

Buddhistischer Modernismus im Westen

**Prof. Dr. Detlef Kantowsky
Universität Konstanz**

Detlef Kantowsky

Aus: Gesellschaft, Demokratie und
Lebenschancen. Festschrift für
Ralf Dahrendorf.

Hrg. Hansgert Peisert/Wolfgang Zapf
Stuttgart: DVA, 1994.

BUDDHISTISCHER MODERNISMUS IM WESTEN

Nicht mehr gen Osten reisen braucht heute, wer sich mit dem buddhistischen Modernismus (1) beschäftigen will. Um zum Beispiel an einem vom Dalai Lama geleiteten einwöchigen Kalachakra Ritual teilzunehmen, mußte man nicht mehr in Tibet sich einschleichen, sondern hatte im Juli 1985 nicht weiter als bis ins schweizerische Winterthur zu reisen, um zusammen mit mehr als 5000 meist westlichen Anhängern des Vajrayana den Belehrungen und meditativen Übungen beim klösterlichen Tibet-Institut im nahegelegenen Rikon zu folgen. Oder nehmen wir Hamburg: Welcher aufrechte Hanseat hätte vor hundert Jahren denn wohl geglaubt, daß im Herbst 1991 im Zentrum seiner ehrbaren Stadt, gleich neben den „Planten und Blomen“, eine dreitägige Großveranstaltung im Beisein des Dalai Lama stattfinden würde, um im dicht besetzten „Congress-Zentrum“ ausgewählte Grundelemente tibetisch-buddhistischer Überlieferung anschaulich werden zu lassen?

Von derartigen spektakulären Großveranstaltungen aber einmal abgesehen, Lhasa ist heute wirklich überall! Ob nun in Chithurst oder Feldkirch, ob in Bern oder in Berlin, Roseburg oder Rikon, in Hamburg oder Hannover - von Österreich, wo der Buddhismus als gleichberechtigte Glaubensform inzwischen staatlich anerkannt wurde, einmal ganz zu schweigen: Überall, in ganz Westeuropa - und wieviel mehr noch an der Westküste der Vereinigten Staaten! (2) - findet man heute dauerhaft eingerichtete Gruppen, die auf vielfältige Art praktizieren und nach angemessenen Ausdrucksformen des Buddhismus im Westen suchen.

Wie sind derartige Entwicklungen zu erklären? Zunächst einmal gilt, daß die rosige Stimmung der Aufklärung uns so gründlich verblichen ist, daß sich damit keine sinnstiftende Basis für weltbearbeitendes Handeln mehr begründen läßt: Die Folgen einer herrischen Kosmologie, der alle Mitwelt zur Umwelt wurde, die man als Ressource pflegt und ausschachtet oder als Konkurrentin eindämmt und bekämpft, kehren sich gegen uns selbst und lassen nach neuen Orientierungen mit einer Dringlichkeit fragen, wie sie die Generation des ersten und auch noch die des zweiten Weltkriegs noch nicht für sich reklamieren konnte. Deutungen, die dem stahlharten Gehäuse der modernen industriellen Wirtschaftsordnung, in das der moderne Berufsmensch sich eingezwängt sieht, nicht entfliehen oder es aufbrechen, sondern ganz

genau dort aufweichen wollen, wo die Konstrukte moderner Hörigkeit entworfen und immer weiter entwickelt werden: In den eigenen Köpfen.

Man reagierte auf diese Phänomene sicher falsch, täte man sie als eine Modeerscheinung ab; dies ist keine neoromantische Bewegung, durch die unser Gemüt einmal mehr, um mit Joseph Görres zu sprechen, „nach dem Morgenland, an die Ufer des Ganges und Indus, von einem geheimen Zug sich hingezogen fühlt“ (Willson 1964: 126). Heute ist es nicht mehr der „pulling effect“ eines glückverheißenden exotischen Smell von Benares, sondern viel eher doch wohl der „pushing effect“ des leidverursachenden Smog von Bottrop oder Basel, der die Richtung bestimmt. Insofern ist der zeitgenössische „Buddhismus im Westen“ keine Neuauflage elitärer Eskapismen im Stile des „Monte Verità“ zu Beginn des Jahrhunderts, sondern ein strukturell bedingtes Phänomen, mit dessen Dauerhaftigkeit zu rechnen ist.

I. Frühe Anfänge

In den „Lebensbildern“ der Gründergeneration des Buddhismus im deutschsprachigen Bereich (3) fällt auf, daß sie mehrheitlich durch Arthur Schopenhauer (1788 - 1860) und seine philosophischen Studien über „Die Welt als Wille und Vorstellung“ (1819) zum Buddhismus fanden; sein frühes Hauptwerk, das er noch ganz ohne Kenntnis buddhistischer Originaltexte hatte verfassen müssen, verstand Schopenhauer später als eine westliche Fortführung von Grundeinsichten buddhistischer Philosophie und Wirklichkeitsdeutung.

Von seinen (zu Lebzeiten nicht zahlreichen) Anhängern und sich selbst sprach Schopenhauer gerne als „wir Buddhaisten“; über Freunde aus Paris erwarb er eine große Buddha-Statue, die er mit einem neuer^{UN}oldüberzug versehen ließ und dazu seinem Freund Julius Frauenstädt schrieb (Schopenhauer 1978: 390):

Kriegt eine Konsole in der Ecke meines Wohnzimmers: da werden die Besucher, die ohnehin meist mit heiligem Schauer und konsiderablen Manchetten eintreten, gleich merken, wo sie sind, in diesen heiligen Hallen. Käme doch der Herr Pastor Kalb aus Sachsenhausen, der von der Kanzel gekeucht hat, „daß gar der Buddhismus eingeführt werde in christlichen Landen.“

Glück und Gesundheit

Frankfurt a.M,
den 7. April 1856

Arthur Schopenhauer

Solch frühe Warnungen von vereinzelt Kanzeln hatten offenbar nicht viel bewirkt; jedenfalls sah sich vierzig Jahre später Kaiser Wilhelm II. veranlaßt, höchstpersönlich auf die Gefahr hinzuweisen (4), die da von Osten auf Europa zukam. Robert Falke (1898: 3), Divisions-Pfarrer in Potsdam, erläuterte dazu in einem Vortrag vor dem „Berliner Zweigverein des Evangelischen Bundes“:

