

Hoffnungen, Projektionen, Idealisierungen – Buddhismus als Heil aus dem Osten?

Von PD Dr. Martin Baumann

Wer kennt sie nicht, die Bilder von schweigsam ziehenden Mönchen in gelben Roben, die im Morgen hinausgehen, um im nahebei gelegenen Dorf Almosen zu sammeln? Das Bild und die Mönche sind Sinnbild von Friedfertigkeit und Entsagung zugleich. Auf Südasien und dort praktizierte Formen von Versöhnung und Toleranz werde ich später im Vortrag ausführlicher eingehen.

Vorweg, ungleich bekannter und mit einer Vielzahl von Hoffnungen, Projektionen und Idealisierungen beladen, ist ohne Zweifel Tibet und der tibetische Buddhismus. Sicherlich ist von einer Tibet-Faszination zu sprechen. Lassen Sie mich einige geographische Leitmetaphern, die auf die buddhistische Lehre bezogen werden, ansprechen: Die klare, reine Luft der Höhe Tibets - für viele ist sie Ausdruck der Reinheit der buddhistischen Lehre und Lehrübertragung. Tibet als das Dach der Welt - bietet es nicht Schutz und symbolisiert zugleich den Gipfel von Weisheit und Wissen? Die Weite und Leere tibetischer Landschaft - viele sehen in ihr die Größe und Erhabenheit der Lehre symbolisiert.

Tibet wird nur allzu oft verstanden als die Quelle und der Ursprung spiritueller und okkulten Weisheit; dort sei noch die originale, reine Religion und Spiritualität bewahrt. Die hohen Gebirgszüge umgeben Tibet wie eine Bastion, die die Ursprünglichkeit bewahrten. Shangri-La, der mystische Ort verlorenen, jedoch hier gesammelten Wissens, den der Schriftsteller James Hilton 1933 in seinem Roman *The Lost Horizon* beschrieb, kann sich nur im unzugänglichen Tibet finden. Spirituelle Sucher und Erneuerer im 19. Jahrhundert suchten in östlichen Religionen, und hier auch und gerade in Tibet, nach gleichen religiösen Werten und Glaubensanschauungen, um sie im dekadent empfundenen Westen wiederzuerwecken. Viele der heutigen Sucher und Sucherinnen erhoffen in Tibet Unterschiedliches, im Westen nicht Vorhandenes zu finden. Dieses Neue könne als geistig-spirituelle Anleitung für den "entzauberten Westen" und dessen Sinnkrise herangezogen werden.

Solche Projektionen und idealisierenden Bilder sagen mitunter weniger über den glorifizierten Gegenstand, als über diejenigen aus, die solche Idealisierungen erstellen. Sicherlich drückt sich hier

der Wunsch nach Ursprünglichkeit, Reinheit, Unberührtheit aus, nach einer Ganzheit des Lebens, das in der westlichen, weitgehend entzauberten Welt verloren gegangen scheint. Aus drei Gründen werde ich nicht auf dieses Paradebeispiel von verherrlichenden Konstruktionen eines fernen, abgeschiedenen Anderen eingehen: Zum einen stellt die Idealisierung Tibets nur eine Facette des Bereichs "Buddhismusbilder in der Öffentlichkeit" dar. Würde ich mich nur auf diese Bilder beschränken, liefe der Vortrag Gefahr, ebenso wie oftmals in den Medien zu beobachten, lediglich das Sensationelle und Exotische heranzuziehen.

Zum Zweiten gibt es profunde und detaillierte Studien über das Zustandekommen des Tibet-Mythos, seine geographischen Leitmetaphern und vieles mehr. Peter Bishop hat in seinem Buch *Dreams of Power* (1993) ebenso wie Donald Lopez Junior in *Prisoners of Shangri-La* (1998) die Dinge ausführlich nachgezeichnet. Das 1997 von Thierry Dodin und Heinz Räther herausgegebene Buch *Mythos Tibet* geht diesem "Mythos" ebenso auf knapp 400 Seiten nach, jüngst erschienen ist zudem das bildlich so herrlich erstellte Buch von Martin Brauen, *Traumwelt Tibet. Westliche Trugbilder* (2000).

