

MASTERARBEIT | MASTER'S THESIS

Titel | Title

Buddhismus und Wohlbefinden - Die Entwicklung einer buddhistischen
Version des multidimensionalen Inventars zum religiös-spirituellen Befinden

verfasst von | submitted by

Jannik Alexander Kuhn B.A.

angestrebter akademischer Grad | in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Master of Arts (MA)

Wien | Vienna, 2025

Studienkennzahl lt. Studienblatt |
Degree programme code as it appears on the
student record sheet:

UA 066 800

Studienrichtung lt. Studienblatt | Degree
programme as it appears on the student
record sheet:

Masterstudium Religionswissenschaft

Betreut von | Supervisor:

Mag. Dr. Dr. Human-Friedrich Unterrainer
Privatdoz. Privatdoz.

Inhalt

Abstract.....	1
Einleitung.....	2
1. Prolog: Entwicklung und Konzeption des MI-RSB.....	4
1.1. Entwicklung des MI-RSB	4
1.2. Konstruktion des MI-RSB.....	5
1.3. Religion, Religiosität und Spiritualität im MI-RSB.....	9
2. Epistemische Voraussetzungen.....	10
2.1. Zwischen Wesen, Funktion und Diskursdeterminismus	11
2.1.1. Religionswissenschaft als Kulturwissenschaft.....	11
2.1.2. Funktionale Äquivalenz	13
2.2. Empirische Forschung als leistungsfähige Erbin	14
2.2.1. Religionspsychologie – Religion als Agentin und Rezipientin.....	15
2.2.2. Religionspsychologie als empirisches Werkzeug.....	17
2.3. Die Notwendigkeit der widersprüchlichen Interpretation.....	18
2.3.1. Die Antinomie der Interpretation und die bivektorale Notwendigkeit.....	19
2.3.2. Oszillierende Vektoren – die Theorie der Sinngebung.....	20
2.4. Zusammenfassung.....	21
3. Religion, Spiritualität und Wohlbefinden im MI-RSB.....	22
3.1. Kernkomponenten des religiös-spirituellen Wohlbefindens	22
3.1.1. Das Heilige und Religion als Kontingenzbewältigung	22
3.1.2. Religiosität, Spiritualität, Transzendenz und Persönlichkeit.....	24
3.1.3. Exkurs I: Spiritualität	27
3.2. Wohlbefinden und Religiosität bzw. Spiritualität.....	30
3.2.1. Was ist Wohlbefinden?	30
3.2.2. Kohärenzgefühl	30
3.3. Voraussetzungen des religiös-spirituellen Wohlbefindens	31
3.3.1. Anthropologische Annahmen.....	32
3.3.2. Die existenziale Religion und ihre Kritik.....	34
3.3.3. Zusammenfassung.....	38
4. Die Operationalisierung im MI-RSB	39
4.1. Die Operationalisierung des transzendenten Erfahrungsraums	39
4.1.1. Allgemeine Religiosität.....	40
4.1.2. Allverbundenheit.....	44

4.1.3.	Hoffnung transzendent	46
4.1.4.	Zusammenfassung	48
4.2.	Die Operationalisierung des immanenten Erfahrungsraums.....	48
4.2.1.	Erfahrung von Bedeutung und Sinn	48
4.2.2.	Vergeben können	51
4.2.3.	Hoffnung immanent	53
4.2.4.	Zusammenfassung	54
4.3.	Zusammenschau: Die Operationalisierung des RSWB.....	55
5.	Buddhismus	56
5.1.	Die Formation des Buddhismus im globalen Religionsdiskurs	57
5.1.1.	Vorkoloniale und koloniale Perspektiven.....	57
5.1.2.	Die postkoloniale Kritik und die Globalisierung des Buddhismus	60
5.1.3.	Zusammenfassung	61
5.2.	Geschichte des Buddhismus	61
5.2.1.	Zeitgeschichtlicher Hintergrund (1000-500 v.u.Z.).....	62
5.2.2.	Formative Phase (500 v.u.Z.-0)	63
5.2.3.	Vom frühen Buddhismus zum Theravāda- und Mahāyāna-Buddhismus .	67
5.2.4.	Entstehung des Mahāyāna (0-500 u.Z.).....	69
5.2.5.	Der Aufstieg des tantrischen Buddhismus (500-1000 u.Z.).....	72
5.2.6.	Niedergang und Konsolidierung (1000-1500 u.Z.)	73
5.2.7.	Der Buddhismus trifft den Westen (1500-2000 u.Z.).....	75
5.3.	Angewandte buddhistische Binnensystematik	78
5.3.1.	Buddhistische Kernkonzepte.....	79
5.3.2.	Der Mensch, das Leid und die Wirklichkeit.....	81
5.3.3.	Der Ausweg aus dem Leid – Nirvāṇa und der Edle Achtfache Pfad.....	85
5.3.4.	Buddhistische Religiosität und Glaube im Buddhismus	87
5.3.5.	Exkurs II: Wohlbefinden im Buddhismus	89
6.	Buddhistische Version des MI-RSB	91
6.1.	Buddhismus und der transzendente Erfahrungsraum	92
6.1.1.	Buddhismus und Allgemeine Religiosität	92
6.1.2.	Buddhismus und Allverbundenheit	100
6.1.3.	Buddhismus und Hoffnung transzendent	102
6.1.4.	Zusammenfassung	106
6.2.	Buddhismus und der immanente Erfahrungsraum	107

6.2.1.	Buddhismus und die Erfahrung von Bedeutung und Sinn	107
6.2.2.	Buddhismus und Vergeben können	108
6.2.3.	Buddhismus und Hoffnung immanent	110
6.2.4.	Zusammenfassung	111
6.3.	Zusammenschau: Die buddhistischen Operationalisierung des RSWB.....	111
7.	Epilog: Rückschau.....	112
	Quellen- und Literaturverzeichnis	116
	Darstellungsverzeichnis	125