„Vor einigen Jahren entwarf unser Kaiser eine bekannte Zeichnung mit der Unterschrift: „Völker Europas, wahrt eure heiligsten Güter.“ Auf diesem Bild standen die allegorischen Gestalten der europäischen Kulturvölker, kampfbereit gegen die heranstürmenden Scharen des Antichrists, welcher, umhüllt von dunklem Gewölk und vom Rauch brennender Städte, die Gestalt Buddhas trug. Wer das Bild vor drei Jahren nicht verstand, wird heute (1898) angesichts des jetzt mit Kraft gegen das Christentum anstürmenden Buddhismus die Warnung unseres klar und weit in die Zukunft blickenden Herrschers begreifen müssen.“

Wie weit da in die Zukunft vorausgeblickt worden war, das machte knapp hundert Jahre später die Deutsche Bank deutlich: Im Sommer 1992 wies sie mehrfach mit ganzseitigen Anzeigen in der Frankfurter Allgemeinen Zeitung (vgl. z.B. die Ausgabe vom 7.6.92) auf die Dienste ihres privaten Anlage-Management hin und benutzte dafür als Blickfang einen europäischen, auf Tatami-Matten sitzenden Meditierenden, dessen Silhouette ziemlich genau der „Gestalt Buddhas“ in obiger Bildbeschreibung entsprach.

Ganz offensichtlich sind ausgewählte Versatzstücke östlicher Spiritualität heute nicht mehr mit dem degoutanten Geruch zweifelhafter Ashrams und sektiererischer Zirkel behaftet, sondern würden salonfähig und stehen all jenen zur freien Verfügung, die meinen, die Zeichen der neuen Zeit werbewirksam erkannt zu haben. Integration aber nicht nur in den Markt, sondern auch in andere Vermittlungsstrukturen der „postmodernen Gesellschaft“: Wo noch vor knapp vier Generationen der Divionspfarrer Falk warnte, da veranstalten staatlich subventionierte Einrichtungen der Erwachsenenbildung heute interreligiöse Dialoge, laden katholische Klöster zu Zen-

Sessions unter Anleitung japanischer Mönche ein und publizieren renommierte christliche Verlage Taschenbücher über den „Gott deines Nächsten“ (Kämpchen 1989), auf deren Umschlag Papst und Dalai Lama einander zulächeln. Diesem integrierenden Dialog in verschiedenen halbstaatlichen und kirchlichen Bereichen entspricht auf der Vermittlungsebene des Bildungssystems ein kürzlich erschienenes Leseheft über die „Ethik des Buddhismus“ (Antes/Körber 1990), in dem Grundpositionen buddhistischer Lehre für den Oberstufenunterricht aufbereitet sind.

Inwiefern entspricht die tatsächliche Entwicklung buddhistischer Gruppierungen in Deutschland diesem immer mehr zunehmenden öffentlichen Interesse am „Buddhismus“? Auch wenn wir über die gegenwärtige Situation, selbst nach Veröffentlichung der sehr gründlichen Dissertation von Martin Baumann (1993), noch nicht ähnlich genau informiert sind wie über die Anfänge des Buddhismus in Deutschland (Butler 1962; Notz 1984: 27-110), sind die folgenden Aussagen immerhin möglich.

II. Buddhismus in Deutschland heute

Hans Wolfgang Schumann (1974: 69/70) charakterisierte die buddhistische Bewegung nach Umfang und Schulrichtungen 1974 noch so:

Die Mehrheit der deutschen Buddhisten sind Theravadins. Ihre Zahl kann nur geschätzt werden und dürfte zwischen 2000 und 3000 liegen. Der mahayanische Orden AMM mag weitere 200, das Jodo-Shin-Shu 25 Personen aufbringen. Gruppen, die ausschließlich dem Zen anhängen, gibt es bisher in Deutschland nicht, obwohl auch Zen-Bücher eine breite Leserschaft finden.

Wie sehr sich die Situation im kurzen Zeitraum von knapp zwanzig Jahren geändert hat, zeigte sich beim Kongreß der Europäischen Buddhistischen Union (Berlin, Seelenbinder Halle: 24. - 27.9.1992): Die Zahl der Buddhisten in Europa insgesamt wurde von den Veranstaltern auf über eine Million geschätzt, von denen allerdings die Hälfte ihren Glauben aus asiatischen Ländern sozusagen mitgebracht hätten; innerhalb der Bundesrepublik rechnete man mit etwa 300.000 Buddhisten, darunter 60.000 Vietnamesen (FAZ, 26.9.92). Bei diesen Zahlen ist zu berücksichtigen, daß es bislang nicht gelungen ist, all jene zu erfassen, die ein „insider“ (Hecker 1985: 8)

einmal als die „Stillen im Lande“ bezeichnet hat, Anhänger der Lehre also, die gemäß dem klassischen Gleichnis vom einsam ziehenden Nashorn „das buddhistische Heilsziel als Einzelgänger“ anstreben und nicht Mitglied eines eingeschriebenen Vereins oder einer bestimmten Schulrichtung sind bzw. sein wollen.

Noch bemerkenswerter als die quantitative ist jedoch die inhaltliche Entwicklung und die außerordentliche Zunahme von Gruppen, die sich am tibetischen Vajrayana- bzw. japanischen Mahayana-Buddhismus orientieren. Die in der Mehrzahl jüngeren Anhänger und Anhängerinnen dieser Gruppen (Frauen sind in vielen Vajrayana-Gruppen in der Überzahl) zeichnen sich nicht durch große Textkenntnisse aus, ihr Einstieg in den „Buddhismus“ führt nicht über den intellektuellen Diskurs und das Lehreden-Gespräch, sondern die Suche nach eigenen meditativen Erfahrungen.

Erkannte man den frühen und eher älteren deutschen Buddhisten also an seiner wohlsortierten Handbibliothek, so sind für die vielen neuen Anhängerinnen und Anhänger buddhistischer Lehre heute das „Zafu“ (Sitzkissen beim „Za-Zen“), ein „Thanka“ (Rollbild mit Darstellungen, deren Inhalte während der Übung innerlich zu „entwickeln“ und für die eigene Läuterung zu erschließen sind) und die „Mala“ (Kette mit meist 108 Perlen, die bei der Rezitation von „Mantras“ zum Zählen der Wiederholungen verwendet werden) charakteristisch. Verbindlicher als textkundige Kommentare zu einzelnen Lehreden sind ihnen die Übungsanweisungen ihrer Lamas oder Roshis.

