

Transformationen des tibetischen Buddhismus im 20. Jahrhundert

Chögyam Trungpa und die Entwicklung von Shambhala Training





Critical Studies in Religion/ Religionswissenschaft (CSRRW)

Herausgegeben von
Gregor Ahn, Oliver Freiberger,
Jürgen Mohn, Michael Stausberg

Band 6

Katja Rakow

Transformationen des tibetischen Buddhismus im 20. Jahrhundert

Chögyam Trungpa und die Entwicklung von
Shambhala Training

Mit 9 Abbildungen

Vandenhoeck & Ruprecht



Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind
im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-525-54018-3

ISBN 978-3-647-54018-4 (E-Book)

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen/

Vandenhoeck & Ruprecht LLC, Bristol, CT, U.S.A.

www.v-r.de

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt.

Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der
vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Printed in Germany.

Titelbild: Original bildtitel: The Stupa of Enlightenment at Gampo Abbey that contains relics of the
Vidyadhara Chogyam Trungpa Rinpoche, Cape Breton Island, Nova Scotia, Canada

Urheberrecht: © Stehpen, Shutterstock.com

Druck und Bindung: ⊕ Hubert & Co, Göttingen

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

Inhalt

Vorwort	7
1. Einleitung	11
2. Das Forschungsfeld Buddhismus im Westen	25
2.1 Forschungsstand zum Buddhismus im westlichen Kontext	25
2.2 Das Forschungsfeld Buddhismus im Westen – Eine Problematisierung	41
3. Theoretische Perspektiven auf das buddhistische Feld im Westen	67
3.1 Buddhismus im Westen als Feld symbolischer Kämpfe	68
3.2 Buddhismus aus diskurstheoretischer Perspektive	77
3.3 Das buddhistische Feld im Westen aus transkultureller Perspektive	98
4. Religionsgeschichtlicher Hintergrund: Tibetischer Buddhismus und der Mythos von Shambhala	109
4.1 Tibetischer Buddhismus – Eine Einführung	112
4.2 Der Shambhala-Mythos im tibetisch-buddhistischen Kontext	134
4.3 Shambhala in der westlichen Rezeption	146
5. Leben und Wirken Chögyam Trungpas (1939–1987)	157
5.1 Der 11. Trungpa Tülku: Die frühen Jahre in Tibet (1939/40– 1960)	161
5.2 Abt ohne Kloster: Chögyam Trungpa im indischen Exil (1960– 1963)	172
5.3 Vom Mönch zum Ehemann: Chögyam Trungpa in England (1963–1970)	176
5.4 »The Rimp« – Chögyam Trungpa und die amerikanische Counterculture: Die ersten Jahre in Nordamerika (1970–1974)	186

5.5 Vajracharya Chögyam Trungpa: Die Etablierung des Vajrayāna-Buddhismus in Amerika (1974–1976)	203
5.6 Dorje Dradul von Mukpo: Chögyam Trungpas Shambhala-Vision (ab 1976)	217
5.7 Die Kunst des Alltags: Chögyam Trungpas Dharma Art (ab 1974)	224
5.8 Chögyam Trungpa, der Sakyong von Shambhala: Die letzten Jahre (1980–1987)	234
5.9 Abschließende Betrachtungen: Chögyam Trungpa als religiöser Innovator	240
6. Shambhala Training: Struktur, Inhalt und Genese eines neuen Wissens- und Praxisfeldes	245
6.1 Shambhala Training – Verortung im Wirken Chögyam Trungpas .	245
6.2 Chögyam Trungpas Shambhala-Vision	252
6.3 Entstehung und Entwicklung von Shambhala Training	266
6.4 Die physische Manifestation des Königreiches von Shambhala . .	281
6.5 Die materielle und sinnliche Seite der Shambhala-Vision	291
6.6 Das Verhältnis von Buddhismus und Shambhala	304
6.7 Abschließende Betrachtungen: Die Institutionalisierung und Verstetigung der Shambhala-Lehren	311
7. Transformationen des tibetischen Buddhismus im 20. Jahrhundert in transkultureller Perspektive	315
7.1 Chögyam Trungpa als transkultureller Akteur	318
7.2 Kulturelle Interferenzen und die Innovation neuer Wissens- und Praxisordnungen	333
7.3 Shambhala International als transkulturelle Organisation	345
7.4 Abschließende Betrachtungen: Religionsgeschichtliche Transformationsprozesse im Kontext transkultureller Flüsse . . .	348
8. Anhang	353
8.1. Zeittafel	353
8.2 Transliteration tibetischer Begriffe	359
Literatur	365
Abkürzungsverzeichnis	395
Abbildungsverzeichnis	397
Personenregister	399
Sachregister	403

Vorwort

Die chinesische Okkupation Tibets in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts veranlasste unzählige Tibeter zur Flucht aus ihrem Land. Für einige Tibeter und buddhistische Gelehrte führte der Weg über Indien auch nach Europa und Nordamerika. Chögyam Trungpa (1939–1987), mit dem sich die vorliegende Studie befasst, war einer von ihnen und unter den ersten buddhistischen Lehrern, die den tibetischen Buddhismus an europäische und nordamerikanische Schüler vermittelten. Stets war er dabei auf der Suche nach neuen Ausdrucksmöglichkeiten, um sein religiöses Erbe in zeitgemäße Formen zu übersetzen, die seine westlichen Schüler verstehen und in ihren Alltag integrieren konnten. Aus diesem Bestreben heraus entwickelte und lehrte Trungpa in den 1970er und 1980er Jahren einen Meditationsweg, den er Shambhala Training nannte. Shambhala Training wurde von ihm als säkularer und dennoch heiliger Erleuchtungsweg betrachtet, der unabhängig von jeglicher religiöser Zugehörigkeit beschritten werden könne.

Das vorliegende Buch bietet eine historische Mikrostudie zum Lebensweg Chögyam Trungpas und seiner Entwicklung und Präsentation von Shambhala Training. Zwar liegt der Fokus auf Trungpas Tätigkeit als buddhistischer Lehrer in Nordamerika, gleichwohl ist es ein Anliegen der Studie, die komplexen transkulturellen Einflüsse auf Trungpas Leben und Wirken aufzuzeigen – sowohl aus dem westlichen als auch dem asiatischen Kontext. Diese transkulturelle Orientierung ermöglicht es, die von Trungpa etablierten Vorstellungen und Praktiken nicht lediglich als Produkt einer erfolgreichen Adaption an westliche Verhältnisse zu beschreiben, sondern sie als ein neues Wissens- und Praxisfeld zu verstehen, das aus einer Situation kultureller Hybridität hervorgegangen ist.