Schließlich zum Dritten, vor knapp sechs Wochen erst war ich selbst noch in Shangri-La gewesen. Es liegt auch gar nicht soweit entfernt, wie oft angenommen. Lediglich zwei Flugstunden, auf der Mittelmeer-Insel Menorca, findet sich ca. 10 km nördlich der Hauptstadt Mahon ein schönes Naturschutzreservat mit dem klangvollen Namen Shangri-La. Entgegen meiner festen Annahme fand ich hier leider kein tibetisches Lamakloster und auch keine Bruderschaft Wissender, dafür immerhin viel Wasser, Grün und Natur.

In meinen Ausführungen will ich stellvertretend für zahlreiche weitere Idealisierungen lediglich drei m.E. dominante Buddhismusbilder heranziehen: auf die Sichtweise, der Buddhismus sei durchdrungen von Rationalität und Wissenschaftlichkeit; auf die oft gehörte Rede, der Buddhismus missioniere nicht, sowie auf das Idealbild des friedlichtoleranten Buddhismus. Um es vorweg zu sagen, es geht mir hier nicht um eine Diskreditierung des Buddhismus oder - bildlich gesprochen - darum, einzelne Haare in einer sonst reichhaltigen Suppe zu finden. Vielmehr bin ich der Auffassung, dass zu einer ernsthaften Auseinandersetzung mit dem Buddhismus als historischer und gelebter Tradition auch die Kenntnis von Sachverhalten jenseits der Idealbilder gehört. Zugleich weisen diese Bilder darauf hin, dass Idealisierungen stets als spezifische Interpretationen aufzufassen und in ihren Zeitkontext einzubetten sind.

1. **Z**u nicht, sondern sie lediglich in den zeitgeschichtlichen Horizont ihrer Entstehung setzen. Ein Blick in die Rezeptionsgeschichte des Buddhismus in Europa ist hier hilfreich: Waren um die Mitte des 19. Jahrhunderts vorwiegend Schriften und Texte des nördlichen Buddhismus, so aus Nepal, Tibet und China nach Europa gelangt, so setzte ab den 1880er Jahren die systematische Beschäftigung mit den Texten des Pali-Kanons ein. Thomas Rhys Davids gründete 1881 die Pali Text Society, im gleichen Jahr erschien Hermann Oldenbergs Darstellung *Buddha. Sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde*. Oldenbergs *Buddha* war ein viel gelesenes Werk und trug das Interesse an der buddhistischen Ethik und Philosophie in weite Kreise des Bildungsbürgertums. Wichtig in unserem Zusammenhang ist, dass die europäischen Forscher und Gelehrten der festen Überzeugung waren, im Pali-Kanon die "originalen" Worte des historischen Buddha vor sich zu haben. Dass eine bald vierhundertjährige Überlieferungsgeschichte zwischen dem Verlöschen des Buddha und der ersten Verschriftlichung auf Palmblättern lag, schien vernachlässigungswürdig. Zugleich wurde der Pali-Kanon sehr selektiv, man mag schon sagen: interessegeleitet, gelesen. Im Vordergrund standen philosophische Erörterungen, die durch ihre rationale Argumentationsstruktur beeindruckten. Im Kanon ebenso zu findende Legendengeschichten, mythologische Erzählungen oder Erwähnungen von Gottheiten wurden als Ausschmückung und erläuterndes Beiwerk abgetan. Den europäischen Forschern wie auch ersten bekennenden Buddhisten ging es insbesondere darum, eine Religion anführen zu können, die anders als das dekadent empfundene Christentum nicht auf Dogmenaussagen beruhe. Dem Christentum mit seinen "Glaubensgehorsam", so Karl Seidenstücker, stellte man die Dogmenlosigkeit und empirische Überprüfbarkeit buddhistischer Aussagen gegenüber. Der Buddhismus sei eine wissenschaftliche, eine "Erkenntnis-Religion".