Der aus der Hippie-Bewegung der späten sechziger Jahre stammende amerikanische Theravada-Mönch Yogavacara Rahula (er ordinierte 1975 in Sri Lanka und ist heute ein international anerkannter Meditationslehrer) hat in seiner umfangreichen Autobiographie (Rahula, 1985; vgl. Legelli 1992) sehr anschaulich dargestellt, wie einfach ihm der erste „Einstieg“ in das Fahrzeug des Vajrayana gerade deswegen war, weil er einen leeren Anfängergeist hatte und ohne Vorurteile den Übungen folgen konnte, wie sie Lama Thubten Zopa Rinpoche und Lama Yeshe im November 1973 den Teilnehmern einer vierwöchigen Belehrung in Kopan (Nepal) anboten: Über das Gefühl wurde ihm das „Auge der Weisheit“ direkt geöffnet. Halt gaben ihm in dieser ersten Phase weniger seine rudimentären Kenntnisse des Dhamma, als vielmehr das Ritual und die Gemeinschaft mit vielen anderen, die ebenfalls einen Ausweg aus einer als zunehmend leidhaft und sinnlos empfundenen „Drogen-Tramp-Situation“ suchten. Erst nachträglich erfolgte die intellektuelle Aufarbeitung des Erfahrenen an Hand eines Buches von Lama Govinda (1956) über die Grundlagen tibetischer Mystik.

Eine kürzlich vorgelegte Dissertation von Klaus Bitter (1988) über Konversionen zum tibetischen Buddhismus stützt diese amerikanische Selbstbeobachtung durch biographisches Material für Deutschland - wengleich es heute nicht mehr so ist, daß sich AnhängerInnen des tibetischen Buddhismus vornehmlich aus sozialen Randgruppen rekrutieren. Vielmehr konnte Bitter feststellen, daß sie eine vergleichsweise

homogene Herkunftsstruktur (obere Bildungsschicht) repräsentieren und mehrheitlich finanziell abgesichert sind.

Eine vergleichbare Studie über die vielen neuen Anhänger (hier überwiegen nach meinen Beobachtungen die Männer) des Zen gibt es noch nicht. Die frontale Angriffsmethode der Zen-Praxis ist allerdings oft genug beschrieben worden, und Jan Willem van de Weterings Schilderungen über seine Praxis in einem japanischen (1981) und einem nordamerikanischen (1985) Kloster erfreuen sich großer Beliebtheit.

III. Einheit in der Vielfalt

Erstmals in der historischen Entwicklung des Buddhismus sind alle (Haupt) Schulen in einem Land wie zum Beispiel der Bundesrepublik vertreten; erstmals können ihre verschiedenen „Fahrzeuge“ verglichen werden, die in unterschiedlichen Milieus und in Auseinandersetzung mit unterschiedlichen Kulturmustern (getrennt) entwickelt wurden. Alte Abgrenzungs- und Differenzierungsstrategien lassen sich bei dieser Ökumene und angesichts einer interessierten Laienschaft mit leichtem Zugriff auf klassische Texte und vergleichende Studien nicht mehr aufrecht erhalten.

Innerhalb des Dachverbandes der Deutschen Buddhistischen Union (DBU), einem bis dahin eher formalen und inhaltlich nicht sonderlich aktiven Zusammenschluß (1955), wurde 1984 beschlossen, eine „Buddhistische Religionsgemeinschaft“ zu gründen und ihre staatliche Anerkennung als „Körperschaft des öffentlichen Rechts“ zu erwirken. Man hoffte, damit den vielfältigen Berührungspunkten all jener begegnen zu können, die dem Buddhismus innerlich zwar nahestehen, sich gleichwohl aber nicht anschließen können, einem „buddhistischen Verein“ beizutreten. Der „eingetragene Verein“, dessen Gemeinnützigkeit amtsgerichtlich anerkannt ist und der steuerlich absetzbare Spendenbescheinigungen anstellen kann: Das ist die spezifische Organisationsform, auf die sich (in Anpassung an die Rechtsstaatlichkeiten eines „neuen Landes“) die Ansätze zur Bildung eines buddhistischen „Sangha“ im deutschsprachigen Bereich einzupendeln beginnen.

Am 3. September 1984 wurde von der DBU beim Ministerium für Kultus und Sport des Landes Baden-Württemberg ein Antrag auf staatliche Anerkennung der „Buddhistischen Religionsgemeinschaft“ gestellt. Die Besprechungen der für Kir-

chenfragen zuständigen Fachreferenten führten dann auf der Ebene der Kultusministerkonferenz dazu, daß man vorerst den Zusammenschluß aller Buddhisten in Deutschland bzw. der einzelnen buddhistischen Gruppierungen und Vereine abwarten wolle sowie die Verabschiedung einer Satzung und eines Glaubensbekenntnisses zur Auflage machte.

Nach intensiven Beratungen wurde am 8. August 1985 im Kultusministerium in Stuttgart der endgültige Verfassungsentwurf übergeben, und einen Monat später fand in Hamburg (6. - 8.9.1985) die Gründungsversammlung der BRG statt, an der insgesamt 39 buddhistische Gruppen teilnahmen; Satzung und Bekenntnis (5) wurden bei einer Stimm-Enthaltung angenommen.

Dem Kultusministerium in Baden-Württemberg wurden die Ergebnisse der Gründungsversammlung in Hamburg mit Schreiben vom 15.10.1985 dargelegt; sie wurden auf einer Fachkonferenz der Kultusministerien Ende Oktober beraten. Dabei wurden organisatorische Einwände, insbesondere vom Bayerischen Staatsministerium für Unterricht und Kultus, vorgebracht, denen sich Fachreferenten anderer Bundesländer anschlossen. Es wurde empfohlen, die weitere Entwicklung der BRG und ihrer Mitgliederzahlen abzuwarten.

Gerhard Szczesny, der buddhistische Gedanken ja schon früher „im Abendland“ zu verbreiten versucht hatte (1976), wandte sich in dieser Angelegenheit mit einem persönlichen Schreiben am 19. Februar 1986 direkt an den Bayerischen Kultusminister; die Antwort des zuständigen Referenten darauf (Text in Kantowsky 1991: 30/31) machte deutlich, daß die BRG noch einen weiten Weg zu gehen haben wird, damit sie die Gewähr der Dauer und den Nachweis einer ausreichenden Mitgliederzahl „nach Artikel 140 des Grundgesetzes in Verbindung mit Art. 137 Abs. 5 Satz 2 der Weimarer Reichsverfassung“ bieten und damit die Voraussetzungen für eine Anerkennung als Körperschaft des öffentlichen Rechts schaffen kann.