Abstract

Diese Arbeit verfolgt zwei Hauptziele: Einerseits wird das multidimensionale Inventar zum religiös-spirituellen Wohlbefinden für den buddhistischen Kontext angepasst, andererseits werden die philosophisch-anthropologischen Grundannahmen analysiert. Diese Ziele werden in einen Zusammenhang mit dem religionswissenschaftlichen Methodendiskurs gestellt, denn die anthropologischen Voraussetzungen und der angelegte Religionsbegriff sind aufgrund ihrer Spezifik hervorstechend. Diese Arbeit plädiert für einen Mittelweg zwischen deskriptiver und explanativer Wissenschaft. Die Besonderheit der Konzeption wird kritisch gewürdigt und eingeordnet, und zugleich wird mit der Konzeption operiert. Grundsätzlich stellt dieses Inventar die Frage, ob diejenigen Personen, die den Fragebogen bearbeiten, die Herausforderungen des Lebens bewältigen können und inwieweit dieses Vermögen durch religiöse bzw. spirituelle Vorstellungen moderiert wird. Der Mensch wird als *homo religiosus* konzipiert – er hat eine Anlage zum ‚religiös‘- bzw. ‚spirituell-sein‘. Er strebt, je nachdem wie stark oder schwach dieses Vermögen ausgeprägt ist, zum ‚Heiligen‘. Das ‚Heilige‘, zunächst eine transzendentalphilosophische Kategorie zur Kennzeichnung von Religion generell, markiert die Verlagerung der Religion von Gott zum Subjekt. Religion wird privatisiert und zu einem existenziellen Anliegen des Menschen. Diese Bedeutungsverschiebung begründet den potenziellen Wert religiös-spiritueller Vorstellungen für das Wohlbefinden, wodurch Spiritualität und Religiosität als Widerstandsressourcen fungieren können. Eine direkte Übertragung buddhistischer Konzepte in den Fragenkatalog des Inventars ist aufgrund semantischer Differenzen nicht möglich. Stattdessen werden *funktionale Äquivalenzen* verwendet, die den originalen Items möglichst nahekommen. Eine Herausforderungen bestehen erstens darin, dass in den meisten buddhistischen Traditionen nicht von einer personalen ‚Transzendenz‘ als letztwirkliche Instanz ausgegangen wird. Zweitens wird der Tod als Symptom des allgegenwärtigen Leidens betrachtet, dessen Überwindung das buddhistische ‚Heilsziel‘ darstellt. Im Gegensatz dazu wird in der Originalversion des Inventars die Beziehung zwischen Subjekt und dem ‚Heiligen‘ personal gedacht. Sowohl hoffnungsvolle als auch beängstigende Aspekte des Todes werden ausführlich behandelt, wobei die Überzeugung einer *postmortalen* Existenz als wohlbefindensförderlich gilt.

Neben dem methodologischen Beitrag liefert die Arbeit auch einen Mehrwert für die Wohlbefindensforschung, indem sie existenzielle Aspekte aus buddhistischer Perspektive beleuchtet und damit zu einer interreligiösen, interkulturellen und interdisziplinären Forschung beiträgt.

Einleitung

Ziel der vorliegenden Arbeit ist die Entwicklung einer buddhistischen Version des multidimensionalen Inventars zum religiös-spirituellen Befinden, nachfolgend als MI-RSB abgekürzt, welches vom Psychologen Human-Friedrich Unterrainer, dem Theologen Karl Ladenhauf und dem Psychologen Helmuth-Paul Huber entwickelt wurde.¹ Ein zweiter Auftrag leitet sich aus dieser Zielsetzung ab. Um das MI-RSB buddhistisch adaptieren zu können, werden seine philosophischen und anthropologischen Voraussetzungen herausgearbeitet und im Kontext des religionswissenschaftlichen Methodendiskurses betrachtet.

Religiös-spiritueller Wohlbefinden, fortlaufend als RSWB abgekürzt, wird definiert als „[...] Erfahrungs- und Integrationsfähigkeit von existenziellem Sinn und Bedeutung durch Verbundenheit mit sich selbst, anderen oder einer ‚höheren Macht‘.“² Über 120 Skalen, die Religion, Religiosität bzw. Spiritualität und assoziierte Bereiche als unabhängige oder abhängige Variablen erheben, listen die Psychologen Peter Hill und Ralph Hood auf.³ Die Besonderheit des MI-RSB liegt in der vorgenommenen Verbindung theoretischer und praktischer Ansätze zur Ermittlung des Zusammenhangs von Religiosität bzw. Spiritualität und Wohlbefinden. Durch seine hohen internen Konsistenzen leistet das MI-RSB einen wertvollen Beitrag zur Wohlbefindens-Forschung.⁴ Instrumente, die sich explizit auf einen buddhistischen Hintergrund beziehen und diesen mit Wohlbefinden in einen Zusammenhang bringen, fokussieren sich zumeist auf ein klinisches Sample⁵ oder betrachten bestimmte Achtsamkeits- bzw. Meditationspraktiken losgelöst von religiösen Konzepten.⁶ Die Spezifik dieses Unterfangens liegt daher in der Verknüpfung eines allgemeingültigen Konzepts von RSWB und des Buddhismus.

Rückgebunden an den Religionsdiskurs in der Religionswissenschaft wird in dieser Arbeit für eine einträchtige Zusammenarbeit zwischen hermeneutisch-deskriptiven und deduktiv-explanativen Zugängen plädiert, denn gewöhnlich zeichnet sich religionswissenschaftliche

¹Siehe Unterrainer, H.-F. et al. (2010a). MI-RSB 48 – Die Entwicklung eines multidimensionalen Inventars zum religiös-spirituellen Befinden.

²Unterrainer, H.-F. et al. (2011). Dimensions of religious/ spiritual well-being and schizotypal personality. S.1.

³Hill, P. & Hood, R. (1999). Measures of Religiosity. S. V-VIII.

⁴Zwingmann, C. et al. (2011). Messung von Religiosität/Spiritualität im Rahmen der Gesundheitsforschung. Ein Überblick über deutschsprachige Fragebogenskalen. S.81-83.

⁵Siehe Promkaewngam S. et al. (2024). Development of the Spiritual Well-being Scale for Thai Buddhist Adults with Chronic Illness. & Bufford, R. & Paloutzian, R. (2023). Spiritual Well-Being Scale (SWBS): Measuring Spiritual Well-being in International Contexts, S.16 & 18.