Gerne wurde und wird hierzu die Rede Buddhas an die Kalamer angeführt, in der Buddha die Kalamer ermahnt, sich nicht nach "Hörensagen und Überlieferung, nicht nach landläufigen Meinungen und der Autorität von heiligen Schriften" zu richten. Vielmehr sollen sie die Dinge selbst prüfen, und wenn sie erkennen: "Diese Dinge sind heilsam, annehmbar, werden von Verständigen gepriesen, führen, wenn verwirklicht, zu Heil und Glück" - dann sollen sie sich diese zu eigen machen. So überzeugend die Passage auch ist, so ist sie doch zugleich ein Spiegel derjenigen, die diese Worte Buddhas mit Vorliebe zitieren. Um die Jahrhundertwende wie auch in bestimmten heutigen theravada-buddhistischen Kreisen drückt sich darin nicht nur der vorherrschende denkerische Zugang zur buddhistischen Lehre aus. Vielmehr, auch die ganz selektive Rezeption der buddhistischen Lehre wird deutlich. Buddhas Lehre wird als "Weisheitslehre" und "Religion der Vernunft" gepriesen. Sie ruhe allein auf Einsicht und Überprüfbarkeit. Werte wie Autonomie, Selbstverantwortung, eigenbegründete rationale Ethik und die Betonung des Individuums stehen im Vordergrund. Es sind gerade diese Werte und Leitbilder,

die im Bildungsbürgertum der Jahrhundertwende hoch, ja geradezu verherrlicht wurden. In der Anverwendung der buddhistischen Lehre erfuhren diese Werte eine religiöse Überhöhung und, angesichts des konstatierten Verlustes dieser Ideale, eine Rettung. Noch etwas anderes erscheint mir charakteristisch an dieser besonderen Art der Rezeption: Der Text, die Schriften des Pali-Kanons, bilden hier die alleinige religiöse Autorität. Allein durch den Text, das geschriebene Wort, sind der rechte Zugang zur Lehre und ein angemessenes Verstehen möglich. Rituale oder devotionale Handlungen werden als zweitrangig, vernachlässigungswürdig abgetan. Religiösen Gegenständen wie Reliquien, Schreinen oder buddhistischen Symbolen werden kaum oder nur wenig Bedeutung zugeschrieben; den Interpreten nach tragen sie nicht dazu bei, ein tieferes Verständnis der Lehre zu entwickeln. Dieses spezifische Buddhismusverständnis hatte Lionel Stützer, Mitglied des Ordens Arya Maitreya Mandala, einst schön umschrieben: "Erfüllt von echt 'protestantischem' Geiste lehnen europäische Buddhisten jeglichen Kultus als so genannte Äußerlichkeit ab, oftmals mit affektbetonter Zurückweisung."

Wie gesagt, dieses rationale Buddhismusverständnis soll nicht in Abrede gestellt werden. Es soll lediglich darauf hingewiesen werden, dass dieses spezifische Verständnis nur eine von vielen verschiedenen Zugangsweisen zur buddhistischen Lehre bildet. Wie weit steht es doch im Gegensatz zu großen Teilen gelebter Theravada-Tradition in Südasien mit ihren vielfältigen devotionalen Verehrungsformen, mit rituellen Zeremonien, mit schutzgewährenden Pali-Rezitationen der Dorfmonche und der Besprechung von Schutzamuletten. Diese Tradition ist durch Flüchtlinge und Zuwanderer aus Sri Lanka, Thailand und weiteren Ländern Südasiens nun auch in Europa, in Deutschland beheimatet. Von den reinen Zahlen her sind diese Gruppierungen oftmals wesentlich größer als die Gruppen und Institutionen, die von westlichen Buddhisten gebildet werden. Dennoch, in der Öffentlichkeit ist diese traditionale Form des Buddhismus weitgehend unbekannt geblieben; wenn, dann werden diese Devotional- und Zeremonialformen als exotisch, befremdlich, ja vielleicht gar als "überholt" und nicht in den aufgeklärten Kontext Europas passend dargestellt.