Bei der vorliegenden Publikation handelt es sich um eine überarbeitete Version meiner Dissertation *Transformationen buddhistisch inspirierter Vorstellungen und Praktiken – Chögyam Trungpas Shambhala Training*, die im Jahr 2010 an der Philosophischen Fakultät der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg angenommen wurde. Eine erste Beschäftigung mit der Rezeption und Transformation buddhistischer Vorstellungen und Praktiken im westlichen

Kontext wurde mir durch die Mitarbeit in einem von der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG) finanzierten Projekt ermöglicht. Das Projekt trug den Titel »Sinnsuche – Coping – Streben nach Wohlgefühl. Transformationen buddhistisch inspirierter Vorstellungen und Praktiken in der deutschen Gegenwartsgesellschaft« und wurde unter der Leitung von Frau Prof. Dr. Inken Prohl von 2005 bis 2006 an der Freien Universität Berlin und von 2006 bis 2007 an der Universität Heidelberg durchgeführt. Die Ergebnisse des DFG-Projektes sind vor allem in die theoretischen Vorüberlegungen der Studie eingeflossen. Die eigentliche Arbeit an der Dissertationsschrift erfolgte während meiner Zeit als wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Religionswissenschaft der Universität Heidelberg in den Jahren 2006 bis 2010. Hier in der Heidelberger Akademiestraße fand ich ein vielseitiges, inspirierendes Umfeld und viele Kolleginnen und Kollegen haben mir während der Promotionsphase mit Rat und Tat zur Seite gestanden. Einige von ihnen sind über die Jahre zu guten Freunden geworden, die ich nicht mehr missen möchte. Der intellektuelle Austausch, den dieses Umfeld ermöglicht hat, war und ist für mich von unschätzbarem Wert.

Besonders danken möchte ich meiner Doktormutter Inken Prohl, die mich mit fachlichem und menschlichem Rat begleitet hat und in den richtigen Momenten Worte der konstruktiven Kritik sowie Worte der Ermutigung gefunden hat. Mein Dank gilt außerdem meinem Zweitgutachter Michael Bergunder und Gregor Ahn, dem Mitherausgeber dieser Reihe, für anregende Diskussionen und kritische Hinweise. Danken möchte ich ebenfalls meinen Kollegen, Weggefährten und Freunden, die mich auf ihre je eigene Art und Weise unterstützt und begleitet haben: Sebastian Emling, Susanne Oeser und Nadja Miczek für die zahlreichen Möglichkeiten des gedanklichen Austauschs – sowohl über unsere Dissertationsprojekte als auch über das Leben, die Menschen und die Welt der Musik; Ann-Laurence Maréchal-Haas für die Möglichkeit, meine letzten Kapitel in der Abgeschiedenheit der Nordseeinsel Föhr zu schreiben, und die hervorragende kulinarische Versorgung; Esther Berg und Dimitry Okropiridze für zahlreiche Gespräche und fachliche Diskussionen sowie Sascha Beckerle und Gill Zimmermann für unermüdliches Korrekturlesen. Und schließlich gilt ein besonderer Dank meiner Mutter Doris Rakow, die mich immer bedingungslos unterstützte und an mich geglaubt hat.

Abschließend möchte ich den Herausgebern der Reihe »Critical Studies in Religion/Religionswissenschaft« danken, die mein Buch in ihre Reihe aufgenommen haben, sowie den Mitarbeitern des Vandenhoeck & Ruprecht Verlages für die gute Zusammenarbeit. Besonderer Dank gilt dem anonymen Gutachter für seine hilfreichen Anmerkungen zur Überarbeitung des Manuskriptes. Ich

habe versucht allen Vorschlägen nachzukommen; etwaige verbleibende Fehler oder Schwächen bleiben jedoch allein mein Versäumnis.

Singapur, im Dezember 2013

Katja Rakow

1. Einleitung

He was a holy fool, a crazy saint, a visionary, and a drunk. He was a scholar, a comedian, a poet, and a brilliant teacher. He loved to tickle feet. Chogyam Trungpa, Rinpoche, was fiercely intelligent, miraculously insightful, playful, moody, and tough. He was notoriously late, inspired respect and fear... He sometimes fell asleep while meditating.

(Swick 1996: 30)

London, Dezember 1968. Diana Judith Pybus ist auf dem Weg zur St. George's Hall, um an einer Protestaktion der Buddhist Society gegen die chinesische Besetzung Tibets teilzunehmen. Sie ist zu diesem Zeitpunkt 15 Jahre alt und interessiert sich für den tibetischen Buddhismus. Kurz zuvor hat sie ein Buch mit dem Titel *Born in Tibet* gelesen und erfahren, dass der Autor des Buches auf der Veranstaltung als Sprecher vorgesehen ist. Bei besagtem Buch handelt es sich um die Autobiographie eines tibetischen Lamas namens Chögyam Trungpa, der vor den Chinesen aus Tibet flüchtete und nun in England weilt. Als Trungpa, der von seinen Schülern mit dem Ehrentitel Rinpoche angesprochen wird, schließlich als letzter Sprecher des Tages in den kastanienbraunen und safrangelben Roben eines tibetischen Mönchs die Bühne betritt, vermeint Diana eine tiefe Verbindung zu ihm zu spüren:

Although he was only on stage for a few minutes, I knew that I had a very deep and old connection with him, and it stirred up a lot of emotion for me. The only way I can describe this experience is that it was like coming home. Nothing in my life had hit me in such a powerful way. I said to myself, »This is what I've been missing all my life. Here he is again.« It wasn't just that this was some cool, powerful experience. I knew him, and as soon as I saw him, I realized how much I'd been missing him. It was coming home. And from that moment on, I wanted desperately to meet him.

(Mukpo/Gimian 2002)

Trungpa spricht auf der Bühne nicht ein Wort. Kaum, dass er sie betreten hat, bricht er zusammen und muss von der Bühne getragen werden. Die Veranstalter erklären, dass er krank sei; viel wahrscheinlicher ist jedoch, dass Trungpa be-

trunken ist (vgl. Mukpo/Gimian 2006: 2 f). Es sollte nicht die einzige Begebenheit im Leben Chögyam Trungpas bleiben, in welcher der Konsum von zu viel Alkohol ihn am Lehren oder Vortragen hindern wird. Diana ist – wie viele andere Schüler Trungpas auch – dennoch fasziniert von dem Tibeter, der einer der ersten Lehrer ist, die den tibetischen Buddhismus an westliche Schüler in ihrer eigenen Sprache vermitteln. Sie will ihn wiedersehen und reist heimlich zu Trungpas tibetisch-buddhistischem Meditationszentrum Samye Ling in Schottland. Die erneuten Begegnungen enden anderthalb Jahre später in einer Heirat mit dem in den Laienstatus zurückgekehrten tibetischen Lehrer. Zusammen gehen sie nach Nordamerika, wo Chögyam Trungpa verschiedene Meditationszentren begründet und so das erste große Netzwerk tibetisch-buddhistischer Gruppen in den USA aufbaut.