⁶Siehe Balalla, S. et al. (2022). Buddhist Affective States Scale (BASS). & Jarukasemthawee, S. et al. (2024). Development and validation of the Mindfulness Insight Scale.

Arbeit durch Historisierung und Kontextualisierung aus, während erklärende oder explorative Modelle dabei wenig Berücksichtigung finden. Die Verbindung beider Elemente führt zu einem heuristischen Arbeitsmodell, mit dem sowohl geforscht als auch unbedachten Trugschlüssen vorgebeugt werden kann.

Der daraus resultierende Zusammenfluss psychologischer, psychotherapeutischer, buddhologischer, philosophischer, religionswissenschaftlicher und (alltags-)buddhistischer ‚Sprachen‘, die in dieser Arbeit zum Ausdruck kommen, kann zu einem ‚Stimmengewirr‘ führen. Es wird von einer ‚Sprache‘ in die nächste gewechselt, ehe die ‚Ausgangssprache‘ erneut ‚das Wort ergreift‘. Schwerpunkte werden hierbei unterschiedlich gesetzt, weshalb bestimmte Aspekte wenig Beachtung finden. Zugunsten der Praktikabilität können bestimmte Inhalte nicht in ihrer ganzen Tiefe ergründet werden. Schließlich handelt es sich um die Entwicklung eines quantitativen Fragebogens, dessen Konstruktion und Weiterentwicklung kommentiert wird.

Im ersten Kapitel dieser Arbeit erfolgt die Erläuterung des historischen Hintergrunds sowie der Konstruktion des MI-RSB. In Kapitel zwei werden wissenschaftstheoretische Überlegungen im Kontext der Religionsforschung diskutiert und in einen Zusammenhang mit der Religionswissenschaft gestellt. Eine beachtenswerte epistemische Herausforderung ist die Übertragung ‚nicht-westlicher‘⁷ Konzepte in eine ‚westliche Terminologie‘, weshalb in die Mechanik der *funktionalen Äquivalenz*⁸ eingeführt wird. Anschließend entfaltet sich der wissenschaftstheoretische Zugang dieser Arbeit – die ‚varifokale Theorie der Interpretationen‘ oder auch ‚Theorie der Sinngebung‘ –, die im Kern besagt, dass der zeitgleiche Einsatz sowohl diskursiv-beschreibender als auch konstruktiv-erklärender Ansätze notwendig ist, um den Forschungsgegenstand bestmöglich zu erfassen.

In Kapitel drei werden die impliziten und expliziten theoretischen Annahmen, die der Konzeptionalisierung von Religion, Religiosität und Spiritualität zugrunde liegen, analysiert. Zuzüglich wird der postulierte Zusammenhang dieser Konzepte mit Wohlbefinden erläutert. Abschließend folgt eine kritische Würdigung. Diese Ausführungen dienen als Grundlage des vierten Kapitels, welches die Operationalisierung des RSWB begutachtet. Aufbauend darauf

⁷ ‚Westlich‘ wird gekennzeichnet, da unklar ist, was genau mit dem ‚Westlichen‘ beschrieben wird. Ebenso sind ‚nicht-westliche‘ Phänomene im Detail ebenso uneindeutig. Dennoch wird der Begriff vereinfachend weiter angeführt.

⁸In dieser Arbeit werden jene Worte kursiv geschrieben, die eine emische Kategorie/ein emisches Konzept darstellen oder *termini technici*.

werden die Items der Skalen einzelnen Themenfeldern zugeordnet und abstrahiert. In ihrer generalisierten Form sind diese für buddhistische Inhalte adaptionsfähig.

In Kapitel fünf erfolgt eine ausführliche Historisierung des Buddhismus. Seine allgemeine sowie die Erforschungs- und Ideengeschichte verdeutlicht dessen Komplexität und seine Verwobenheit im globalen Kontext. Um die Inhalte zu konkretisieren und einzugrenzen, wird eine auf ‚westlichen‘ Diskursen aufgebaute heuristische Buddhologie konstruiert. Jene dient in Kapitel sechs als Orientierungshilfe, um das MI-RSB zu modifizieren.

In einer abschließenden Betrachtung werden alle Schritte und die daraus resultierenden Ergebnisse überblicksartig zusammengefasst.

1. Prolog: Entwicklung und Konzeption des MI-RSB

Einleitend wird ein Überblick über die Entstehung bzw. Konstruktion des MI-RSB gegeben. Der Fokus liegt auf den Begrifflichkeiten Religion, Religiosität und Spiritualität.

1.1. Entwicklung des MI-RSB

Vor dem Hintergrund der wachsenden Kritik am ‚biopsychosozialen Modell‘,⁹ das der amerikanische Mediziner George Engel 1977 entwickelte, entstand das MI-RSB. Prädikatoren bzw. Indikatoren von Gesundheit und Krankheit ergeben sich demnach aus der Interaktion von biologischen, psychosozialen und sozioökonomischen Faktoren. Ausgehend von der Kritik, dass das ‚biopsychosoziale Modell‘ religiös-spirituelle Komponenten außer Acht lässt, bildete sich im Jahr 2002 die Arbeitsgruppe ‚Spiritualität im Krankenhaus‘ an der Universität Graz. Die Arbeitsgruppe verfasste eine Studie, die die Effizienz religiös-spirituelle Interventionen untersuchte. Diese orientierte sich an der 1982 von Craig Ellison und Raymond Paloutzian entwickelten Skala des ‚spirituellen Wohlbefindens‘.¹⁰ Deren Konzept leistete Pionierarbeit auf dem Gebiet der empirischen Wohlbefindens-Forschung im Zusammenhang mit religiös-spirituellen Faktoren.¹¹ Sie unterscheiden in die Subskalen ‚religiöses Wohlbefinden‘ und ‚existentielles Wohlbefinden‘, die den ‚transzendenten‘ bzw. ‚immanenten‘ Erfahrungsraum

⁹Siehe Engel, G. (1977). The need for a new medical model: A challenge for biomedicine. In: Science, 196(4286), S.129-136.