Bislang wird der Buddhismus in Europa beinahe ausschließlich durch eine Sichtweise repräsentiert, die die buddhistische Lehre als rational, wissenschaftlich, modern und universal darstellt. Jedoch, in wohl nicht allzu langer Ferne werden Buddhisten aus Asien eine stärkere Mitsprache in der Frage beanspruchen, wer für den Buddhismus spricht und wer ihn repräsentiert. Die Frage der Repräsentanz ist dabei nicht zuletzt an die Frage der Eigendarstellung des Buddhismus als modern, zeitadäquat und aufgeklärt gebunden. Den Kriterien von Rationalität und Wissenschaftlichkeit kommt in diesem Zusammenhang ein großes Gewicht zu.

2. In diesen Themenkomplex positiv zugeschriebener Eigenzuschreibungen fällt auch die zweite von mir ausgewählte Eigenschaft, die westliche Buddhisten gerne hervorheben, der Buddhismus missioniere nicht. In der Tat, schaut man in die zweieinhalb-tausendjährige Geschichte des Buddhismus in Asien, so finden sich nicht allzu viele dunkle Flecken. Anders als in der Geschichte des Christentums oder Islams finden wir keine militärischen Eroberungen, um den Glauben zu verbreiten und Ungläubige zwangsweise zu bekehren. Andererseits, übersehen werden sollte nicht, dass - mit Ausnahme Chinas – buddhistische Mönche und Schriften in vielen Fällen ganz interessegebunden von den Königen und Feudalherren in ihre Herrschaftsbereiche geholt wurden. Der Buddhismus diente nicht nur zur Kultivierung des eigenen Volkes, schließlich holte man eine als höher stehend empfundene Tradition ins Land. Vielfach wurden buddhistische Mönche und Lehren geholt, um eine Zentralisierung der Machtverhältnisse am Königshofe voranzutreiben. Die von oben verordnete Religion verdrängte oder absorbierte nach und nach die zahlreichen volksreligiösen Praktiken und Anschauungen. Denn, gerade im Zusammenhang abweichender religiöser Anschauungen hatte es immer wieder zu Aufständen und einem Infragestellen des staatlichen Herrschaftsmonopols geführt.

Solche Instrumentalisierung kann man dem Buddhismus freilich nicht zum Vorwurf machen. Hier geht es darum, dass sich buddhistische Religion weit überwiegend auf friedlichem Wege in den Ländern Asiens verbreitete. Ob hier von Mission im Sinne einer mit Intention betriebenen Gewinnung von Konvertiten zu sprechen ist, kann in der Tat bezweifelt werden. Das Bild des nicht-missionarischen Buddhismus wird gerne als Kontrastfolie zum missionarischen Christentum angeführt. Schließlich waren es christliche Missionare und Gesellschaften, die im Zuge kolonialer Expansion die so genannte "frohe Botschaft" auch in Asien verbreiten wollten und dieses auch taten. Interessanterweise haben sich als Folge des Zusammentreffens von missionarischem Christentum und asiatischem Buddhismus in der Mitte des 20. Jahrhunderts buddhistische Gesellschaften gebildet, die ausdrücklich die Aussendung von Mönchen in die Länder Europas und Nordamerikas in ihre Statuten geschrieben hatten.