Boston, September 1970. Jeremy Hayward ist auf dem Weg zu dem öffentlichen Vortrag eines asiatischen Lehrers im East-West Center in Boston. Jeremy hat einen Doktor in Physik und zusätzliche mehrere Jahre Forschung in der Biologie absolviert. Seit geraumer Zeit ist er auf der Suche nach Wahrheit, nach Erkenntnis, nach der Frage, was Realität wirklich ist. Er ist ein Suchender, dem die spirituellen Angebote der blühenden Counterculture in den USA zahlreiche Optionen bieten, Lehrer der verschiedenen alternativ-religiösen Traditionen aufzusuchen und ihre Wege zu erkunden. Bisher hat Jeremy nicht die Antworten gefunden, nach denen er sucht. Er beschreibt sich als depressiv, nihilistisch und unzufrieden. An diesem Abend wird im East-West Center ein tibetischer Meditationsmeister sprechen. Doch der Redner ist spät dran und so müssen die Versammelten auf Sitzkissen oder auf dem Boden sitzend auf den Vortragenden warten. Schließlich betritt ein kleiner, leicht hinkender Mann, gekleidet in legere Hosen und eine Sportjacke, den Saal. Es ist Chögyam Trungpa, der mit Humor und Leichtigkeit das Publikum mit einem Vortrag zur Überwindung des Egos durch Achtsamkeits-Meditation in den Bann schlägt. Auch Jeremy ist fasziniert und nutzt die Gelegenheit, in der anschließenden Diskussionsrunde eine Frage an den Redner zu richten. Er fragt den Tibeter, was passiert, wenn man sein Ego überwunden und aufgelöst habe:

Rinpoche gave me a sweet, gentle, youthful smile, slightly shook his head, and replied, »There's something left, don't worry.« He spoke directly to me with warmth and tenderness, and he somehow caught my underlying doubt as to whether there is any true reality *at all* beyond surface appearances. With that, I was hooked.

(Hayward 2008: 2 f, Hervorhebung im Original)

Nach dieser ersten Begegnung wird Jeremy Hayward ein Schüler des tibetischen Lehrers und ein wichtiger Unterstützer in den vielen verschiedenen Projekten, die Trungpa bis zu seinem Tod 1987 initiieren wird. Dazu gehören u. a. die Gründung des Naropa Instituts, der ersten akkreditierten buddhistischen Uni-

versität in den USA, sowie die Entwicklung von Shambhala Training, einem buddhistisch-inspirierten, säkularen Meditationsweg für westliche Praktizierende.

Boulder, Sommer 1974. Charles S. Prebish ist auf dem Weg zu seinem ersten persönlichen fünf-Minuten-Interview mit Chögyam Trungpa, den er einige Tage zuvor das erste Mal sah, auch wenn er seine Bücher *Meditation in Action* und *Cutting Through Spiritual Materialism* schon mehrfach gelesen hat. Charles ist eigentlich Professor für Religionswissenschaft an der Pennsylvania State University, wo er Sanskrit und Kurse zum Buddhismus unterrichtet. Auf Einladung Trungpas gibt er einen Sanskritkurs im Sommerprogramm des neugegründeten Naropa Institute in Boulder, Colorado. Er erscheint pünktlich um 16 Uhr zu seinem vereinbarten Interviewtermin. Man erklärt ihm, dass Rinpoche noch etwas Zeit benötigen würde und er warten solle. Charles wartet zwei Stunden, in denen niemand in das Zimmer des Lehrers geht oder es verlässt. Dann wird er schließlich in die Räumlichkeiten Trungpas eskortiert. Aus den geplanten fünf Minuten für das Interview werden mehrere Stunden, in denen Trungpa erklärt, dass Charles seine über Jahre etablierte Praxis auf dem Meditationskissen als Entschuldigung nutze, um sich aus der Welt zurückzuziehen. Der tibetische Lehrer fordert ihn auf, der Welt zu begegnen und sie durch die buddhistischen Prinzipien, die er erlernt hat, zu erfahren. Charles soll sich vom Meditationskissen erheben und den Alltag seinen Guru, seinen Lehrer, werden lassen:

For the next couple of hours, Trungpa engaged me in a rambling discussion about my »practice« that was nothing short of the most astounding spiritual diagnosis, and the prognosis, I could have imagined. Somehow – inexplicably – Trungpa knew everything about my spiritual history. This was not the sort of stuff one might read off someone's résumé, and that was about all Trungpa knew about me. But the most startling part of the discussion emerged when Trungpa said, »Charles, I think you should stop sitting in meditation.« For someone who prescribed the basic Buddhist calming meditation practice known as shamatha for virtually everyone in his community, this was shocking, even heretical advice.

(Prebish 2005: 311)

Chögyam Trungpa gibt seinem Gesprächspartner einen unerwarteten Ratschlag. Einen ähnlichen Gedanken hatte er bereits in seinem Buch *Meditation in Action* formuliert. Die Aufforderung den Alltag als Lehrer, Lern- und Praxismöglichkeit zu betrachten, wird charakteristischer Bestandteil der Shambhala-Lehren werden, auf die Trungpa zum Ende der 1970er Jahre seinen Schwerpunkt legt. Unter einem weitgehenden Verzicht auf buddhistische Termini und Rituale wird sich Shambhala Training an Menschen richten, die einen normalen Alltag mit Familie und Beruf leben, und ihnen vermitteln, wie man eine Haltung der Meditation in dieses Leben integriert.