¹⁰Unterrainer, H.-F. (2020). The Multidimensional Measurement of Religious/Spiritual Well-Being: Recent Developments in Scale Validation and Clinical Applications. S.10-12.

¹¹Ebd. S.12. & Zwingmann, C. et al. (2011). S.81.

umschließen.¹² Diese Einteilung behält das MI-RSB bei, jedoch werden diese beiden Subskalen durch andere Subskalen, wie nachfolgend dargestellt, abgebildet.¹³

1.2. Konstruktion des MI-RSB

Aspekte des Wohlbefindens, die mit dem ‚transzendenten‘ Erfahrungsraum, assoziiert werden, speisen sich aus den drei Subskalen „Allgemeine Religiosität“ (AR), „Allverbundenheit“ (AL) und „Hoffnung transzendent“ (HT).¹⁴ Die Faktoren „Erfahrung von Bedeutung und Sinn“ (BS), „Vergeben können“ (VE) und „Hoffnung immanent“ (HI) repräsentieren die ‚immanent‘ erfahrbaren Aspekte des Wohlbefindens.¹⁵ Die jeweiligen Beziehungen ergeben sich aus der nachfolgenden Abbildung:¹⁶

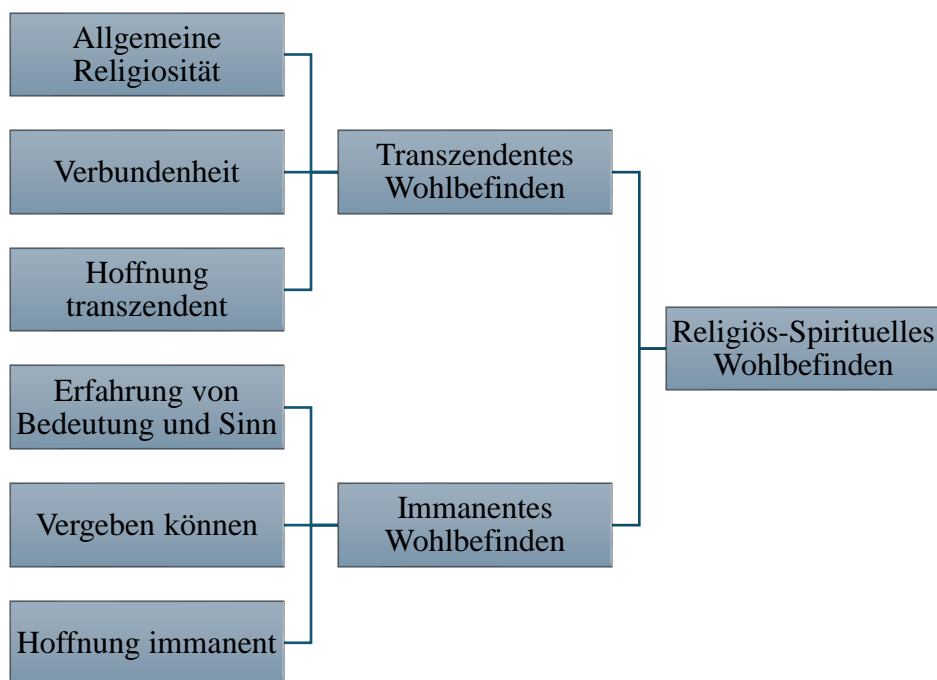


Abbildung 1: Faktoren des religiös-spirituellen Wohlbefindens

RSWB wird anhand von 48 Items, die der 6-Punkte Likert-Skala entsprechen, also von 1, ‚stimmt überhaupt nicht‘ bis 6, ‚stimmt absolut‘, erfragt. Jede einzelne Subskala ist definiert und enthält 8 Frageitems.¹⁷ Diese können bei Unterrainer nachgelesen werden.¹⁸ Die einzelnen

¹²Bufford, R. et al. (1991). Norms for the Spiritual Well-Being Scale. S.57.

¹³Unterrainer, H.-F. et al. (2011). S.116.

¹⁴Unterrainer, H.-F. (2020). S.14.

¹⁵Ebd. S.14.

¹⁶Alle Abbildungen und Tabellen wurden zugunsten der Übersichtlichkeit erstellt und sind keine Übernahmen existierender Darstellungen.

¹⁷Unterrainer, H.F. (2020). S.13.

¹⁸Unterrainer, H.-F. et al. (2010a). S.91-93.

Skalen mit ihren jeweiligen Items werden im Folgenden abgebildet. Die farbliche Kennzeichnung dient lediglich der Unterscheidbarkeit.

Allgemeine Religiosität: „Religious belief in the traditional sense, which is institutionalized. Affiliation to a religious community“ ¹⁹ .
1. Mein Glaube gibt mir ein Gefühl von Sicherheit.
2. Es ist für mich möglich, Zufriedenheit im vertraulichen Gespräch mit Gott zu finden.
3. Ich werde mit Gottes Hilfe alle Probleme bewältigen können.
4. In gewissen Momenten in meinem Leben fühle ich mich Gott ganz nah.
5. Ich werde mit Gottes Hilfe noch einmal glücklich sein.
6. Ich weiß, dass Gott barmherzig ist.
7. Ich gehe gerne zu einer Veranstaltung einer Glaubensgemeinschaft.
8. In der freien Natur spüre ich die Gegenwart Gottes.

Tabelle 1: Allgemeine Religiosität

Allverbundenheit: „The feeling of being integrated into a larger whole, regardless of a religious community. A spiritual attitude to life“ ²⁰ .
1. Ich habe eine Erfahrung gemacht, in der meine Person in etwas Größerem aufzugehen schien.
2. Ich glaube, nach meinem Tod wiedergeboren zu werden.
3. Es gibt Menschen, zu denen ich eine übersinnliche Verbindung verspüre.
4. Ich habe Dinge erfahren, durch die mir bewusst wurde, dass nichts je richtig tot ist.
5. Ich glaube an eine Weiterexistenz nach dem Tode.
6. Ich habe Dinge erfahren, die sich nicht in Worte ausdrücken lassen.
7. Ich habe erfahren, dass es Gegenstände gibt, von denen eine ganz besondere Kraft ausströmt.
8. Ich glaube in Zukunft Erfahrungen zu machen, die vielen Menschen verwehrt sind.