Diesen offiziellen Einwänden entspricht der von den Vorständen der DBU und der BRG im November 1988 gefaßte Beschluß, beide Organisationen per 1. Januar 1989 zusammenzuführen, um so die langjährige Kontinuität der buddhistischen Bewegung in Deutschland zu dokumentieren. Der Name dieser neuen/alten Vereinigung lautet jetzt „Deutsche Buddhistische Union e.V. - Buddhistische Religionsgemeinschaft“.

Die Geschäftsstelle des Vereins ist in München, von dort aus werden auch die seit Frühjahr 1987 vierteljährlich erscheinenden „Lotusblätter - Zeitung für Buddhismus“ redaktionell betreut. Besondere Anstrengungen, die Anerkennung der Vereinigung als „Körperschaft des öffentlichen Rechts“ neuerlich durchzusetzen, sollen vorerst nicht mehr unternommen werden.

Auch wenn der kurze Marsch durch die Institutionen mühsam war und das eigentliche Ziel gemeinsamer Anstrengungen vorerst nicht erreichen konnte, hatte er eine wichtige integrierende Funktion für das Selbstverständnis der Buddhisten in

Deutschland insgesamt. Vor allem aber wurde auf Grund der staatlichen Vorgaben etwas geleistet, was bislang einzigartig bei der Ausbreitung des Buddhismus im Westen ist: Die Verabschiedung eines Bekenntnisses (5) nämlich, das von allen Schulen anerkannt wird (Baumann 1990), auf das aber nicht alle in Deutschland ansässigen buddhistischen Gruppierungen ihre Mitglieder auch „verpflichten“; besonders dann nicht, wenn sie ihnen gemäß dem buddhistischen Gebot der Toleranz die weitere Mitgliedschaft in einer christlichen Kirche offen halten wollen.

Die „Zuflucht zum Sangha“ wurde im buddhistischen Bekenntnis mit Bedacht so formuliert, daß sich darin Laien wie Ordinierte wiederfinden können. Gleichwohl waren es die „demokratischen“ Interpretationen bei den Beratungen, die den Vertreter der vietnamesischen Buddhisten in Deutschland veranlaßten, eine Mitgliedschaft seiner mehr als 25.000 Gläubige umfassenden Organisation in der angestrebten Buddhistischen Religionsgemeinschaft abzulehnen. Für ihn und seine Landsleute war es schlicht unvorstellbar, daß Mönche keine Sonderstellung haben und sich womöglich Mehrheitsbeschlüssen eines Laiengremiums unterwerfen sollten.

Wie ist dagegen der „Buddhismus“ in Deutschland heute verfaßt? Rechtlich fast immer in Form eines „eingetragenen Vereins“, dessen Gemeinnützigkeit anerkannt worden ist, so daß Spenden steuerlich absetzbar sind. Vollamtlich tätige Helferinnen und Helfer, aber auch Mönche und Nonnen werden aus versorgungsrechtlichen Gründen meist als Angestellte des Vereins geführt, geben einen Teil ihres Gehalts aber meist als Spenden wieder zurück. Wichtiger als das „Taschengeld“ ist in jedem Fall der Versicherungs-Schutz bei Krankheit und Unfall.

Auch wenn Ordinierte und Laien sich (heute noch) als prinzipiell Gleichgestellte auf einem gemeinsamen Weg verstehen, sind Tendenzen zur Hierarchisierung zu beobachten. Innerhalb der etablierten Tradition des Theravada, Mahayana und Vajrayana sind Schulung und Nachfolgeordnungen orientiert an den Mustern des jeweiligen Herkunftsmilieus. Auch wenn bei bestimmten Ritualen Zugeständnisse an die deutschsprachigen TeilnehmerInnen gemacht werden: Grundsätzlich gilt die Überlieferung der jeweiligen Tradition, und die Lehrerinnen und Lehrer legitimieren sich nach den dort jeweils üblichen Kriterien der Ausbildung über entsprechende Prüfungen und Anerkennungen. Entsprechend sind auch die Nachfolgestrukturen geregelt: Lehren und Meditationskurse anleiten darf, wer die dafür vorgesehenen Prüfungen bestanden hat und von einem anerkannten Gremium oder Lehrer dazu autorisiert ist.

Auch westliche Neustiftungen wie etwa das von Lama Govinda gegründete „Arya Maitreya Mandala“ (AMM) oder die inzwischen in vielen Ländern verbreiteten (in England gegründeten) „Friends of the Western Buddhist Order“ haben sich Regeln gegeben und Bestimmungen erlassen, die sicherstellen sollen, daß Qualitätsstandards bei der Ausbildung und Lehre garantiert sind.

„Freie“ Lehrerinnen und Lehrer, die keiner besonderen Schule angehören (wollen), legitimieren sich meist durch einen ausführlichen Lebenslauf, in dem Stationen des eigenen Weges aufgeführt sind (z.B.: Wie lange wurde wo was praktiziert? Wie lange und in welcher Schule zeitweilig ordiniert? Seit wann wieder als Laie und mit Familie „in der Welt“?). Solche Hinweise sollen Interessenten an „offenen“, nicht dezidiert auf eine bestimmte Schule festgelegten Seminaren und Meditationskursen helfen, sich „ein Bild“ zu machen. Die Übergänge zu Esoterik und New Age sind in diesem Bereich oft fließend und insofern auch die Berührungspunkte zu verstehen, die „reine Buddhisten“ vor der kommerziell orientierten Szene des „instant relief“ und ihren modisch bunt sortierten Heilsangeboten haben, mit denen ihrer Auffassung nach buddhistische Praxis auf keinen Fall vermischt werden sollte.