Um ein ganz konkretes Beispiel zu nennen, will ich auf die derzeitige Eigentümerin des bekannten Buddhistischen Hauses in Berlin-Frohnau verweisen: Das Haus war 1924 von Paul Dahlke erbaut worden. Dahlke selbst lebte nur vier Jahre in dem Haus, nach seinem Tod 1928 verwalteten seine Schwestern und einige Anhänger das Haus und hielten buddhistische Zusammenkünfte ab. Der zweite Weltkrieg brachte die Aktivitäten zum Erliegen, nach dem Krieg fehlten die Mittel, um das Haus in Stand zu halten. 1957 wurde das Haus jedoch von der auf Sri Lanka gegründeten "German Dharmaduta Society" aufgekauft. Diese Gesellschaft war 1952 von dem wohlhabenden Juwelier

Asoka Weeraratna mit dem ausdrücklichen Ziel, die buddhistische Lehre im Land der Dichter und Denker zu verbreiten, ins Leben gerufen worden. Im Untertitel nennt sich die Gesellschaft "Sponsor of the Buddhist Mission to Germany". Durch die Anwesenheit von Mönchen, eines *bhikkhu sangha*, solle der Buddhismus in Deutschland und allgemein in Europa verbreitet werden. Die Mönche sollten "Dhammaduta Arbeit" leisten, d.h. "Boten des *dhamma*" sein und den *dhamma* lehren und verbreiten. Seit 1957 lebten singhalesische Mönche, in wechselnder Besetzung, im Buddhistischen Haus, auch heute noch und seit kurzem mit neuem Elan. Die Breitenwirkung hat insgesamt gesehen bislang nicht die hochgesteckten Erwartungen der sri-lankischen Sponsoren erfüllt.

Die singhalesische Missionsgesellschaft - der Begriff "Mission" findet sich stets und ständig in ihren Eigendarstellungen - ist nur eine von verschiedenen südasiatischen Gesellschaften, der es um die Propagierung der buddhistischen Lehre im Abendland ging und geht. In den '50er Jahren, im Vorfeld und im Nachklang der 2500. Jahresfeier des Verlöschens des Buddha, wurden zahlreiche solcher Gesellschaften gebildet. Komplette Ausgaben des Pali-Kanons wurden an europäische und nord-amerikanische Bibliotheken gespendet, buddhistische Aktivitäten in den Ländern Europas finanziell unterstützt. Der Missionsdrang, um es etwas drastisch zu formulieren, ist nicht nur eine Folge des wiedererlangten Selbstbewusstseins im Kontext nationaler Unabhängigkeit in den Staaten Südasiens. Es ist auch die Auffassung, dass die buddhistische Lehre die konstatierte spirituell-religiöse Krise im Westen beheben und bleibende, rational begründete Werte und Sinnorientierungen bieten könne. Ein Überlegenheitsanspruch der buddhistischen Lehre und Wirklichkeitssicht wird zwar nur selten formuliert. Dass jedoch keine Mission mit klarer Lehrverbreitungsentention betrieben würde, diese Auffassung lässt sich kaum rechtfertigen.

3. **D**as Bild des nicht-missionarischen Buddhismus ist in vieler Hinsicht auch als Kontrast zu anderen Religionen gebildet. Ähnliches zeigt sich im Hinblick auf die dritte ausgewählte Buddhismuspräsentation, die des Idealbildes des friedlichen, toleranten Buddhismus.

Viele Buddhisten wie auch Nicht-Buddhisten führen am Beispiel des Buddhismus lobend an, dass hier einmal eine Religion vorläge, die nicht in Kriege verwickelt gewesen sei, die nicht die Unterdrückung und Ermordung von Menschen legitimiert habe. Wie bei dem Aspekt der Mission, stimmt dieses Bild im Großen und Ganzen. Diese Idealisierung hat allerdings zur einseitigen Hervorhebung der Friedensbetonenden Aspekte in der buddhistischen Lehre und zur Ausblendung vorhandener Legitimationen von Kriegen geführt. Eine gewisse Relativierung erscheint jedoch angebracht, wie gerade jüngst Studien und Erkenntnisse von wissenschaftlicher Seite darlegten.