Tabelle 2: Allverbundenheit

¹⁹Unterrainer, H.F. (2020). S.14.

²⁰Ebd. S.14.

Hoffnung transzendent: „The hope for a better life after death or that life after death continues (as opposed to fear of death and dying)“ ²¹ .
1. Ich denke oft daran, dass ich die von mir geliebten Menschen zurücklassen werden muss.
2. Ich würde alles daran setzen, das Leben geliebter Menschen zu verlängern.
3. Es fällt mir schwer daran zu denken, dass von mir geliebte Menschen einmal nicht mehr leben werden.
4. Ich habe Angst davor, nach meinem Tod vergessen zu werden.
5. Ich würde alles daran setzen, mein Leben zu verlängern.
6. Ich habe Angst davor, was nach meinem Tod mit mir geschieht.
7. Mit dem Tod endet alle Hoffnung.
8. Ich habe Angst davor, nach meinem Tod für meine Verfehlungen zur Verantwortung gezogen zu werden.

Tabelle 3: Hoffnung transzendent

Erfahrung von Bedeutung und Sinn: „Significant life experiences, for example of honesty and openness, true friendship, loyalty or gratitude“ ²² .
1. Ich habe die Erfahrung der Echtheit von Gefühlen gemacht.
2. Ich habe die Erfahrung tiefer Zuneigung gemacht.
3. Ich habe wahre Freundschaft erfahren.
4. Ich habe oftmals die Erfahrung von Offenheit und Ehrlichkeit gemacht.
5. Ich habe Dinge erfahren, die ich immer wieder erleben möchte.
6. Ich habe oftmals eine Erfahrung gemacht, die mich zutiefst betroffen zurückließ.
7. Ich habe erfahren, dass ich mich so in eine Sache vertiefen kann, dass ich alles um mich herum vergesse.
8. Ich habe eine oder mehrere Erfahrungen gemacht, durch die mir der Sinn des Lebens bewusst wurde.

Tabelle 4: Erfahrung von Bedeutung und Sinn

²¹Ebd. S.14.

²²Ebd. S.14.

Vergeben können: „The ability to forgive yourself or other people or to resign yourself to things that have gone wrong“ ²³ .
1. Es gibt Dinge, die ich nicht verzeihen kann.
2. Es gibt Menschen, die ich hasse.
3. Es gibt Menschen, denen ich niemals verzeihen werde können.
4. Es gibt Dinge, die man nicht verzeihen soll.
5. Wenn mich jemand verletzt hat, versuche ich in der Regel es ihm heimzuzahlen.
6. Der Gedanke daran meine Feinde leiden zu sehen, befriedigt mich.
7. Es gibt Menschen, die es verdienen schlecht behandelt zu werden.
8. Ich habe denjenigen verziehen, die mich verletzt haben.

Tabelle 5: Vergeben können

Hoffnung immanent: „The hope for a more fulfilling life in the future or that things will change for the better“ ²⁴ .
1. Ich blicke mit Optimismus in die Zukunft.
2. Ich denke, dass es in Zukunft aufwärts gehen wird.
3. Ich glaube, mein Leben entwickelt sich in die richtige Richtung.
4. Ich glaube, dass ich in Zukunft mehr positive Erlebnisse haben werde als negative.
5. Ich glaube, dass ich in Zukunft so leben werde, wie ich mir das vorstelle.
6. Ich habe eine genaue Vorstellung davon, wie meine Zukunft aussehen soll.
7. Meine Zukunft erscheint mir als sehr unsicher.
8. Ich glaube, dass die Zukunft spannende Aufgaben für mich bereithält.

Tabelle 6: Hoffnung immanent

Beigefügt sind die Anmerkungen, dass der Begriff *Gott* durch ‚höhere Macht‘ ersetzt werden kann und ebenso Personen, die sich nicht mit Religion bzw. Spiritualität identifizieren, den Fragebogen bearbeiten können.²⁵

²³Ebd. S.14.

²⁴Ebd. S.14.

²⁵Unterrainer, H.-F. et al. (2010a). S.91-93.

1.3. Religion, Religiosität und Spiritualität im MI-RSB

Einleitend werden die Definitionen der wichtigsten Konzepte vorgestellt. Informationen zur Konzeptionalisierung bieten diverse Artikel, die im MI-RSB diskutiert werden. Auszüge anderer Schriften Unterrainers werden ergänzend herangezogen.

Religion sei ein Prozess, eine Suche nach Bedeutung, die in Beziehung zum ‚Heiligen‘ stehe. Religion, Religiosität und Spiritualität vereine die Suche nach dem ‚Heiligen‘ bzw. ‚Numinosen‘.²⁶ Spiritualität definiert Unterrainer nach dem Psychiater Christopher Cook:²⁷ Spiritualität sei eine möglicherweise spezifische schöpferische und universelle Dimension des menschlichen Befindens, die sowohl von der inneren subjektiven Wahrnehmung stamme als auch vermittelt werde durch Gemeinschaften, soziale Gruppen und Traditionen. Sie könne erfahren werden als Beziehung zum ‚inneren‘ Selbst und ‚immanent‘/personal zu anderen und/oder ‚transzendent‘/transpersonal durch die Beziehung zu einer Dimension bzw. etwas, das ‚jenseits‘ des Selbst liege.²⁸

In seiner Habilitationsschrift stellt Unterrainer klar, dass Religion und Spiritualität nicht eindeutig voneinander abgrenzbar seien und die Vielzahl ihrer Beschreibungen allgemeingültige Definitionen verunmögliche. Ihr gemeinsamer Kern sei die „Suche nach dem Heiligen“.²⁹ Religiosität, so Unterrainer, hänge von der Religion ab und beziehe sich daher eher auf eine traditionelle oder institutionelle Form von *Glaube*. Darüber hinaus könne Religiosität als Teil einer übergeordneten Spiritualität verstanden werden. Spiritualität sei eine Form von *Glaube*, die über die Lehren einer bestimmten Religionsgemeinschaft hinausgehe. Spiritualität könne, müsse aber nicht zwangsläufig mit einem religiösen Glaubenssystem verbunden sein und beschreibe eine eher nicht-traditionelle und nicht-konfessionelle Form von *Glaube*. Darüber hinaus überschneiden sich Religiosität und Spiritualität inhaltlich und sollten daher als unabhängige Phänomene betrachtet werden, die aber dennoch in Beziehung zueinander stünden.³⁰ Des Weiteren bilden sowohl Religion als auch Spiritualität symbolische Dimensionen menschlicher Existenz ab, die Bedeutung und Sinn moderieren.³¹

²⁶Unterrainer, H.-F. (2020). S.9-10.