Dennoch aber spiegelt der „interne Diskurs“ unter den deutschsprachigen Buddhisten insofern Zeitströmungen wieder, als neben Fragen der „buddhistischen Ökumene“ und der „Mitbestimmung der Laien“ intern auch noch die folgenden drei Bereiche besonders besprochen und in Artikeln oder diversen internen wie besonders auch überregionalen Zeitschriften (München: „Lotusblätter“; Wien „Bodhi-Baum“) behandelt werden:

IV. Weibliche Spiritualität

Weltweit leben heute etwa 60.000 Frauen als buddhistische Nonnen, aber nur 15.000 sind als „Bhikkhunis“ voll ordiniert: Nach dem Aussterben der Übertragungslinien in anderen Ländern Asiens wird die Vollordination gegenwärtig nur noch in der chinesischen (Taiwan und Hongkong), der koreanischen und der vietnamesischen Tradition praktiziert. In Burma, Kambodscha, Laos, Nepal, Thailand und Sri Lanka können spirituell hoch motivierte Frauen zwar als „Quasi-Nonnen“ (oft als „Schwestern“ bezeichnet) leben, ohne jedoch die Chance zur Vollordination im eigenen Land zu haben. Gleichzeitig beobachten wir heute, wie sich in den allenthalben entstehenden neuen buddhistischen Gruppierungen des Westens starke Impulse entwickeln, die auf eine Wiederherstellung der spirituellen Gleichberechtigung der Frauen drängen und neu einfordern, was zu Zeiten des Buddha von ihm selbst gestiftet worden, im Zuge der mehrheitlich von Männern verwalteten Weitergabe und Verfestigung der Lehre aber verdrängt worden war.

Von besonderer Bedeutung in diesem Aufbruchprozeß war die erste Konferenz buddhistischer Frauen und Nonnen, die vom 11. bis 17. Februar 1987 unter der Schirmherrschaft des Dalai Lama in Bodhgaya stattfand. Siebzig Nonnen verschiedener Traditionen und 80 in der buddhistischen Laienbewegung engagierte Frauen waren an historischem Ort zusammengekommen, um sich über ihr Verständnis zur zukünftigen Rolle der Frauen im Sangha auszutauschen und über „geschickte Mittel“ zu beraten (Tsomo 1991), die ihre Gleichberechtigung beim Zugang zur spirituellen Praxis auch in den Ländern wiederherstellen könnten, wo dieses Thema beim etablierten buddhistischen Klerus deutliche Berührungängste auslöst. Nicht zufällig fand daher die zweite Konferenz (1991) in Bangkok statt (Roloff 1992), ist zur dritten im Oktober 1993 nach Sri Lanka eingeladen worden, in ein Land also, wo die Diskriminierung von Frauen auf dem buddhistischen Läuterungsweg besonders offensichtlich ist.

Ganz gewiß wird das Thema „spirituelle Gleichberechtigung der Frauen“ in den kommenden Jahren auch in Europa noch viel aktueller werden; die in den USA dazu in letzter Zeit erschienenen Publikationen (Boucher 1988; Sidor 1987, Friedman 1987) mögen dafür ein Hinweis sein, dessen zukunftsweisende Bedeutung durch die Tatsache unterstrichen wird, daß das Doppelheft der Lotusblätter über „Frauen im Buddhismus“ (4/89 u. 1/90) schnell vergriffen war und neu aufgelegt werden mußte.

Wie also werden sich die klassischen Schulen des Buddhismus orientieren: An den aktuellen Bedürfnissen im „neuen Land“, oder den alten Vermeidungsstrategien ihrer jeweiligen Tradition? Könnte es sein, daß es über Fragen des „Feminismus“ am Ende gar zu einem Schisma des Buddhismus in alte Ost- und neue West-Kirche kommt?

V. Soziales Engagement

In allen westlichen Ländern und (fast) allen buddhistischen Gruppen wird heute über Formen eines angemessenen sozialen Engagements diskutiert. Die (vermeintliche!) Weltflüchtigkeit des klassischen Heilsmodells soll überwunden und stattdessen durch teilnehmendes Engagement geholfen werden, leidhafte Strukturen aufzulösen und zu verbessern. „Dukkha“ (Leid) ist demnach nicht nur eine Frage eigenen Schaffsals und korrespondierender Wiedergeburtslagen, sondern vielfältig mitbe-

dingt durch Prozesse, die außerhalb einer individuell gewirkten Karma-Konstellation liegen.

So wurde zum Beispiel in Deutschland anlässlich der Gründungsberatungen zur buddhistischen Religionsgemeinschaft u.a. die Frage diskutiert, ob nicht in Analogie zur „Arbeiterwohlfahrt“ und den karitativen Dachverbänden der Kirchen auch ein buddhistisches Wohlfahrtswerk gestiftet werden solle. Als besonders anregend galt dabei die Arbeit des von Thich Nhat Hanh gegründeten „Tiep Hien“ Ordens mit seinen vierzehn Regeln weltzugewandten Handelns (Hanh 1991), wie sie während selbstloser Hilfs-Einsätze zwischen den Fronten des Vietnam-Krieges entwickelt wurden. Inzwischen gibt es in vielen westlichen Ländern, so auch in Deutschland, „Freundesgruppen um Thich Nhat Hanh“, die in „Tagen der Achtsamkeit“ weiterzugeben versuchen, was ihnen während der Sommermonate in „Plum Village“, dem bei Bordeaux gelegenen Zentrum des Ordens, vermittelt wurde.

VI. Ökologie

Die sogenannte „Gaia-Hypothese“ begreift das uns bekannte Ökosystem als einen lebendigen Organismus und nimmt an, daß die Erde ein intelligentes Lebewesen sei, das sich selbst steuern und seine Umsetzungsprozesse systemgerecht optimieren könne. Im Unterschied zu konventionellen ökologischen Bilanzierungen wird davon ausgegangen, daß die Steuerungsimpelligenz von „Gaia“ weitaus komplexer und langfristiger funktioniere, als die einfachen Ursache-Wirkungsketten herkömmlicher Nutzungs- und Verschmutzungskalküle unterstellen.

Buddhistische Kreise sehen in der „Gaia-Hypothese“ eine Bestätigung von Grundannahmen einer Weltansicht, wie sie im Patikasamuppada, dem zwölffachen Satz über das „Bedingte Entstehen in Abhängigkeit“ (Nyanatiloka 1976: 162ff.) vor mehr als zweitausendfünfhundert Jahren schon formuliert wurden. Doch nicht nur das: „Dharma Gaia“ ist für viele zeitgenössische Buddhisten auch ein Aufruf zu mitweltlich engagiertem Handeln im Sinne einer ganzheitlichen Ökologie. Ein tieferes Wissen um ökologische Zusammenhänge wird also als ein zeitgemäßes Mittel verstanden, um Menschen aus ihrer selbstsüchtigen Isolierung zu befreien und hinzuführen zu einer offeneren Seinsweise des „Inter-esse“, für die eine aus der lateinischen Sprache übernommene Chiffre nicht mehr „Selbstnutz“, sondern ein

mitweltliches „Dazwischen Sein“ signalisieren soll, das sich befreien will von egozentrischen Greiftrieben und destruktiven Aneignungs- und Ausgrenzungstendenzen.

