

Inhaltsverzeichnis

Danksagung	vii
Einleitung	1
1. Forschungsfeld	1
2. Fragestellung	2
3. Forschungsmethode	4
4. Darstellungsweise	6
5. Einbindung in historische und gesellschaftsanalytische Zusammenhänge	9
I. Forschungshistorischer Teil	12
A. Der gesellschaftliche Boden des Phänomens – Spiritualität aus Asien und „Neue Religiosität“	12
1. Ost trifft West oder „Der Osten kommt nach Westen“	12
2. Heil aus Asien? „Indische Gurubewegungen“ in den 70er Jahren	16
3. Die Sicht der 80er Jahre: „Neue Religiosität“ als Symptom eines gesellschaftlichen Defizits	20
4. New Age – auf der Schwelle zu einem „Neuen Zeitalter“?	27
5. Buddhismus – Tradition und Wandel im Westen	32
5.1. Traditionalismus versus Synkretismus	32
5.2. Traditionslinien des Buddhismus in Deutschland	35
B. Methodologische Probleme in der Feldforschung	48
1. Vom Verstehen fremden Denkens	48
1.1. Der Vorteil eigener Betroffenheit	50
1.2. Die „unsichtbare Beobachterin“	52
1.3. Definition des Begriffes „Subkultur“	
2. Eine gegenstandsorientierte Methodologie: induktive Methoden in der Feldforschung	
2.1. „Oral History“	
2.2. Das Interview	
2.2.1. Das „problemzentrierte“ Interview	55
2.3. Der Fragebogen	65
3. Die Datenbasis – Probleme der Darstellung und Interpretation	67

3.1.	Bearbeitungsschema für die biografischen Porträts – Leitmotive für ein „idealtypisches Rekonstruktionsmuster“ . . .	71
3.2.	Weitere Quellen der empirischen Erhebung	73

II. Empirischer Teil

	Die subkulturelle Wirkung der Kagyüpas in der BRD	75
0.	Einleitung	75
1.	Die buddhistische Utopie – Normen und Leitbilder einer „Spirituellen Subkultur“ . . .	76
2.	Die Bildung einer spezifischen Gruppensprache – Akkulturation des tibetischen Buddhismus der Kagyü- Schule als „selbständiges religiöses Aussagesystem“	95
2.0.	Einleitung	95
2.1.	Der sprachliche Autonomisierungsprozeß	97
2.1.1.	Die Kommunikative Form in Ritual und „Belehrung“ – „Archaisierung“ und ihr Echo	98
2.1.2.	Die kommunikative Form des institutionalisierten Fachvokabu- lars – „Spezialisierung“ als „religiös-kommunikative Kompetenz“ 107	
2.1.2.1.	Allgemein verwendete Begriffe und Redewendungen in deut- scher Sprache mit spezifisch buddhistischer Bedeutung	108
2.1.2.2.	Allgemein bekannte Begriffe in Englisch	113
2.2.	Die kommunikative Form in der esoterischen Enklave – „Sprachbarrieren“ und ihre Überwindung durch „Verstehen fremden Denkens“	116
2.2.1.	Die Hürde der „Exotik“	118
2.2.2.	Die Hürde der Zeit	121
2.2.3.	Die Hilfestellung durch „lebende Meister“	122
3.	Anfänge eines Kulturtransfers und die Entstehung einer spirituellen Subkultur deutscher Kagyüpas – Wie die tibetischen Lamas in den Westen kamen	124
3.0.	Einleitung	124
3.1.	Ole Nydahl – der „buddhistische Meister“ aus Dänemark	125
3.2.	Die Entstehung einer spirituellen Subkultur deutscher Ka- gyüpas – erste Gruppierungen, ihre Wurzeln und ihre Quellenlage 140	
3.2.1.	Verschiedene Wurzeln des Kulturkontaktes	141
3.2.1.1.	Reisende	141
3.2.1.2.	Lama-Besuche	142
3.2.1.3.	Zentren in Schottland und Frankreich	142
3.2.1.4.	Erste kleine „Dharma-Gruppen“ in Deutschland	143
3.2.1.5.	Keine homogene Einheit	145