²⁷Siehe Cook, C. (2004). Spirituality and Addiction. In: Addiction, 99(5). S.539-551.

²⁸Unterrainer, H.-F. (2010b). Seelenfinsternis?: Struktur und Inhalt der Gottesbeziehung im klinisch-psychiatrischen Feld. S.17.

²⁹Unterrainer, H.-F. (2020). S.9.

³⁰Ebd. S.9-10.

³¹Unterrainer, H.-F. et al. (2014). Religious/Spiritual Well-Being, Personality and Mental Health: A Review of Results and Conceptual Issues. S.383.

Die Definitionen werden im folgenden Kapitel in den Kontext des religionswissenschaftlichen Methodendiskurses gestellt und entsprechend im Diskurs verortet. Die sich daraus ergebenden Schwierigkeiten, die mit der Frage nach Erkenntnisgewinn zusammenfallen, werden dargestellt. Abschließend wird ‚Theorie der Sinngebung‘ für eine eintrachtige Lösung der geschilderten Probleme präsentiert.

2. Epistemische Voraussetzungen

Religiosität und Spiritualität werden im MI-RSB als Konstrukte aufgefasst, die messbar gemacht werden können. Daraus ergibt sich erstens die Implikation, dass Spiritualität bzw. Religion transkulturelle Phänomene sind, auf die ein empirischer Zugriff möglich ist, sowie dass es sich um Phänomene handelt, die quantifizierbar sind. Dieser Implikation folgt die Problematik der interkulturellen und interreligiösen Forschung bzw. wie Religion überhaupt erforscht werden kann. Zweitens folgt daraus, dass jedes Individuum, unabhängig davon, ob sich die Person als religiös, spirituell oder areligiös identifiziert, einen ablesbaren RSWB-Wert besitzt. Diese Implikation wiederum eröffnet die Frage, nach der Anthropologie, die im MI-RSB angelegt ist. Eine dritte Annahme ist, dass ein Zusammenhang zwischen Spiritualität bzw. Religion/Religiosität und Wohlbefinden vorliegt. Wenn Spiritualität oder Religiosität die ‚Suche nach dem Heiligen‘ ist, muss zudem herausgestellt werden, worin diese ‚Suche‘ besteht. Wer sucht was und warum wird gesucht. Diese letzte Annahme verbindet die beiden vorherigen Implikationen.

Um solche Annahmen zu plausibilisieren, ist eine ausgreifende Reflexion notwendig. Das ‚Heilige‘, als Definitivum von Religion, ist in der Religionswissenschaft sehr umstritten und daher erklärungsbedürftig.³² Das MI-RSB als psychologisches Messinstrument ist der Subdisziplin Religionspsychologie zuzurechnen. Diese stößt in der Religionswissenschaft wegen ihrer Methodik auf Widerstand.³³ Der Religionswissenschaftler Hartmut Zinser drückt dies in übermäßiger Weise aus: „Der Zustand der Psychologie ist für einen Religionswissenschaftler – *sit venia verbo* – hoffnungslos“.³⁴ Im Folgenden wird daher in den wissenschaftstheoretischen Streit der Religionswissenschaft eingeführt, der die gegenläufigen Auffassungen darüber, wie Religion beforscht oder wie sie beschrieben werden kann, aufzeigt. Abschließend wird durch die ‚Theorie der Sinngebung‘ eine Lösung präsentiert, mit der das

³²Zinser, H. (2010). Grundfragen der Religionswissenschaft. S.60-61.

³³Grom, B. (2010). Stiefkind Religionspsychologie. Plädoyer für mehr wissenschaftliche Unbefangenheit. S.101-102.

³⁴Zinser, H. (1988). Religionspsychologie. S.105.

Vorhaben der Adaption auf die Art und Weise vollzogen wird, sodass mehrere grundlegende Vorgehensweisen der religionswissenschaftlichen Forschung berücksichtigt werden können.

2.1. Zwischen Wesen, Funktion und Diskursdeterminismus

Religion, ein alltäglicher Begriff, scheint einfach ‚da zu sein‘. Dementsprechend ist es verwunderlich, dass sich die Wissenschaft von der Religion seit ihrem über hundertjährigem Bestehen weder auf eine Definition von Religion noch auf die Methoden seiner Erforschung einigen konnte. Der Heidelberger Religionswissenschaftler Michael Bergunder bezeichnete dies als die „große Kontradiktion der Religionswissenschaft“.³⁵

Drei Theorieansätze dominieren den Diskurs über Religion. Substantialistische Definitionen bestimmen Religion durch Analyse und Systematisierung ihrer philosophisch-metaphysischen Grundlagen. Funktionalistische Religionsbestimmungen wenden soziologische oder psychologische Theorien an, um die soziale Funktion von Religion in einer spezifischen Situation herauszuarbeiten.³⁶ Historisch-diskursive Ansätze untersuchen Religion als zentrale Kategorie des Diskurses in ihrem jeweiligen Kontext und verzichten ihrerseits auf eine eigene Begriffsbestimmung.³⁷ Letztgenannte Position bestimmt die rezente Religionswissenschaft.³⁸

2.1.1. Religionswissenschaft als Kulturwissenschaft

Besonders die Religionsphänomenologie definiert Religion substantialistisch. Durch Offenlegung ihrer eigenen religiösen Interessen, sind die Religionsphänomenologie und ihr Zugang zur Religion in Verruf geraten. Ihr wird vorgeworfen „Krypto-Theologie“ zu betreiben.³⁹ Da funktionalistische Definitionen Religion lediglich auf ihre sozialen Komponenten reduzieren, sind auch diese Definitionen innerhalb der Religionswissenschaft wenig populär.⁴⁰ Wenn Religion nicht expliziert werden kann, so Bergunder, ist der Gegenstand der Religionswissenschaft ein unerklärter. Die unerklärte Religion wird somit zu einer diskursiven Kategorie. Gegenstand der Untersuchung ist folglich nicht ihre

³⁵Bergunder, M. (2011). Was ist Religion? Kulturwissenschaftliche Überlegungen zum Gegenstand der Religionswissenschaft. S.4-5.

