

unterschiedliche Gruppen und Schulungswege in ihren Lehren und rituellen Formen, in der Bedeutung und Stellung des Lehrers sowie den meditativen Praxen erheblich voneinander unterscheiden. Übergreifend zeichnet sich der westliche Buddhismus jedoch dadurch aus, dass er vorwiegend eine *Laienbewegung* ist, dass also buddhistische Praxen in weltliche Lebensformen eingebettet zu denken sind und dass seine Adepten eher an Meditation und buddhistischer Philosophie interessiert sind denn an den liturgischen und abergläubischen Elementen buddhistischer Traditionen. Darüber hinaus werden schulenübergreifend einige Kernelemente der Weltanschauung geteilt, z. B. dass die Anhaftung an sinnlichen Erfahrungen als die Ursache von Leiden anzusehen, die Erscheinungswelt als unbeständig zu erachten ist und dass die Grenzerfahrung der Erleuchtung angestrebt wird.

Erste Zugänge zum Verständnis des westlichen Buddhismus

Eine soziologische Untersuchung des westlichen Buddhismus kommt nicht umhin, den soteriologischen Anspruch zu berücksichtigen, den die Adepten mit ihrer Praxis verbinden. Es stellt sich jedoch die Frage, wie dies in einer dem Gegenstand angemessenen Weise konzeptualisiert werden kann.

Die religionssoziologische Annäherung an den westlichen Buddhismus ist insofern problematisch, als dass der religionswissenschaftliche Diskurs recht eurozentrisch orientiert ist (vgl. Matthes 1993). Daher stellt sich die Frage, ob und inwieweit viele der Praxis- und Theorieformen des Buddhismus unter dem Blickwinkel einer soteriologischen Philosophie (Pagis 2010a; Pickering 1997) oder einer Form der indischen Psychologie (Petzold 1988) angemessener verstanden werden können als unter der Perspektive einer Religion ohne Gott.

Wenn man an religionssoziologische Diskurse anschließen mag, erscheint es in der Betrachtung des westlichen Buddhismus deshalb sinnvoll, mit Georg Simmel (1995) eher die *Religiosität* denn die Religion zu pointieren. Unter ersterer sind vor allem im Diesseits realisierte Formen zu verstehen, die auf Vermittlung in und zwischen Gruppen basieren. Mit Clifford Geertz (1983) wären die Ausprägungen des westlichen Buddhismus als besondere Formen kultureller Praxis anzusehen, die zugleich Modelle für und von Kultur generieren und enactieren, um auf diese Weise eine eigene, durch diese Praxen stabilisierte sinnhafte Ordnung hervorzubringen, mittels der sich Tod, Unfall, Zufall und Leid integrieren lassen. Darüber hinaus lässt sich im Sinne Oevermanns (1995) vermuten, dass eine buddhistische Praxis immer auch mit einem Bewährungsmythos verbunden ist (etwa der sogenannten Erleuchtung), der

kontrafaktisch zu seiner Realisation durch die ihm Folgenden, durch die Gemeinschaft der Anhänger wie auch durch charismatische Lehrpersönlichkeiten verbürgt wird.

Neben der Angemessenheit der Perspektive hat die Auseinandersetzung mit dem westlichen Buddhismus außerdem zu beachten, dass die soteriologische Lösung, welche die buddhistischen Schulungswege anbieten, außerhalb des sprachlich verfassten Sinns zu liegen scheint, wie bereits weiter oben mit Ferry angedeutet wurde.

Eine Wissenssoziologie, die Religions- und Sprachsoziologie gleichsetzt und entsprechend religiöse Phänomene als „gesellschaftliche Konstruktionen“ versteht, um in Hinblick auf „mittlere“ und „große Transendenzen“ Deutungsangebote zu generieren (Luckmann 1985, S. 29ff.), muss an dieser Stelle passen, da hier weder eine Vergemeinschaftung denkbar ist, die außerhalb der Sprache liegt, noch überhaupt eine Erfahrungsdimension konzeptualisiert werden kann, welche außerhalb der Subjekt-Objekt-Dichotomie einer prädikativen Sprache liegt.

Der soziologisch geschulte Blick darf sich vor diesem Hintergrund jedoch nicht mit dem Verweis zufrieden geben, dass man über (mystische) Erfahrungen nicht sprechen könne. Insbesondere Peter Fuchs hat am Beispiel des Lehrer-Schüler-Verhältnisses in der Zen-Praxis herausgearbeitet, dass die „Mystik“ des Zen bei genauerem Hinsehen vor allem mit der „Kommunikation und nicht mit dem Schweigen“ beschäftigt ist (Fuchs 1997b, S. 93). Die Suspension von Sinn ist hier also wiederum in sinnhafte Arrangements eingewoben, wodurch für den Schüler Fragen des „richtigen Nichtverstehens“ virulent werden (Fuchs 1997a, S. 64f.).