3.2.1.6. Idealistisches Engagement	147
3.2.2. Gruppenbeispiel: Die „Montagabende“ in Osterade/Langwedel bei Kiel	148
3.2.2.1. „Gründung einer religiös-philosophischen Gemeinschaft“ . . .	149
3.2.2.2. Erste Quellen und Übersetzungen	152
3.2.2.3. Kritische Selbstreflexion	153
3.2.2.4. Meditation	155
3.2.2.5. Gruppensolidarität	156
3.2.2.6. Rituelle Demonstration von Hingabe	158
3.3. Ein lebender Buddha? – Karmapa in Deutschland	160
4. Die Szene etabliert sich – Spezifika einer „aktualisierten“ Kagyü-Rezeption in Deutschland	174
4.0. Einleitung	174
4.1. Die Synthese östlicher und westlicher Organisationsformen . .	175
4.1.1. Das Vereinswesen	177
4.1.2. Das Zentrumsleben	183
4.1.3. Die „Karma Kagyü-Sommerschule“	191
4.1.4. Der Mediengebrauch – Text-, Video- und Kassettenproduktion .	194
4.2. Bewußte Aktualisierungen buddhistischer „Belehrungen“ . . .	204
4.2.1. Reduktion kultureller Elemente bei Aufrechterhaltung spiritueller Mythologie	205
4.2.2. Reinterpretation als zeitgemäße Akzentuierung	208
4.3. Der Zwang zur „Häresie“ auch innerhalb der „esoterischen Enklave“ der Karma Kagyü-Tradition	218
4.3.1. Induktive Betonung von Erfahrung	220
4.3.2. Deduktive „Neo-Orthodoxie“	224
4.4. Zusammenfassung: – drei Stadien der Akkulturation	228
5. Wie die Fremde „Heimat“ werden kann – von der Aneignung der fremdkulturellen Kult- und Symbolwelt . .	232
5.0. Einleitung	232
5.1. Kultformen	235
5.1.1. Aneignung durch „Belehrung“ – „Einweihung“ – „Segen“ . . .	235
5.1.2. Aneignung durch meditative Praxis	246
5.1.3. Aneignung durch „Pilger“ reisen	254
5.2. Formen der Verehrung – Das Lehrer-Schüler/innen-Verhältnis .	255
5.2.1. Die Idee: der Lama als „Buddha“ und spiritueller „Wegführer“ .	257
5.2.2. Kulturkonflikt? – Der Lama als „Hochwürden“, „Kummerkastenonkel“ und „Orakel“	261

5.2.3.	Spirituelle Geborgenheit – die Beziehung zum „spirituellen Freund“ oder zur „spirituellen Freundin“ als „geistige Entwicklungshilfe“	267
5.3.	Kunstformen	277
5.3.1.	Die Gestaltung von Meditations-Räumen	278
5.3.1.1.	Die Gestaltung von „Gompas“ und „Lhakangs“ in den Zentren	278
5.3.1.2.	Die Gestaltung privater Meditationsplätze	281
5.3.2.	Devotionalienmarkt und Thangka-Malerei	283
5.3.2.1.	Devotionalien	283
5.3.2.2.	Thangka-Malerei	287
5.3.3.	Stupa-Bau in Deutschland	291
6.	Lebensformen – Beispiele individueller Identitätsfindung durch die Hinwendung zum Buddhismus der Kagyü-Tradition	302
6.0.	Einleitung	302
6.1.	Versuch einer gesellschaftlichen Verortung des Feldes	303
6.1.1.	Berufsbild	303
6.1.2.	Altersstruktur	305
6.1.3.	Politisches (Des-)Interesse	306
6.2.	Kulturkontakt mit dem Fremden – Vom Beginn einer langen Freundschaft	308
6.2.1.	Kontaktaufnahme	308
6.2.2.	Allgemeines Interesse für Buddhismus?	315
6.2.3.	Stellenwert in Alltag und Beruf	316
6.2.4.	Einschätzung durch einen tibetischen Lama	319
6.3.	Vom Verhältnis der Konvertierten zu Christentum und Kirche	321
6.4.	Dharma im Alltag – 7 „Biografische Porträts“	325
6.4.0.	Methodologische Überlegungen zur Darstellungsform	325
6.4.1.	BIOGRAFISCHES PORTRÄT: SOPHIA aus Süddeutschland als Beispiel für „therapeutischen“ Zugang	329
6.4.2.	BIOGRAFISCHES PORTRÄT: MATTHIAS aus Schwaben als Beispiel für „linientreuen“ Zugang	378
6.4.3.	BIOGRAFISCHES PORTRÄT: ILKA, Mutter einer Buddhistin als Beispiel für eher „widerstrebenden“ Zugang	384
6.4.4.	BIOGRAFISCHES PORTRÄT: KAI aus der Eifel als Beispiel für eher „zufälligen“ Zugang	395
6.4.5.	BIOGRAFISCHES PORTRÄT: SYLVIA aus Bayern als Beispiel für „emotional-spontanen“ Zugang	398
6.4.6.	BIOGRAFISCHES PORTRÄT: ANETTE und MARKUS als Beispiel für „gemeinsamen“ Zugang	405
6.4.7.	BIOGRAFISCHES PORTRÄT: K. aus Düsseldorf als Beispiel für eher „intellektuellen“ Zugang	413