Die drei Episoden schildern die erste Begegnung mit dem aus Tibet stammenden buddhistischen Lehrer Chögyam Trungpa (1939–1987) aus der Perspektive seiner Schüler oder Zeitgenossen. Sie zeugen nicht nur von Bewunderung oder zeigen, wie tief beeindruckt oder berührt die beschriebenen Personen von ihrem Gegenüber waren, sondern geben auch Einblick in die kontroverse Seite des tibetisch-buddhistischen Lehrers. Chögyam Trungpa war eine gleichermaßen außergewöhnliche wie umstrittene Persönlichkeit (vgl. Batchelor 1994: 104ff). Er trank, rauchte, hatte diverse Frauengeschichten, kümmerte sich selten um Konventionen und trug seinen späteren Wohlstand offen zur Schau. Er wurde beschrieben als »charismatisch und unkonventionell« (Kay 2004: 26) oder als »geschickter kultureller Vermittler und Innovator« (Bell 1998: 61). Die Zeitschrift *Middle Way* (1987) konnte sich nach dem Tod Trungpas nicht entscheiden, ob er nun »Bodhisattva oder gefallener Engel – oder eine Kombination von beidem« war.¹ Der Journalist David Swick charakterisierte Trungpa als »heiligen Narren, verrückten Heiligen, Visionär und Trunkenbold«, der zugleich ein »Gelehrter, Komödiant, Poet und brillanter Lehrer« gewesen sei. Er habe Respekt und manchmal Furcht einflößend gewirkt, obwohl er notorisch zu spät kam, es liebte, die Füße anderer zu kitzeln und hin und wieder sogar während der Meditation einschlief (vgl. Swick 1996: 30).

Mögen die Beurteilungen der Person Chögyam Trungpas auch sehr unterschiedlich ausfallen, bleibt seine Bedeutung für die Verbreitung des tibetischen Buddhismus im westlichen Kontext davon unberührt. Er gilt als eine zentrale Figur in der Vermittlung tibetisch-buddhistischer Lehren an westliche Schüler. Heute besteht die von ihm gegründete Gemeinschaft als ein international agierendes Netzwerk aus über 170 Meditationszentren und Gruppen in verschiedenen Teilen der Welt. Nordamerika und Europa stellen Ballungsräume dar, während einzelne Gruppen auch in Südamerika, Südafrika, Asien und in der arabischen Welt zu finden sind.² Die auf Trungpa zurückgehenden Gruppen und Zentren sind somit zu einem der größten buddhistischen Netzwerke im Westen avanciert (vgl. Samuel 1993: 348; Eldershaw 2004: 1; 2010: 237).

1 Editorial des *Middle Way* 1987, S. 78, zitiert in Robert Bluck (2006: 111).

2 Siehe dazu die Angaben auf der offiziellen Homepage von Shambhala International (http://www.shambhala.org/about_shambhala.php, abgerufen am 24.10.2013). Für eine Liste aller Zentren und Gruppen von Shambhala International weltweit siehe <http://www.shambhala.org/centers/> (abgerufen am 24.10.2013).

Chögyam Trungpa, Buddhismus und Shambhala – Eine Einführung

Chögyam Trungpa wird als die 11. Wiedergeburt der Trungpa *Tülku*³ betrachtet, einer hohen Inkarnationslinie der *Karma Kagyü*-Schule⁴ des tibetischen Buddhismus, deren Inkarnationen als Äbte des Surmang-Klosterkomplexes in Osttibet fungierten. Wenige Jahre nach seiner Flucht aus Tibet ging er 1963 aus dem indischen Exil mit einem Stipendium an die englische Universität Oxford. In Schottland eröffnete er zusammen mit einem anderen tibetischen Lehrer das erste tibetisch-buddhistische Meditationszentrum im Westen. Ende der 1960er Jahre gab er seine Mönchsgelübde zurück und heiratete Diana Judith Pybus. 1970 reisten sie zusammen nach Nordamerika aus, wo Trungpa mit Unterstützung seiner westlichen Schüler buddhistische Meditations- und Studienzentren gründete. Sein Wirken als buddhistischer Lehrer fand breiten Zuspruch in der amerikanischen Counterculture der 1970er Jahre und innerhalb einer Dekade hatte er ein internationales Netzwerk von buddhistischen Zentren und Gruppen ins Leben gerufen, die unter dem Namen Vajradhatu organisiert waren. Zusätzlich begründete Trungpa verschiedene andere Einrichtungen, wie das bereits erwähnte Naropa Institute (heute Naropa University) und viele weitere Projekte im Bereich Bildung, Psychologie und Kunst. Er ist zudem als Autor zahlreicher Bücher bekannt geworden. Besonders einflussreich war sein 1973 erschienenes Werk *Cutting Through Spiritual Materialism*, das heute als buddhistischer Klassiker gilt (vgl. Seager 1999: 120).

Der große Erfolg Trungpas bei der Verbreitung und Etablierung des tibetischen Buddhismus in Nordamerika mag zudem in der Tatsache begründet gewesen sein, dass er einer der ersten tibetisch-buddhistischen Lehrer war, der in englischer Sprache mit seinen Schülern kommunizierte (vgl. Eldershaw 2004: 195), zahlreiche Texte übersetzte und übersetzen ließ und seine Schüler ermunterte, in ihrer eigenen Sprache zu praktizieren (vgl. Midal 2004: 94).⁵ Durch seine Versuche, ihm angemessen erscheinende Übersetzungen für die fremden buddhistischen Termini und Konzepte zu finden, prägte er nachhaltig den Gebrauch bestimmter englischer Begriffe für diesen Zweck (vgl. Midal 2004: 95 ff). Auf der Suche nach zeitgemäßen Formen der Übermittlung seines religiösen Erbes an westliche Schüler und Schülerinnen ließ sich Trungpa gleichermaßen

3 *Tülku* ist der tibetische Begriff für einen Lehrer, der Erleuchtung erlangt habe und freiwillig zum Wohle anderer wiedergeboren werde.

4 Die *Karma Kagyü*-Schule ist eine Unterschule der *Kagyü*-Schule, einer der vier Hauptschulen des tibetischen Buddhismus.

5 Dies stellte insofern ein Novum dar, als es bis heute in verschiedenen tibetisch-buddhistischen Gruppen und Organisationen mit mehrheitlich nicht-tibetischen Mitgliedern üblich ist, Rezitationen in tibetischer Sprache auszuführen, auch wenn die westlichen Schüler dieser Sprache nicht mächtig sind.

von westlichen als auch asiatischen Kulturen inspirieren und so ist seine spezifische Form der Übermittlung des Buddhismus im westlichen Kontext durch zahlreiche Innovationen gekennzeichnet. Neben traditionellen tibetischen Formen flossen vor allem japanische und britische Elemente in die ästhetische Ausgestaltung der Lehren und Praktiken ein. Seine Innovationskraft zeigt sich besonders in dem von ihm Ende der 1970er Jahre begründeten, neuartigen Weg der Vermittlung buddhistischer Lehren und Praktiken, der den religiösen Charakter und die ritualistische Seite des tibetischen Buddhismus weitestgehend hinter sich ließ und sich an den modernen, aktiv in der Welt lebenden Menschen richtete (vgl. Midal 2004: 238).