³⁶Ebd. S.6-7.

³⁷Hermann, A. (2015). Unterscheidungen der Religion : Analysen zum globalen Religionsdiskurs und dem Problem der Differenzierung von 'Religion' in buddhistischen Kontexten des 19. und frühen 20. Jahrhunderts. S.57-58.

³⁸Bergunder, M. (2011). S.19.

³⁹Sundermeier, T. (2002). Verlust der Sache?: Ein Diskussionsbeitrag zum Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe, Bd. I–V, 1988–2001. S.318.

⁴⁰Bergunder, M. (2011). S.6-7.

Wesensbestimmung, sondern ihre soziopolitische Aushandlung und die ihr gesellschaftlich beigemessene Bedeutung.⁴¹

Bergunder bestimmt vier Aspekte, unter denen Religion betrachtet werden kann. Die artikulierte und diskursive Praxis der bzw. über Religion wird erstens als ein historisches Phänomen untersucht.⁴² Hierfür wendet Bergunder zweitens die Semiotik Ernesto Laclaus und die Diskursanalyse Michel Foucaults an. Religion wird als ein *leerer Signifikant* verstanden – unterschiedliche Akteur*innen bemessen Religion einen bestimmten Gehalt zu. Die daraus entstehende Vielzahl an Möglichkeiten ihn aufzuladen, welche interessengeleitet oder durch den *Zeitgeist* determiniert ist, führt zu einer semantischen *Entleerung*. Zu bestimmten Momenten jedoch wird die inhaltliche Füllung greifbar. Durch eine zeitlich kontingente Kette von Äquivalenzen sedimentiert sich ihre Bedeutung. Religionswissenschaftlicher Auftrag ist es demnach, Religion genealogisch von der Gegenwart bis zu ihrer frühesten namentlichen Erwähnung hin zu untersuchen und entsprechende vorübergehende inhaltliche Fixierungen herauszuarbeiten.⁴³ Drittens nimmt Religionswissenschaft selbst am Diskurs teil und wird als solche beforscht.⁴⁴ Viertens stellt Religion eine globale Kategorie dar, die zwar historisch in Europa erstmals verwendet wurde, aber mondial praktiziert wird. Ertragreich sind aus diesem Grund Theorieansätze aus der Globalgeschichte und dem Postkolonialismus.⁴⁵

Religionsforschung ist, wenn man Bergunders Vorschlag folgt, eine Diskursanalyse von Religion. Eine inhaltliche Konkretisierung erfolgt nur über eine deskriptive Betrachtung einer Position im Diskurs. Eigene Annahmen zu formulieren, ist selbst Gegenstand kritischer Auseinandersetzungen. Dieser Ansatz eignet sich besonders für die Auseinandersetzung mit außereuropäischen Religionen, da er den kolonialen Kontext miteinbezieht. Die Probleme, die sich aus diesem Ansatz ergeben können, ist erstens, dass Religion nur noch als Diskurs wahrgenommen wird. Die Untersuchung konkreter religiöser Inhalte tritt in den Hintergrund. Zudem erschwert sich dadurch der Religions-Vergleich hinsichtlich theologisch-philosophischer Fragestellungen. Der Fokus der Analyse verlagert sich zugunsten der sozialen Aushandlung. Systematische Überlegungen finden hierbei nur Berücksichtigung im Diskurs-Zusammenhang und werden nicht ‚für sich‘ gewürdigt. Zweitens vernachlässigt diese Analyse

⁴¹Ebd. S.17.

⁴²Ebd. S.19-20.

⁴³Ebd. S.20-47.

⁴⁴Ebd. S.47-50.

⁴⁵Ebd. S.50-51.

die subjektive Bedeutung, die der Spiritualität bzw. Religiosität beigemessen wird. Die existenziellen Anliegen der Subjekte bleiben unbeachtet.

Um diesen Schwierigkeiten begegnen zu können, wird in dieser Arbeit die Ansicht vertreten, dass die Mechanik der *funktionalen Äquivalenz* gewinnbringend eingesetzt werden kann, um zugleich pragmatisch und die lokalen Besonderheiten berücksichtigend, eine nicht-universalistische Komparatistik betreiben zu können. Des Weiteren werden Ansichten aus der Religionswissenschaft vorgestellt, die für eine religionswissenschaftliche Religionspsychologie plädieren, um sich der subjektiven Dimension der Religion annähern zu können.

2.1.2. Funktionale Äquivalenz

Wenn Religionswissenschaft den Anspruch vertritt, einerseits lokale Kontexte zu berücksichtigen und sie in einem größeren Zusammenhang zu betrachten, sie andererseits jedoch eine empirischen Vorgehensweise als *modus operandi* rein deskriptiver Historisierung vorzieht, bedarf es vor allem bei Studien, welche subjektive Realitäten untersuchen, einer Auswahl an Begrifflichkeiten, mit denen operiert werden kann. Daher wird eine ‚Wissenschaftssprache‘ benötigt, die sowohl allgemeinen Erkenntnisgewinn gewährleistet als auch lokale bzw. qualitative Besonderheiten mitberücksichtigt.

