. PREBISH, »Two Buddhism Reconsidered«, in: *Buddhist Studies Review*, 10, 2, 1993, S. 187–206 sowie die weiteren Hinweise in BAUMANN, »The Dharma has come West«, 1997 (Resumée).

⁶⁷ FRISCHKNECHT, »Stille Tage«, 1994, S. 87.

Summary

In Switzerland, some one hundred Buddhist groups, centers and monasteries exist, yet the number of Buddhists is not known. Similarly, although Buddhist activities can be traced back to at least 1910, a history and analysis of the present situation is not yet available. This article provides an historic-descriptive outline of the chronological development of interest in Buddhism and the growth of Buddhist activities. It is made apparent that despite (a few) early endeavours, Buddhism did not intensify in Switzerland until the late 1960s. Since then, a variety of Buddhist traditions and schools have taken root, including traditions from Theravāda, Mahāyāna (especially Zen) and Tibetan Buddhism. This article provides detailed descriptions of the various traditions and their institutions, including meditation centers and monasteries. The information is analyzed from a sociology of religion point of view and set in the comparative context of the history of Buddhism in Europe. The statistical analysis points, for example, to the dominance of Tibetan Buddhist traditions in Switzerland, which total 48% of all Buddhist groups and centres. Despite the severe problems in stating numbers of Buddhists, it can be estimated on the basis of this research that there are currently 3,000–7,000 Swiss-born and 17,000–20,000 Asian-born Buddhists in Switzerland. Set in the European context, the percentage of Buddhists in the population as a whole is one of the strongest in Europe, despite being less than 1%. In comparison to neighbouring Austria and Germany, intra-Buddhist organisations and activities in Switzerland are rather low. The article concludes that further research on Buddhism in Switzerland would provide an important case study both to fill out the history of Buddhism in Europe and to point to similarities and specificities regarding its adoption in Europe and more generally in the West.