Trungpa nannte das neue Programm Shambhala Training. Es beinhaltet ein spezifisches Set buddhistisch inspirierter Konzepte, Praktiken und Ästhetiken, die wiederum weitere, verschiedene kulturelle Einflüsse sowohl asiatischen als auch westlichen Ursprungs integrieren. Die Vorstellung einer erleuchteten Gesellschaft – beeinflusst von dem zentralasiatischen Mythos eines geheimen Königreiches, genannt Shambhala, in dem Frieden, Glück und Wohlstand herrschen sollen – ist von zentraler Bedeutung für diesen Weg. Shambhala Training wurde von Trungpa als ein Meditationsprogramm konzipiert, das sich dem Selbstverständnis nach an jeden richtet, unabhängig von der jeweiligen religiösen Affiliation oder Nicht-Affiliation. Das Programm wurde daher auch als säkularer Weg zur Erleuchtung verstanden, der sich vom buddhistischen Zugang unterscheidet.

Nach einem medienwirksamen Skandal verlagerte Trungpa den Hauptsitz seiner Organisation in den 1980er Jahren aus den USA nach Kanada.⁶ Im Jahr 1987 verstarb er aufgrund von Herzversagen im Alter von 47 Jahren. Trungpas früher Tod wird von vielen auf seinen exzessiven Lebensstil zurückgeführt (vgl. Eldershaw 2004: 222). Er wurde in seinem Zentrum in Vermont unter Anwesenheit verschiedener hochrangiger tibetischer Lamas und zahlreicher Schüler kremiert. Seine Asche wird u. a. in dem eigens dafür errichteten Großen Stupa von Dharmakaya im Shambhala Mountain Center in Colorado verwahrt.

Nach dem Tode Trungpas übernahm der von ihm als Nachfolger berufene Amerikaner Thomas F. Rich (1943–1990) die Führung der Gemeinschaft. Ein

6 Bei einem Vajrayāna-Seminar Trungpas im Jahr 1975 sind zwei Teilnehmer unter Anwendung von Gewalt auf einer Halloween-Party gezwungen worden, sich zu entkleiden. Der Vorfall ist unter dem Titel »Snowmass Affair« bekannt geworden und hat zu einem Artikel von Peter Marin mit dem Titel »Spiritual Obedience« im *Harper's Magazine* (1979) geführt. Die Episode ist auch in den Büchern *The Great Naropa Poetry Wars* (1980) von Tom Clark und *The Party: A Chronological Perspective on a Confrontation at a Buddhist Seminary* (1977) von Ed Sanders verarbeitet worden. Die »Snowmass-Affair« ist vor allem in der Nachwirkung des Massenmordes in Jonestown kurze Zeit vorher zu einem medienwirksamen Skandal avanciert. Für weitere Details siehe Kapitel 5.

weiterer Skandal Ende 1988 aufgrund der HIV-Infektion von Rich und seiner wissentlichen Infektion eines weiteren Mitgliedes führte zu einer neuerlichen Erschütterung der Gemeinschaft (vgl. Kane 1994; Bell 1998; Eldershaw 2004: 225–239). Als neuer Leiter der Gemeinschaft wurde Sakyong Mipham (geb. 1962), der älteste Sohn Chögyam Trungpas, eingesetzt. Unter seiner Leitung wurde die von seinem Vater begründete Organisation in Shambhala International umbenannt und administrativ restrukturiert. Sakyong Mipham unternahm außerdem Reisen nach Tibet und Surmang und hat so die Kontakte mit der Herkunftsregion der Trungpa Tülkus revitalisiert. Durch die Heirat mit einer Tibeterin sind auch die Kontakte zur tibetischen Exilgemeinschaft weiter ausgebaut worden. Im Zuge der Umstrukturierung der Gemeinschaft unter Trungpas Sohn haben sich in den letzten Jahren auch inhaltliche Veränderungen abgezeichnet, die in der Verschmelzung der Termini »Shambhala« und »Buddhismus« im Begriff »Shambhala-Buddhismus« vorläufig kulminieren. Die Synthese der vormals voneinander verschiedenen Zugänge auf der konzeptuellen Ebene korrespondiert mit einschlägigen Veränderungen auf der Ebene der Praktiken und Ästhetiken.

Shambhala International hatte nach eigenen Angaben im Jahr 1999 zwischen 6.000 bis 7.000 zahlende Mitglieder.⁷ Nicht mitgezählt sind hier die vielen Teilnehmer z. B. an Shambhala Training-Programmen oder an Angeboten im Bereich der kontemplativen Künste, wie z. B. Bogenschießen oder Blumenstecken. Die Partizipation an diesen Programmen erfordert keine Mitgliedschaft in der Gemeinschaft, weshalb von einer wesentlich größeren Anzahl von Akteuren auszugehen ist, die Angebote von Shambhala International wahrnehmen oder in Aktivitäten der Gemeinschaft involviert sind. In der deutschen Shambhala-buddhistischen Meditationsgruppe war während meiner Zeit als teilnehmende Beobachterin von 2005–2006 ein Kern von zehn bis zwölf Mitgliedern auszumachen.⁸ Bei speziellen Programmen und Veranstaltungen neben den regulären Meditationsabenden waren jedoch weitaus mehr Teilnehmer anwesend. Bei den Mitgliedern von Shambhala International handelt es sich kaum um Tibeter, sondern fast ausschließlich um Akteure amerikanischer oder europäischer Herkunft.

Die Bedeutsamkeit Chögyam Trungpas lässt sich jedoch nicht nur an dem Vorhandensein eines buddhistischen Netzwerkes und dem Fortbestand von ihm begründeter Institutionen ablesen, sondern auch an dem nachhaltigen Einfluss seiner Lehren. Für viele buddhistische Akteure und buddhistisch interessierte

7 Diese Zahl bezieht sich auf die Akteure, die einen regelmäßigen Mitgliedsbeitrag entrichten (vgl. Eldershaw 2004: 5).

8 Damit handelt es sich um eine verhältnismäßig kleine Gruppe. Die größeren Zentren in Marburg, Köln und Hamburg haben wesentlich höhere Mitgliederzahlen.

Leser stellt Trungpas *Cutting Through Spiritual Materialism* neben anderen buddhistischen Klassikern wie Shunryu Suzukis *Zen Mind, Beginner's Mind* nach wie vor ein wichtiges Werk dar.