All dies lässt deutlich werden, dass entgegen der Selbstbeschreibung der buddhistischen Schulungswege als primär meditations- und erfahrungsorientiert sowohl die institutionelle Einbettung dieser Praxen als auch die Funktion der Kommunikation eine wichtige und in ihrer Dynamik bislang zu wenig verstandene Rolle spielt.

Mit Neitz und Spickart (1990) eröffnet sich darüber hinaus eine methodologische Position, welche in Anschluss an Csikszentmihalyis Studien (s. etwa Csikszentmihalyi 1985) zum *flow* zwar die Induktion außeralltäglicher Erfahrungen anerkennt, diese allerdings mit Alfred Schütz an eine vorkonzeptionelle soziale Erfahrung geteilter innerer Zeit anbindet, was in hohem Maße im Einklang mit aktuellen kognitionswissenschaftlichen und phänomenologischen Studien steht.¹⁷ Hierbei weist aber Yamane (2000) mit Recht darauf hin, dass auch im Rahmen dieser Konzeptualisierung der Erfahrungsbegriff nicht ohne ein Verständnis der Narrative zu haben ist, in die Referenzen auf Erfahrung eingebettet sind. Das unmittelbare Erfahren und die Erfahrung als linguistisch formatierte rekonstruktive Gattung sind zwei verschiedene Dinge, die nur lose miteinander gekoppelt sind, sich aber sehr wohl

¹⁷ Siehe zur Einführung Gallagher/Zahavi (2008).

sich wechselseitig strukturierend aufeinander beziehen. Die untersuchten spirituellen und religiösen Phänomene erscheinen damit gleichsam als „selbstgesponnene Bedeutungsgewebe“ (Geertz 1983), in denen kosmologische und religiöse Interpretationsschemata, kollektiv induzierte Erfahrungen und Stimmungen sowie deren generalisierte Interpretation Hand in Hand gehen. Die hieran angebotenen Wissensbestände haben eine vorreflexive Dimension, die nichtsdestotrotz einen sozialen bzw. gemeinschaftlichen Charakter hat, darüber hinaus jedoch in die abstrakter typisierenden kommunikativen Zusammenhänge eingebettet ist. Karl Mannheim spricht von ersterem als „konjunktivem Wissen“, von letzterem als „kommunikativem Wissen“ (Mannheim 1980, S. 155-312). Diese Differenz kann nutzbar gemacht werden in der methodologischen Unterscheidung von dokumentarischem und immanentem Sinngehalt.¹⁸

Nicht zuletzt leiden die meisten religionssoziologischen Untersuchungen unter dem Manko, dass die körperlichen Dimensionen religiöser oder spiritueller Schulung vernachlässigt werden. Dies ist insbesondere bei der Untersuchung des westlichen Buddhismus problematisch, da er in hohem Maße mit körperorientierten Meditationsübungen einhergeht. Dies kann allerdings nicht durch einen naiven Erfahrungsbegriff kompensiert werden, der Erfahrung als sozial unvermittelt begreift. In Hinblick auf Arbeiten zum westlichen Buddhismus hat bislang nur Michal Pabis (2009; 2010a; 2010b) in einer Untersuchung zur *Vipassanā*-Meditation ein methodologisches Reflexionsniveau verwirklicht, mit dem sich den oben genannten Anforderungen gerecht werden lässt.

Darin wird am Beispiel einer konkreten Schulungsinstitution deutlich, wie auf der einen Seite die hochgradig abstrakten und theoretischen Lehren des *Theravāda*-Buddhismus und auf der anderen Seite die durch das besondere Setting des Meditationscenters induzierten, oftmals schmerzhaften Erfahrungen zueinander in eine reflexive Beziehung gebracht werden. In dieser Studie wird außerdem ersichtlich, dass die stille Meditationspraxis in hohem Maße in nonverbale Kommunikationszusammenhänge eingebettet ist, da die Aufforderung zu schweigen die reflexive Orientierung am signifikanten Anderen (insbesondere an den älteren Schülern und den Lehrern) keineswegs aufhebt, sondern vielmehr noch pointiert. Weitere Ansätze zu dem hier geforderten Zugang finden sich in Prohls religionsästhetischem Blick auf die Zen-Praxis, die andeutet, wie sich beabsichtigte belastende körperliche Erfahrungen, das Gesamtkunstwerk der rituellen Szenerie und das soteriologische Ziel zu einem übergeordneten Arrangement verbinden (Prohl 2004).

Mit Knoblauch lässt sich zudem fragen, ob sich solchermaßen erfahrungsmäßig verkörperte und reproduzierte Spiritualität als eigenständige Form „religiöser Vergemeinschaftung“ begreifen lässt. Mit Blick auf das

18 Siehe Bohnsack (2007) und zur methodologischen Ausarbeitung Kapitel II.8.