Die buddhistische Religionsgeschichte zeigt, dass es etwa in Japan oder Tibet kriegerische Auseinandersetzungen zwischen Klöstern um die gesellschaftliche Vorherrschaft und um die Dominanz am königlichen Hofe gab. Einfluss am Königshof bedeutete nicht selten Protektion der jeweiligen Tradition zu Ungunsten rivalisierender Traditionen. Zudem, in Einzelfällen haben buddhistische Mönche auch Könige ermordet, so etwa 842 in Tibet oder 1956 in Sri Lanka. Vordergründig wurden die Morde damit gerechtfertigt, dass die Könige daran gehindert werden sollten, noch größeres "schlechtes Karma" auf sich zu laden, das sie mit der Verfolgung von Buddhisten verursachten. Hintergründig ging es darum, eine verlorene Vormachtstellung des Buddhismus wiederzugewinnen, auch für den Preis eines Menschenlebens.

Ein zeitgeschichtlich nicht weit zurückliegendes Beispiel der Legitimation und Unterstützung von Krieg durch hohe buddhistische Würdenträger hat der amerikanische Buddhismusforscher und ordinierte Soto-Zen-Priester Brian Victoria jüngst dargelegt. In seiner Studie *Zen, Nationalismus und Krieg* (1999) zeigt Victoria die "unheimliche Allianz" von zen-buddhistischem Training und dessen Verwendung im ostasiatischen Krieg Japans auf. Statt dem brutal geführten Krieg zu widersprechen, dienten sich viele der nun verstorbenen, heutzutage hochverehrten Zen-Lehrer dem japanischen Staat an. Der Tod eines Menschen für den Sieg Japans sei das "unegoistische" Opfer, das als "unvermeidlicher Schritt auf die letztendliche Verwirklichung der Erleuchtung" zu erbringen sei, so Shaku Soen, der Lehrer Daisetz Suzukis. Dagmar Doko Waskönig hat die Studie zu Zen und Krieg eingehend in den *Lotusblättern* rezensiert, versehen mit dem Wunsch, "dass dieses Buch in Zen-Kreisen intensiv diskutiert würde." (*Lotusblätter* (1999) 4, S. 46-48, hier S. 47).

Ein zweites Beispiel sei mit einem kleinen Zeit und Kontinentsprung eingeleitet: Im Februar dieses Jahres wurde in Den Haag im Friedenspalast, dem Sitz des Internationalen Gerichtshofs, ein besonderes Bronze-Relief offiziell eingeweiht und aufgehangen. Das Relief zeigt den Buddha, wie er die zum Krieg gerüsteten Nachbarvölker der Sakiya und Koliya befriedigt. Streitfrage war, wer den Grenzfluss und damit das Wasser des Rohini besäße. Buddha fragte die zwei Könige jedoch: "Was ist wichtiger: das Wasser des Flusses oder das Blut in euren Adern?" Dieses bewegte die zwei Könige, die Waffen niederzulegen und an den Verhandlungstisch zurückzukehren.

Diese schöne, erfolgreiche Friedensstiftung findet leider gerade auf Sri Lanka keine Parallele. Nicht zuletzt ist es das unrühmliche Verhalten von Teilen des buddhistischen *Saogha*, wodurch der Bürgerkrieg zwischen Singhalesen und Tamilen verhärtet wurde und ein Ende der blutigen Auseinandersetzung nicht in Sicht ist. Von buddhistischer Seite wird die Legende hochgehalten, dass Buddha selbst dreimal auf Lanka gewesen sei und dort den *Dhamma* gepredigt habe. Sri Lanka

sei das von Buddha auserkorene Land mit der Aufgabe, die Lehre in seiner ursprünglichen Form zu bewahren. Sri Lanka wird als *dhamma deepa*, als "Insel des Dharma" bezeichnet, als quasi "heiliges Land" der reinen, unverfälschten Lehre. In vorkolonialer Zeit wurde diese Argumentationsfigur herangezogen, um Kriege gegen hindu-tamilische Heere und Invasionen zu rechtfertigen und die Einheit der Insel zu wahren. Die nach-kanonische buddhistische Schrift Mahavaosa hält davon Einzelheiten fest und rechtfertigt das Töten von, wie es heißt, "Ungläubigen" und "Männern bösen Lebens".