Zielsetzung der Studie

Die vorliegende Arbeit ist eine historisch orientierte Mikrostudie zum Leben und Wirken Chögyam Trungpas und zur Genese von Shambhala Training, dem als säkular deklarierten Meditationsprogramm. Durch den Fokus auf einen historischen Akteur, der eine bedeutende Rolle in der Verbreitung des tibetischen Buddhismus in Nordamerika und Europa gespielt hat, fällt diese Arbeit in das größere Forschungsfeld zum Buddhismus im Westen. Bisher wurden Adaptionprozesse buddhistischer Traditionen bei ihrem Transfer in westliche Gesellschaften häufig als »Westernisierung« oder »Amerikanisierung« des Buddhismus konzeptualisiert. Zur Analyse und Erklärung der auftretenden Veränderungen wurden diese auf einem Adaptionsspektrum verortet und die untersuchten Akteure und Gruppen dementsprechend entweder auf der eher »traditionellen« oder eher »westlich angepassten« Seite des Spektrums platziert. Eine solche Konzeptualisierung kann jedoch die Vielschichtigkeit der Transformationsprozesse nur bedingt erfassen und durch den engen Fokus der Analyse auf den Westen transkulturellen Faktoren keine ausreichende Berücksichtigung schenken. Die vorliegende Arbeit zielt daher auf eine differenzierte Annäherung an Prozesse der Adaption und Transformation buddhistischer Praktiken und Vorstellungen im westlichen Kontext unter Einbindung transkultureller Einflüsse in die Wandlungsprozesse. In der Fallstudie zu Chögyam Trungpa und dem von ihm begründeten Shambhala Training geht es dezidiert nicht um die Frage, wie »traditionell« oder wie »westlich« Chögyam Trungpa und die von ihm vermittelten Lehren und Praktiken waren. Trungpa als historischer Akteur und die von ihm etablierten Vorstellungen, Praktiken und materiellen Formen werden hier nicht lediglich als Produkt einer erfolgreichen Adaption an westliche Verhältnisse gesehen, sondern als ein innovatives Wissens- und Praxisfeld betrachtet, das aus einer Situation kultureller Dynamik und Hybridität hervorgegangen ist. Dieses neue Wissens- und Praxisfeld, so die These der Arbeit, basiert auf einer Rekombination von verschiedenen Elementen bereits vorhandener Wissensbestände, Praxiskomplexe und Deutungsmuster aus unterschiedlichen kulturellen und religiösen Kontexten, die im Zuge einer »translocative analysis« (Tweed 2011) nachgezeichnet werden sollen. Trungpa bewegte sich in heterogenen kulturellen Feldern und war so mit verschiedenen Wissensordnungen, Sinnhorizonten und Handlungsmustern konfrontiert, weshalb er in besonderem Maße mit einer hybriden oder beweglichen Identität

ausgestattet war (vgl. Hall 1994a; Reckwitz 2008e). Im Anschluss an Überlegungen von Arjun Appadurai zu globalen kulturellen Flüssen und Ethnoscapen wird Trungpa hier als transkultureller Akteur konzeptualisiert (vgl. Appadurai 1990; 1999), der ein Leben im Bereich »kultureller Interferenzen« (Reckwitz 2006: 617) führte. Eine solche Situation kultureller Interferenz, so die These, ermöglicht komplexe Interaktionsprozesse, in denen Akteure verschiedene kulturelle Elemente übersetzen, sich aneignen, interpretieren, reinterpretieren, synthetisieren und transformieren. Prozesse der Transkulturation verlaufen dabei nicht nur in eine Richtung – wie dies für Adaptionsprozesse zumeist angenommen wird –, sondern vollziehen sich multidirektional (vgl. Hock 2002: 70; Tweed 2011: 19). Ob das Innovationspotential von Transkulturationsvorgängen in religiösen Wandlungsprozessen mündet, die sich dauerhaft auf einer übersubjektiven Ebene verstetigen und somit religionshistorische Spuren hinterlassen, hängt von verschiedenen und zum Teil kontingenten Kontextfaktoren ab. Bei der Analyse von religiösen Innovationsprozessen ist daher immer auch nach den historischen Bedingungen zu fragen, die den Vollzug dieser Prozesse ermöglichten. Die sozialen Strukturen, die dominanten Diskurse, die Dispositionen und Ressourcen von Wandlungsträgern sowie die Kommunikationswege werden hier als relevante Kontextfaktoren für religionsgeschichtliche Dynamiken betrachtet.

Klaus Hock hat transkulturelle Prozesse als »Strukturprinzip der Religionsgeschichte« (2002: 73) beschrieben, die sich insbesondere durch Mikrostudien und biographische Detailanalysen rekonstruieren lassen, in denen die vielschichtigen Austausch- und Interaktionsprozesse zwischen religiösen Akteuren nachgezeichnet werden. Einen ähnlichen Ansatz vertritt der amerikanische Religionswissenschaftler Thomas Tweed mit seiner *translocative analysis*, die kulturellen Flüssen quer zu den üblichen räumlichen und zeitlichen Einteilungen oder Grenzziehungen, wie z. B. Nation oder Epoche, folgt (vgl. Tweed 2005: 270). Die vorliegende Studie intendiert eine solche historische und »translokative« Mikrostudie zum Leben und Wirken Chögyam Trungpas und seiner Entwicklung und Präsentation von Shambhala Training als säkularen, aber heiligen Erleuchtungsweg in Nordamerika in den 1970/80er Jahren. Durch den lokalen Fokus auf Nordamerika und Trungpas Tätigkeit als buddhistischer Lehrer lässt sich der Gegenstand der Analyse zwar im größeren Forschungsfeld zum Buddhismus im Westen verorten. Gleichzeitig lässt sich der Gegenstand der Untersuchung jedoch nicht auf diese lokal und thematisch begrenzten Forschungsfeld einschränken, da zahlreiche Einflüsse aus dem breiteren, zeitgenössischen religiösen Kontext zum Tragen kamen und weiterhin kommen. In der vorliegenden Arbeit wird das Untersuchungsfeld Buddhismus im Westen daher nicht als homogener und klar abgrenzbarer Bereich betrachtet, der unabhängig von anderen gesellschaftlichen Feldern oder transkulturellen Verflechtungen zu

untersuchen ist. Das in der vorliegenden Arbeit verwendete Konzept des buddhistischen Feldes im Westen wird hier als heuristisch gewählter, lokaler Ausschnitt gesellschaftlicher Wirklichkeit verstanden, der vermittelt über soziale Akteure und Diskurse vielfältige Interdependenzen mit anderen religiösen Feldern und gesellschaftlichen Bereichen sowie translokale und transkulturelle Verknüpfungen aufweist, die in der Analyse zu berücksichtigen sind.