VII. Ausblick: „Ganz neue Propheten“ ?

Welche Formen wird der buddhistische Modernismus im Westen einmal annehmen? Wie wird das Buddha-Yana schließlich aussehen, an dem so viele Gruppen sich heute versuchen? Wird es ein grün dekoriertes, synkretistisch-integriertes und von sozial engagierten Frauen gesteuertes Fahrzeug sein, dessen Fahrtrichtung demokratisch abgestimmt wird?

Ganz gewiß werden sich seine äußeren Formen in vielerlei Hinsicht anpassen müssen an die Gegebenheiten der neuen westlichen Länder. Insofern der Buddhismus dabei nicht zum modischen Versatzstück der New-Age Kultur verflacht, wird die Essenz buddhistischer Lehre hier genauso erhalten bleiben, wie sie auch in den spezifischen Ausprägungen des Zen in Japan oder in der bunten Praxis des Vajrayana in Tibet erhalten geblieben ist. Mit wieviel Anhängerinnen und Anhängern wird eine so regionalisierte neue buddhistische Bewegung dann einmal rechnen können?

Seiner abwertenden Einschätzung der Postmoderne und ihrer Zeitgenossen („Fachmenschen ohne Geist, Genußmenschen ohne Herz“) stellte Max Weber (1920/21, Bd. I: 204) die Frage voran, ob wir am Ende des langen Marsches in das stahlharte Gehäuse zunehmend sinnloser Geschäftigkeiten nicht vielleicht doch eine Phase des Aufbruchs mit ganz neuen Propheten oder womöglich auch eine „mächtige Wiedergeburt alter Gedanken“ erleben würden. Beeinflusst wahrscheinlich durch eigene Erfahrungen im Heidelberger Milieu und die direkte Anschauung alternativer Lebensformen auf dem Monte Verità bei Ascona vermochte er (1956: 314) allerdings den buddhistischen Bewegungen seiner Zeit keine sonderlichen Chancen einzuräumen: Die Mode würde diesen Gegenstand der Konversation und Publizistik genauso wieder beseitigen, wie sie ihn auch aufgebracht habe; aus den Bedürfnissen des literarischen, akademisch-vornehmen oder auch Kaffeehausintellektualismus, in dem Inventar seiner Sensationsquellen „die religiösen Gefühle nicht zu vermissen“, sei noch nie eine neue Religion entstanden.

Gilt dieses abwertende Urteil immer noch? Wie einleitend dargestellt kommen die Grundaussagen buddhistischer Lehre und die meditativen Läuterungsübungen buddhistischer Praxis einem weitverbreiteten Sinnverlust und der Suche nach ganzheitlichen Daseinsdeutungen gerade unter jungen Menschen entgegen. Ob und inwiefern sich daraus aber wirklich einmal eine maßgebliche Teile der Gesellschaft umfassende große buddhistische Religionsgemeinschaft in Deutschland entwickeln und dauerhaft verfestigen kann, bleibt abzuwarten und scheint eher unwahrscheinlich. Nicht etwa nur deshalb, weil wir es hier in Teil- und Randbereichen der Bewegung eben doch mit einem verlegerisch gepflegten Modephänomen zu tun haben, sondern vor allem auch deshalb, weil die vom Prinzen Siddhartha entwickelte Lehre zur Überwindung leidhafter Daseinsangst und andauernder Unzufriedenheiten tiefgründiger und fordernder ist, als es sich viele der vom „Western Way of Life“ desillusionierten Sucher nach neuen Orientierungen und einem schnellen „Nirvana-Highway“ vorstellen. Wie warnte doch Buddha selbst einmal seinen Lieblingsschüler Ananda (Nyantiloka 1976, 173): „Tiefgründig, Ananda, ist diese bedingte Entstehung, und auch tiefgründig erscheint sie. Eben infolge des Nichterkennens, Nichtdurchdringens dieses Gesetzes gleicht die Menschheit einem verwirren Fadenknäuel, einem Vogelneuste, einem Schilf- und Röhrichtgestrüpp.“

Zwar konnte die buddhistische Bewegung in den letzten zwei Jahrzehnten ganz außerordentlich expandieren; auch hat sie beachtliche Fortschritte zur institutionellen Verfestigung und Konsolidierung ihrer von wenigen charismatischen Vermittlern geprägten Aufbruchphase gemacht. Gleichzeitig aber beklagen die so entstandenen Gruppen und Vereine eine hohe Fluktuationsrate unter ihren Sympathisanten und auch bei den Mitgliedern, die sich quasi im Vorübergehen meinen aneignen zu können, was als lebenslanger Übungsweg einmal konzipiert worden ist. Für entsprechende Zugeständnisse aber und attraktive Angebote zur schnellen Befriedung jenseitiger Heilsbedürfnisse der Massen fehlt dem „Buddhismus im Westen“ heute genau das, was ihm bei der historischen Ausbreitung gen Osten nachgerade zufiel: Das diesseitige Interesse nämlich von staatstragenden Gruppen oder wirtschaftlich einflußreichen Schichten. Damit soll allerdings nicht in Abrede gestellt werden, daß auch hier in Europa bald Versatzstücke östlicher Daseinsinterpretation und Spiritualität zum allgemein üblichen Fundus lebensweltlicher Aufmachungen gehören und in den intellektuellen Diskurs überführt werden könnten. Doch wäre für die dabei dann konzipierten Synkretismen einer vermeintlichen Wendezeit (Capra) „buddhistischer Modernismus“ gewiß nicht der geeignete Ausgangspunkt der Darstellung.