Heute, gegenwärtig berufen sich die so genannten "politischen Mönche" auf diese Argumentationsfigur, um den Bürgerkrieg zwischen den zwei Volksgruppen auf Sri Lanka ideologisch zu legitimieren. Die Mönche sprechen von einem "gerechten Krieg", da der Krieg sich gegen Unbuddhistisches und gegen die Teilung des Landes richte. Ohne auf die Einzelheiten einzugehen, die die amerikanische Buddhismusforscherin Tessa Bartholomeusz eingehend in ihren Studien aufgezeigt hat (zuletzt: *Journal of Buddhist Ethics*, (1999) 6, online), sei festgehalten, dass mit Rekurs auf buddhistische Texte und Geschichtsschreibung unzweideutig eine Ideologie des "gerechten Krieges" vertreten wurde und wird. Die fatalen Folgen eines solchen Denkens und einer solchen Rechtfertigungsideologie, die in strukturell ähnlicher Weise ebenso auf tamilischer Seite gegeben ist, haben zu ungezähltem Leid und Tod geführt.

Ich komme zum Schluss:

Ganz zu Beginn hatte ich auf das Bild der schweigsam-ziehenden Mönche in gelben Roben, unterwegs, um Almosen zu sammeln, verwiesen. Wie stark kontrastiert doch dieses oft in Darstellungen über Sri Lanka zu findende Bild mit den soeben geschilderten machtpolitischen Verstrickungen der politischen Mönche. Zumindest zwei Schlüsse lassen sich ziehen: Schnelle Verallgemeinerungen über die innewohnende Friedfertigkeit oder das gegebene Potential zur Kriegslegitimation werden dem Buddhismus nicht gerecht. Eine Pauschalisierung und gegenseitige Ausschlusscharakterisierung trifft die Sache nicht. Vielmehr, es ist beides vorhanden, sowohl die friedensstiftende als auch die konfliktverstärkende Komponente. Gleiches trifft auf die Fragen zu, ob der Buddhismus nun missionarisch sei oder nicht? Ob seine Lehren nun wissenschaftlich-rational fundiert oder mythen- und legendenhaft durchsetzt seien? Diese sowohl-als-auch Erkenntnis ist für die meisten Buddhisten keine neue Einsicht – zugegeben. In den Projektionen und Idealisierungen des Buddhismus kommt diese Ambivalenz jedoch oftmals nicht einmal am Rande vor.

Ist der Buddhismus nun das "Heil aus dem Osten"? Im Falle einiger Idealisierungen und damit verbundenen Hoffnungen ist diese Frage unzweideutig zu bejahen. Da Buddhisten jedoch nicht müde werden die pragmatische Realitätssicht der buddhistischen Lehre anzuführen, können vielleicht wissenschaftliche Studien und Erkenntnisse, auf die exemplarisch verwiesen wurde, mit dazu beitragen, solche Idealisierungen zu relativieren und mit vorhandenen Tatsachen zu konfrontieren. Einer Idealisierung der Wissenschaft ist hier sicherlich nicht das Wort geredet, vielmehr einem konstruktiv-kritischen Dialog von Buddhismus und Wissenschaft.

Zuerst erschienen am 23. Dezember 2005 auf Pagode Vien-Giac unter:

http://www.viengiac.de/index.php?option=com_content&task=view&id=23&Itemid=31

(Letztes Update am Donnerstag, 09. Februar 2006)