Die Anwendung einer transkulturellen Perspektive auf religiöse Wandlungsprozesse hat Folgen für die religionswissenschaftliche Theoriebildung (vgl. Hock 2002; Tweed 2006; 2011). In dieser Perspektive lässt sich Religion nicht mehr als etwas Gegebenes betrachten, dessen Wesen sich durch eine Definition näher bestimmen lässt, sondern das als Religion Bezeichnete wird diskursiv im Kontext translokaler und transkultureller Austauschprozesse produziert. Darüber hinaus zeigt eine transkulturelle Perspektive sowohl die Unmöglichkeit einer scharfen Grenzziehung zwischen verschiedenen religiösen Traditionen als auch zwischen religiösen und nicht-religiösen Bereichen auf. Ein Anliegen der vorliegenden Studie ist es daher, verschiedene theoretische Perspektiven aus den Kultur- und Sozialwissenschaften für die religionswissenschaftliche Forschung und Theoriebildung fruchtbar zu machen. Dabei handelt es sich um Pierre Bourdieus Konzept des sozialen Raumes als Feld symbolischer Kämpfe, einen diskurstheoretischen Ansatz im Anschluss an Michel Foucault und Überlegungen zur Hybridität und Fluidität von Kulturen und Religionen. Die verschiedenen theoretischen Zugänge ermöglichen ein Denken des Gegenstandes jenseits von Substanzen, singulären Kontinuitäten und Entitäten und erlauben es, die Interdependenzen mit anderen gesellschaftlichen Feldern und transkulturellen Kontexten zu erfassen.

Aufbau der Arbeit

Zunächst gibt das *zweite Kapitel* einen Überblick über den Forschungsstand zum Buddhismus im Westen allgemein und zum tibetischen Buddhismus im Besonderen. Im Anschluss daran erfolgt eine Skizze und Problematisierung des Gegenstandsbereichs, der mit der Bezeichnung »Buddhismus im Westen« umrissen wird. Dabei werden sowohl die bisherigen Forschungsansätze und die verwendeten Kategorisierungen von Forschungsgegenständen und Akteuren als buddhistisch bzw. nicht buddhistisch als auch die damit einhergehenden Begriffsverständnisse und Bestimmungen des Forschungsfeldes einer kritischen Prüfung unterzogen.

Das *dritte Kapitel* befasst sich mit verschiedenen theoretischen Perspektiven, die für dieses Feld fruchtbar gemacht werden können und so die im zweiten Kapitel diagnostizierten Probleme umgehen können. Die drei bereits erwähnten

theoretischen Perspektiven ermöglichen einen differenzierten Zugang zum Gegenstandsbereich Buddhismus im Westen und werden der kulturwissenschaftlichen Forderung nach einer konsequenten Kontextualisierung und Historisierung gerecht. Wie oben angeführt, rekurrieren die theoretischen Vorüberlegungen zum Ersten auf Pierre Bourdieus Konzept des sozialen Raumes als Feld symbolischer Kämpfe, zum Zweiten auf einen wissenssoziologischen diskurstheoretischen Ansatz in Anlehnung an Michel Foucault und zum Dritten auf theoretische Ansätze, die Kulturen und Religionen als fluide und hybrid begreifen. Die vorgestellten theoretischen Perspektiven erlauben es, sowohl die Interdependenzen innerhalb des buddhistischen Feldes im Westen als auch mit anderen gesellschaftlichen Bereichen aufzuzeigen und die Verflechtung mit transkulturellen Zusammenhängen sichtbar zu machen.

Das *vierte Kapitel* liefert religionshistorische Hintergrundinformationen zum tibetischen Buddhismus und zum Shambhala-Mythos. Im ersten Teil erfolgt eine kurze Einführung in den tibetischen Buddhismus, die mit zentralen Begriffen und Konzepten aus dem tibetischen Kontext, an die im Verlauf der Arbeit angeknüpft wird, vertraut machen soll. Die knappe Einführung intendiert keine erschöpfende Darstellung des tibetischen Buddhismus in Geschichte und Gegenwart, sondern präsentiert einen kursorischen Überblick, der insbesondere dem Leser, der mit diesem Feld nicht vertraut ist, einen differenzierten Einblick in Historie und Topoi dieses Feldes bieten soll. Das Ziel dieser religionshistorischen Ausführungen ist es, den tibetischen Kontext nicht als homogene und ahistorische Tradition zu betrachten, die als statische Gegenfolie zu modernen Entwicklungen im Westen fungiert. Vielmehr wird das als tibetischer Buddhismus Bezeichnete als ein dynamisches Gefüge aus verschiedenen historischen Entwicklungen, Institutionen, Akteuren, Vorstellungen und Praktiken verstanden, auf das Akteure, die im westlichen Kontext agieren, auf vielfältige Arten und Weisen Bezug nehmen. Diese Bezugnahmen sind beeinflusst von dominanten Diskursen zum Buddhismus, die meist romantisierende und orientalisierende Elemente enthalten und durch transkulturelle Flüsse von Akteuren sowie Imaginationen getragen werden. Daher wird im Rahmen der Einführung zum tibetischen Buddhismus auch auf die tibetische Exilsituation und den Mythos Tibet eingegangen. Der zweite Teil der religionshistorischen Hintergrundinformationen bietet einen Exkurs zur Rezeption und Transformation des Shambhala-Motivs, auf das Trungpa in seinen Shambhala-Lehren rekurrierte. Um die Transformationen und Reinterpretationen aufzuzeigen, die der Mythos von Shambhala beziehungsweise Elemente des Mythos beim Transfer von Asien in die westliche Welt durchlaufen haben, wird zunächst die Verarbeitung des Motivs in tibetischen Quellen analysiert. Anschließend werden westliche Rezeptionslinien anhand ausgewählter Beispiele und Akteure nachgezeichnet. Dabei wird zu zeigen sein, dass Shambhala als Chiffre und Motiv im

nordamerikanischen Kontext und insbesondere im alternativ-religiösen Spektrum bereits vor Chögyam Trungpas Präsentation der Shambhala-Lehren Ende der 19070er Jahre bekannt und mehrheitlich mit positiven Konnotationen versehen war. Kapitel vier ermöglicht somit eine Kontextualisierung von Trungpas Wirken als tibetisch-buddhistischer Lehrer und seiner Verarbeitung des Shambhala-Motivs im Rahmen des von ihm begründeten, säkularen Erleuchtungsweges, der als Shambhala Training bezeichnet wird.