Anmerkungen

- 1 „Buddhistischer Modernismus“ ist ein Sammelbegriff, der von der französischen Tibetologin Alexandra David-Neel erstmals (1911) verwandt und von Heinz Bechert (1966: 37/38) in die neuere wissenschaftliche Literatur eingeführt wurde, um moderne buddhistische Erneuerungsbewegungen zu kennzeichnen, wie sie seit Ende des vorigen Jahrhunderts und in Auseinandersetzung mit spezifischen Formen abendländischer Missionierung besonders in Ceylon sich entwickelt haben. Inwiefern es angemessen ist, diesen Begriff auch für den „Buddhismus im Westen“ zu benutzen, wie er sich hier seit Mitte der sechziger Jahre zu entwickeln begonnen hat, ist eine offene Frage. Denn tatsächlich gelten für diese Bewegung andere Merkmale als für den „buddhistischen Modernismus“ in Ceylon. Dennoch habe ich darauf verzichtet, etwa mit der Formulierung „buddhistischer Post-Modernismus“ eine naheliegende Abgrenzung einzuführen, sondern mit der Kennzeichnung „im Westen“ deutlich gemacht, daß wir es mit einem neuen Phänomen zu tun haben - das aber ohne die Vorläufer des buddhistischen Modernismus im Osten nicht so denkbar wäre, wie es heute allenthalben in Erscheinung tritt. Das spirituelle Selbstverständnis der buddhistischen Bewegung(en) in Deutschland wird über das in Fußnote (5) wiedergegebene Bekenntnis deutlich, in dem auch die für Buddhisten weltweit verbindlichen Grundmerkmale der Lehre zusammengefaßt sind.
- 2 Vgl. den von Don Morreale (1988) herausgegebenen Führer durch die Zentren und Schulrichtungen des nordamerikanischen Buddhismus. Für Europa hat John Snelling (1991) die wichtigsten Kontaktanschriften gesammelt (313-321); im siebenten Abschnitt (345-429) seines „Handbuchs für westliche Leser“ stellt er in einem „Who's Who im Buddhismus“ die derzeit im Westen bekanntesten Lehrerinnen und Lehrer vor. Weitere Details über den buddhistischen Modernismus im deutschsprachigen Bereich bei Kantowsky (1993).
- 3 Vgl. die zehn bio-bibliographischen Portraits der „Gründer“ des Buddhismus im deutschsprachigen Bereich (Hecker 1990), sowie bio-bibliographische Angaben über 119 (inzwischen ebenfalls verstorbene) ausgewählte „Nachfolger“ (Hecker 1992).
- 4 Das von Robert Falke beschriebene Bild ist samt handschriftlichem Zusatz Kaiser Wilhelms II. in der anlässlich des zehnten Jahrestages seiner Thronbesteigung erschienenen Festschrift (Büxenstein 1898: 144) wiedergegeben.
- 5 **BUDDHISTISCHES BEKENNTNIS**
Ich bekenne mich zum Buddha als meinem unübertroffenen Lehrer, denn er hat die Vollkommenheiten verwirklicht und ist aus eigener Kraft den Weg der Befreiung und Erleuchtung gegangen. Aus dieser Erfahrung hat er die Lehre dargelegt, damit auch wir die endgültige Leidfreiheit erlangen können.
Ich bekenne mich zur Lehre des Buddha, denn sie ist klar, zeitlos und lädt jeden ein, sie zu prüfen, sie im Leben anzuwenden und zu verwirklichen.
Ich bekenne mich zur Gemeinschaft der Jünger des Buddha, die sich ernsthaft um die Verwirklichung seiner Lehre bemühen, um die verschiedenen Stufen der inneren Erfahrung und des Erwachens zu verwirklichen. Sie dienen mir als Vorbild.
Ich habe festes Vertrauen zu den Vier Edlen Wahrheiten. Sie besagen:
 Das Leben im Daseinskreislauf ist letztlich leidvoll: Dies ist zu durchschauen.
 Ursachen des Leidens sind Gier, Haß und Verblendung: Sie sind zu überwinden.

Erlöschen die Ursachen, erlischt das Leiden: Dies ist zu verwirklichen. Zum Erlöschen des Leidens führt ein Weg, der Edle Achtfache Pfad: Er ist zu geben. Ich bekenne mich zur *Einheit aller Buddhisten*, denn wir folgen unserem gemeinsamen Lehrer und sind bestrebt, seine Lehre zu verwirklichen: Ethisches Verhalten, Sammlung und Weisheit wollen wir entwickeln, um Befreiung zu erlangen. In diesem Bewußtsein begegne ich allen Mitgliedern dieser Gemeinschaft mit Achtung und Offenheit.

Ich will mich bemühen, keine Lebewesen zu töten oder zu verletzen, Nichtgegebenes nicht zu nehmen, keine unheilsamen sexuellen Beziehungen zu pflegen, nicht zu lügen oder unheilsam zu reden, mir nicht durch berauschende Mittel das Bewußtsein zu trüben.

Zu *allen Lebewesen* will ich unbegrenzte *Liebe, Mitgefühl, Mitfreude und Gleichmut* entfalten, im Wissen um das Streben aller Lebewesen nach Glück.
(Deutsche Buddhistische Union 1987).

So wie es vom Buddha vorgegeben worden war, enthält das Bekenntnis in den ersten drei Abschnitten die „dreifache Zufluchtnahme“ als einfaches Aufnahmerritual für Laien. Darauf folgen die vier Grundeinsichten (Vier Edle Wahrheiten) in den Daseinskreislauf, dessen unbefriedigende Verhaftungen mit Hilfe der Übungsanleitungen des „Weges“ überwunden werden. Unterschiedliche Formen der Praxis, die sich dabei in verschiedenen Traditionen buddhistischer Weggemeinschaften entwickelt haben, werden im fünften Abschnitt ausdrücklich akzeptiert: Die innere Einheit aller Buddhisten als NachfolgerInnen eines gemeinsamen Lehrers soll durch äußere Unterschiede bei der Wissensvermittlung, im Ritual und bei den meditativen Übungen nicht aufgehoben werden. So vielfältig die Praktiken auch scheinen, folgen sie doch alle dem Weg zur „Selbst“befreiung. Ethische Richtschnur auf diesem Weg sind die im vorletzten Abschnitt aufgeführten „fünf Sittenregeln“; damit wurde auch der zweiten vom Buddha vor mehr als zweitausendfünfhundert Jahren gemachten Vorgabe für die Aufnahme von Laien entsprochen.

Als neuzeitliche Abschlußformel in das Bekenntnis aufgenommen wurden jedoch die „Vier Erhabenen Geisteszustände“ der allumfassenden Liebe (Metta), des Mitgefühls (Karuna), der Mitfreude (Muditha) und der unterschiedslos-gleichmütigen Zuwendung zu allen Wesen (Upekkha). Ursprünglich vier von insgesamt vierzig Übungsgliedern zur Entfaltung rechter Sammlung und Vertiefung, werden die „Brahma-Zustände“ (Brahma-Viharas) heute zunehmend empfohlen, um Tendenzen zum individualistischen Rückzug auf das eigene „Heilsziel“ entgegenzuwirken.