6.5.	Extrem: Leben im Retreat	418
7.	Reaktionen – kleine Analyse der öffentlichen und privaten Kommunikation	427
7.0.	Einleitung	427
7.1.	Die Reaktionsmuster von Verwandten und Bekannten der Konvertierten	428
7.2.	Ablehnende Reaktionen: zwei Dörfer wehrten sich gegen die „Gefahren“ des Fremden	430
7.2.1.	Warum eine evangelische Gemeinde beschloß, keine Buddhisten in ihrer Mitte aufzunehmen	431
7.2.2.	Auch im katholischen Medelon: mit „Glaube, Sitte, Heimat“ gegen das Fremde	439
7.3.	Wachendorf und „seine“ Buddhisten – vom Miteinander und Nebeneinander in einer Eifel-Gemeinde	449
7.3.1.	Kleiner Überblick über die Zeitungsberichterstattung	450
7.3.2.	Stimmen vor Ort	456
7.3.2.1.	Im Dorf	456
7.3.2.2.	Die Schloßherrin: „Von mir aus können die da 150 Jahre drin bleiben!“	458

III. ANALYTISCHER TEIL **461**

0.	Einleitung	462
1.	Kategorialer Bezugsrahmen für eine praktikable Religionsanalyse	464
1.1.	Religiöser Glaube – DIE IDEOLOGISCHE DIMENSION (I.)	466
1.1.1.	Behauptende oder verbürgende Glaubensaussagen	466
1.1.2.	Zielbestimmende Glaubensaussagen	467
1.2.	Auf Verwirklichung gerichtete Glaubensaussagen	467
1.3.	Religiöse Praxis – die rituelle Dimension	469
1.4.	Religiöses Erleben – die Dimension religiöser Erfahrung	470
1.5.	Religiöses Wissen – die intellektuelle Dimension	471
1.6.	Religiöse Wirkungen – die Dimension der Konsequenzen	473
2.	Die subtile Veränderung des „Habitus“ durch die Einführung fremdkultureller „Praxisformen“	
	DIMENSION DER KONSEQUENZEN (II.)	475
2.1.	Der Habitus	476
2.2.	„Spielfelder“ und „Praxisformen“	477
2.3.	Transformation des Habitus durch Akkulturation	478

3.	Institutionalisierung • Rollen • Identität	
	INTELLEKTUELLE DIMENSION (III.)	482
3.1.	Reflexion über die Institutionalisierung der Kagyü-Schule in Deutschland	483
3.2.	Die Funktion spezifischer Rollen bei der Vermittlung buddhistischen „Wissens“	485
3.3.	Identitätsbildung im Zusammenhang mit der symbolischen Sinnwelt des Buddhismus aus Tibet	487
4.	Spirituelle Erfahrung	
	DIMENSION DER ERFAHRUNG (IV.)	489
4.1.	Der „häretische Imperativ“ in (post-)modernen Gesellschaften .	489
4.2.	Spirituelle Erfahrung im tantrischen Buddhismus	493
4.2.1.	Religiöse Erfahrung	493
4.2.2.	Praktische Ziele der auf Erfahrung beruhenden buddhistischen Verfahrensweise	494
4.2.3.	Erfahrung im Tantrismus	498
4.3.	Übermittlung buddhistischer Erfahrung durch „lebendige“ Tradition	504
5.	Der Rekurs auf Tradition und „repräsentative Symbolik“ aus Tibet als Widerstand gegen die „Technokratie der Sinnlichkeit“	
	RITUELLE DIMENSION (V.)	506
5.1.	Die persönlichkeitsbildende Bedeutung nichtverbaler Symbol- schichten oder die identitäts- und kollektivitätsstiftende Rolle „präsentativer“ Symbolsysteme	507
5.2.	Die „Technokratie der Sinnlichkeit“ und ihre Vereinnahmung durch Werbung und Konsum	510
5.3.	Befreite Subjektivität im Autonomieraum der buddhistischen Solidargemeinschaft	513
6.	Fazit: Zivilisation einer „geistigen Befreiung“?	518
7.	Zusammenfassende Schlußbemerkungen – Ergebnis	525
IV.	Anhang	530
	Statistische Auswertung des Fragebogens	I
	Frageleitfaden	XII
	Statistiken und Grafiken	XIV
	Glossar	IXX
	Verwendete Literatur	XXIV