Eine »translokative« Rekonstruktion des Lebens und Wirkens Chögyam Trungpas anhand biographischer und autobiographischer Quellen erfolgt im recht umfangreichen *fünften Kapitel*. In chronologischer Folge werden die verschiedenen Stationen seines Lebens, seine Kontakte und Aktivitäten nachgezeichnet und im jeweiligen geographischen, kulturellen, religiösen und sozialen Kontext verortet.

Mit der Genese und Struktur von Shambhala Training befasst sich das *sechste Kapitel*. Shambhala Training wurde von Chögyam Trungpa Ende der 1970er Jahre als säkularer Erleuchtungsweg präsentiert. Das Kapitel beinhaltet eine Darstellung der Shambhala-Lehren, der Entstehung und Entwicklung von Shambhala Training sowie der sozialen, materiellen und ästhetischen Dimension von Trungpas Shambhala-Vision unter Berücksichtigung der jeweiligen (trans-)kulturellen Einflussfaktoren. Zusätzlich wird das Verhältnis von Buddhismus und Shambhala in Trungpas Entwurf der Shambhala-Lehren diskutiert.

Die Darstellung von Trungpas Leben und Wirken wirft interessante Fragen für den religionswissenschaftlichen Umgang mit religiösen Akteuren aus anderen kulturellen Kontexten auf, die in *Kapitel sieben* diskutiert werden. So ist die bisherige Forschung meist durch eine gewisse *bias* im Umgang mit tibetisch-buddhistischen Experten wie Chögyam Trungpa gekennzeichnet. Die Analyse der Wahrnehmung Trungpas im Spiel orientalisierender Imaginationen von Schülern, Kritikern und Wissenschaftlern endet mit Überlegungen zur Konzeption von Identität und Kultur als hybrid und dynamisch. Wie zu zeigen sein wird, war Trungpa durch seine Sozialisation als religiöser Experte in Tibet, die Exilsituation in Indien, die Migration nach England und die anschließende Umsiedlung nach Nordamerika mit heterogenen kulturellen Kontexten, verschiedenen Wissensordnungen, Sinnhorizonten und Handlungsmustern konfrontiert. Er war ein transkultureller Akteur, der ein Leben im Bereich »kultureller Interferenzen« (Reckwitz 2006: 617) führte, die als Motor für kulturelle Dynamik und Innovation fungieren. Aus dieser Situation kultureller Interferenz ist Shambhala Training als ein neues Wissens- und Praxisfeld erwachsen. Deshalb werden anschließend die sozialen Selektionsmechanismen und Kontextfaktoren analysiert, die Trungpas Innovationen legitimiert und gestützt haben und schließlich zu einer Verstetigung als eigenständiges innovatives Wissens-

und Praxisfeld geführt haben, das bis heute existiert. In der Analyse wird Transkulturalität auf drei Ebenen relevant: auf der Ebene des Akteurs, auf der Ebene der Diskurse und Praktiken und schließlich auf der institutionellen Ebene. Abschließend werden die einzelnen Etappen der vorliegenden Studie noch einmal rekapituliert und die Ergebnisse unter Bezugnahme auf die Zielstellung der Arbeit zusammengefasst.

2. Das Forschungsfeld Buddhismus im Westen

The so called Buddhist tradition is far from a univocal entity [...] But while few would contrast the diversity of phenomena that go under the name »Buddhist,« many still approach such disparate materials with a set of broad assumptions concerning the nature and goals of Buddhist practice.

(Sharf 1995: 232)

Those who have understood themselves as »Buddhist« have varied widely from period to period and from place to place. The more you attend to differences in practice, the more you sense that it is not easy to identify what, if anything, they have shared.

(Tweed 2011: 22)

2.1 Forschungsstand zum Buddhismus im westlichen Kontext

Die Begegnung »des Westens«¹ mit »dem Buddhismus«, die frühe Rezeption buddhistischer Ideen im europäischen und amerikanischen Raum sowie die Verbreitung buddhistischer Strömungen in westlichen Gesellschaften ist in zahlreichen Studien und Sammelbänden thematisiert worden. Die Spannweite reicht von historischen, soziologischen bis hin zu theologischen und religionswissenschaftlichen Arbeiten zu diesem Themenfeld.

Zu den Pionieren der Auseinandersetzung zum Thema Buddhismus im Westen gehört Ernst Benz, der einen Überblick über die frühen Entwicklungen

1 Der Begriff »Westen« oder die alternative Formulierung »westlicher Kontext« wird hier aus pragmatischen Gründen verwendet und bezieht sich auf die nicht-asiatischen, industrialisierten Nationen, in denen sich in den letzten 150 Jahren buddhistische Ideen, Praktiken und Organisationen verbreitet haben. Dazu zählen vor allem Europa, die USA, Australien, Neuseeland, aber auch Teile des Nahen Ostens, Südamerikas und Südafrikas. Die vereinfachende Verwendung des Begriffes Westen geschieht hier unter der Berücksichtigung, dass dieser Begriffsgebrauch keine homogene Entität impliziert, sondern dass die damit gemeinten geographischen Regionen durch eine soziale, kulturelle und politische Heterogenität geprägt sind (vgl. Prebish/Baumann 2002).

Die Autorin

Katja Rakow studierte von 1997–2003 Religionswissenschaft, Ethnologie und Soziologie an der FU Berlin. 2010 erfolgte die Promotion im Fach Religionswissenschaft. Derzeit leitet sie am Exzellenzcluster »Asia and Europe in a Global Context« der Universität Heidelberg eine Nachwuchsforschergruppe.

Chögyam Trungpa (1939–1987) war einer der ersten tibetisch-buddhistischen Lehrer, die im Westen tätig waren. In den 1970/80er Jahren präsentierte er seinen westlichen Schülern einen säkularen Erleuchtungsweg, den er Shambhala Training nannte. Die Transformationen des tibetischen Buddhismus, die sich in Shambhala Training abzeichnen, sind durch komplexe transkulturelle Einflüsse geprägt. Daher lässt sich die Entwicklung nicht lediglich als erfolgreiche Adaption an westliche Verhältnisse sehen, sondern als Innovation betrachten, die aus einer Situation kultureller Hybridität hervorgegangen ist.

ISBN: 978-3-525-54018-3



9 783525 540183