Literatur

- Antes, P./Körber, S. (Hrsg.), 1990: *Buddhismus*. Stuttgart: Ernst Klett (Lesehefte Ethik).
- Baumann, M., 1990: Vom 'Buddhistischen Katechismus' zum 'Buddhistischen Bekenntnis' - Die ersten hundert Jahre Buddhismus in Deutschland. *Spirita - Zeitschrift für Religionswissenschaft* 4, 1: 7-12.
- Baumann, M., 1993: *Deutsche Buddhisten, Geschichte und Gemeinschaften*. Marburg: Diagonal.
- Bechert, H. 1966: *Buddhismus, Staat und Gesellschaft in den Ländern des Theravada-Buddhismus*. Band. I: Grundlagen. Ceylon (Sri Lanka). Frankfurt: Alfred Metzner.
- Bitter, K., 1988: *Konversionen zum tibetischen Buddhismus. Eine Analyse religiöser Biographien*. Göttingen: Ernst Overdieck.
- Boucher, S., 1988: *Turning the Wheel. American Women creating the New Buddhism*. San Francisco: Harper & Row.
- Buttler, P.-G., 1962: Die buddhistische Bewegung in Deutschland. S. 72-120 in: K. Hutten/S. v. Kortzfleisch (Hrsg.), *Asien missioniert im Abendland*. Stuttgart: Kreuz.
- Büxenstein, G.W., 1898: *Unser Kaiser. Zehn Jahre der Regierung Wilhelms II., 1888 - 1898*. Berlin/Leipzig/Stuttgart: Deutsches Verlagshaus Bong & Co.
- Capra, F., 1983: *Wendezeit. Bausteine für ein neues Weltbild*. 2 Auflage. Bern/München/Wien: Scherz.
- David-Neel, A., 1911: *Le Modernisme bouddhiste et Bouddhisme du Bouddha*. Paris: Bibliothèque de Philosophie contemporaine.
- Falke, R., 1898: *Christentum und Buddhismus. Ein Vortrag, gehalten im Berliner Zweigverein des evangelischen Bundes*. Berlin: Fritz Rühle.
- Friedman, L. 1987: *Meetings with Remarkable Women. Buddhist Teachers in America*. Boston/London: Shambala.
- Govinda, Lama A., 1956: *Grundlagen tibetischer Mystik*. Zürich/Stuttgart: Rascher.
- Hanh, T.N., 1991: *Einssein. Tiệp-Hiên. Vierzehn Tore zum Buddhismus. Kommentare zu den Tiệp Hiên Regeln*. Zürich/München: Theseus.
- Hecker, H., 1985: *Chronik des Buddhismus in Deutschland*. München: Deutsche Buddhistische Union (3. Neub. u. erw. Auflage).
- Hecker, H., 1990: *Lebensbilder deutscher Buddhisten. Ein bio-bibliographisches Handbuch*. Bd. I: Die Gründer. Universität Konstanz: Arbeitsbereich Entwicklungsländer/Interkultureller Vergleich, Forschungsprojekt "Buddhistischer Modernismus", Forschungsbericht Nr. 1.

- Hecker, H., 1992: Lebensbilder deutscher Buddhisten. Ein bio-bibliographisches Handbuch. Bd. II: Die Nachfolger. Universität Konstanz: Arbeitsbereich Entwicklungsländer/Interkultureller Vergleich, Forschungsprojekt „Buddhistischer Modernismus“, Forschungsbericht Nr. 5.
- Kämpchen, M., (Hrsg.) 1989: Liebe auch den Gott deines Nächsten. Lebenserfahrungen beim Dialog der Religionen. Freiburg: Herder.
- Kantowsky, D., 1991: Buddhismus in Deutschland heute. *Spirita - Zeitschrift für Religionswissenschaft*, 5, 1: 222-32.
- Kantowsky, D., 1993: Buddhismus. Braunschweig: Auum.
- Legelli, R., 1992: Wie der Dharma in den Westen kommt. Eine Analyse von autobiographischen Darstellungen von Konversionen und des Zugangs zum Buddhismus. Konstanz: Magisterarbeit an der Sow.Fakultät.
- Morreale, D., 1988: *Buddhist America. Centers, Retreats, Practices*. Santa Fe: John Muir.
- Notz, K.-J., 1984: Der Buddhismus in Deutschland in seinen Selbstdarstellungen. Eine religionswissenschaftliche Untersuchung zur Akkulturationsproblematik. Frankfurt: Peter Lang.
- Nyanatiloka, 1976: *Buddhistisches Wörterbuch*. Konstanz: Christiani.
- Rahula, Y., 1985: *One Night's Shelter. The Autobiography of an American Buddhist Monk*. Printed by the Public Trustees of Sri Lanka. Vertrieb über „Lake House Book Shop“, Colombo.
- Roloff, C., 1992: The First International Conference on Buddhist Women. *Internationales Asienforum* 23, 1/2: 195-198.
- Schopenhauer, A., 1978: *Gesammelte Briefe*. Hrsg. Arthur Hübscher. Bonn: Bouvier Hermann Grundmann.
- Schumann, H.W., 1974: *Buddhismus und Buddhismusforschung in Deutschland*. Wien: Octopus.
- Sidor, E.S. (Hrsg.), 1987: *A Gathering of Spirit. Women Teaching in American Buddhism*. Kwam Um Zen School: Primary Point Press.
- Snelling, J., 1991: *Buddhismus. Ein Handbuch für den westlichen Leser*. München: Eugen Diederichs.
- Szczesny, G., 1976: Ein Buddha für das Abendland. Bericht über das Auftreten und Wirken des Prinzen Lankavira sowie eine Aufzeichnung seiner Gespräche mit dem Ehrwürdigen Sugata Thera. Reinbek: Rowohlt.
- Tsomo, Karma L. (Hrsg.) 1991: *Töchter des Buddha. Leben und Alltag spiritueller Frauen im Buddhismus heute*. München: Diederichs.
- Weber, M., 1920/21: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, 3 Bde. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Weber, M., 1956: *Soziologie, Weltgeschichtliche Analysen, Politik*. Herausgegeben von J. Winckelmann, Stuttgart 1956.

- Wetering, J. van de, 1981: *Der leere Spiegel. Erfahrungen in einem japanischen Zen-Kloster.* Reinbek: Rowohlt, (Original auf holländisch 1972).
- Wetering, J. van de, 1985: *Ein Blick ins Nichts. Erfahrungen in einer amerikanischen Zen-Gemeinde.* Reinbek: Rowohlt, (Original holländisch 1974).
- Willson, L.A., 1964: *A Mythical Image. The Ideal of India in German Romanticism.* Durham, N.C.: Duke University Press.