Um religiöse Konzepte in einen Dialog zu bringen, wird beispielsweise in der interkulturellen Philosophie oder der interreligiösen Theologie nach *funktionalen* bzw. *homöomorphen Äquivalenzen* gesucht. Der Religionsphilosoph Raimund Panikkar versteht diese als

„nicht bloß wörtliche Übersetzungen noch übersetzen sie einfach die Funktion, die das Wort [...] auszufüllen vorgibt, sondern sie geben eine Funktion zu verstehen, die der vermeintlichen Rolle [des Wortes] entspricht. Es handelt sich also um kein begriffliches, sondern um ein funktionales Äquivalent, nämlich um eine Analogie dritten Grades. Es wird nicht dieselbe Funktion [die das Wort ausübt], sondern dasjenige Äquivalent gesucht, das dem entspricht, was der Originalbegriff in der entsprechenden Weltanschauung bedeutet.“⁴⁶

Im Kontext dieser Arbeit bedeutet dies, dass in der Operationalisierung eines buddhistischen Inventars bestimmte Begrifflichkeiten ‚übersetzt‘ werden, ohne den Anspruch zu vertreten, dass es sich dabei um ihre identen Bedeutungen handelt, sondern sodass sie dem ‚Gemeinten‘ am besten zu entsprechen. Auf diese Weise wird gewährleistet, dass es sich dabei um einen heuristischen und zugleich gangbaren Zugriff auf die, im MI-RSB diskutierten,

⁴⁶Panikkar, R. (1998). Religion, Philosophie und Kultur. S.15-16.

Themenkomplexe handelt, ohne epistemische Gewalt anzuwenden und ohne das Projekt zu beenden. *Funktionale Äquivalenz* ermöglicht interreligiöses bzw. interkulturelles Forschen.

2.2. Empirische Forschung als leistungsfähige Erbin

Funktionale Äquivalenzen dienen somit einer kultursensiblen Komparatistik, die in der Adaption ihre Anwendung findet. Dennoch bleibt offen, wie eine empirische und auf das Subjekt gerichtete Wissenschaft mit einem diskursiven Zugang verbunden werden kann.

Basis religionswissenschaftlicher Arbeit ist die historische Forschung. Doch wenn Religion empirisch erfasst werden soll, bedarf es weiterer Methoden, Ziele und theoretischer Voraussetzungen, wie der Leipziger Religionswissenschaftler Hubert Seiwert kritisiert.⁴⁷ Seiwert verdeutlicht, dass Institutionen, Praktiken und soziale Strukturen unabhängig von ihrer Erforschung existieren. Lediglich die Attribuierung, ob etwas religiös ist oder eben nicht, sei demnach verhandelbar. Damit greift er die Frage auf, ob ein Wissen produziert werden kann, das über die subjektiven Möglichkeiten der Forschung hinausgehen kann: Die Forschungsgestaltung produziert empirische Daten und wird anschließend von denjenigen ausgewertet, die das Design vorgenommen haben. Der ‚Wahrheitsgehalt‘ solcher Forschungen, so Seiwert, ergibt sich anschließend aufgrund methodologischer Einwände des diskursiven Korrektivs. Vorteil der empirischen Untersuchung gegenüber der historischen Forschung ist ihre außerakademische Überprüfbarkeit, die durch Gegenentwürfe der Forschung selbst falsifiziert werden kann.⁴⁸ Beispielsweise können Inhalte in historischen Schriften unterschiedlich interpretiert werden, jedoch bleibt die Grundlage der Interpretation weitestgehend undynamisch. Empirische Forschung kann hingegen das Design so verändern, dass dieselbe Forschungsfrage andere Ergebnisse produziert.

Die Religionswissenschaftlerin und Psychologin Anna-Konstanze Schröder plädiert in diesem Zusammenhang für religionspsychologische Zugänge und die Perspektive der ‚Cognitive Science of Religion‘. Sie kritisiert, dass hermeneutische Zugänge zu wenig exakt für empirisch prüfbare Theoriebildung seien. Erstens sei die Begrifflichkeiten uneindeutig, zweitens die Systematik undurchschaubar und drittens die Möglichkeiten der Interpretation unbegrenzt, da aus vielen und komplizierten Worten unverständliche Gedankengänge entstünden, die eine Ableitung von allem in alles zuließen. Schröder betont zwar, dass holistische Aussagen über religiöse Phänomene notwendig seien, da ein Gegenstandsbereich nicht nur aus seinen

⁴⁷Seiwert, H. (2020). Theory of Religion and Historical Research. A Critical Realist Perspective on the Study of Religion as an Empirical Discipline. S.207-208.

⁴⁸Ebd. S.211-214.

reduziblen Elementen erklärbar sei, sondern auch aus seinen Relationen und komplexen Wechselwirkungen, die nicht durch Reduktion ableitbar seien. Andererseits sei die empirische Überprüfbarkeit solcher Ansätze schwerlich darzulegen.⁴⁹

Damit stellen sich Seiwert und Schröder gegen die programmatische Schrift Jonathan Smiths, der die paradigmatische Wende von der Religionsphänomenologie zur kulturwissenschaftlichen Religionswissenschaft vollzog:

„es gibt keine Messdaten für Religion. [...] Sie wird für die analytischen Zwecke des Forschers durch dessen imaginative Akte des Vergleichens und der Verallgemeinerung erschaffen. Religion hat keine unabhängige Existenz außerhalb des akademischen Betriebs [Anm. Hervorhebung im Original].“⁵⁰

Wenn die Aussage Smiths zutreffen würde, könnte Religionswissenschaft keine empirische Wissenschaft betreiben. Gänzlich würde sich die Frage nach der Sinnhaftigkeit einer solchen Disziplin stellen.

2.2.1. Religionspsychologie – Religion als Agentin und Rezipientin

Wie ist nun das Verhältnis von kulturwissenschaftlicher Religionswissenschaft und der Religionspsychologie? Beide beanspruchen es für sich, auf empirischer Basis zu forschen, und dennoch scheint sich ein unüberwindbarer Graben aufgetan zu haben.

Die die Religionspsychologie als eigenständige Disziplin ist aus einem Geflecht unterschiedlicher Wissenschaften hervorgegangen. Dazu musste sie sich von diesen emanzipieren bzw. wechselt zwischen theologischen, philosophischen, sozialwissenschaftlichen und psychologischen Fragestellungen. Im Zentrum der Aufmerksamkeit stehen das Subjekt und seine Erfahrungswelt.⁵¹ Religiöse Inhalte werden als kulturell verfügbare Symbolsysteme verstanden, die an psychische Dynamiken gebunden sind.⁵² Religion wird als Kategorie *sui generis* verwendet – sie bringt sich selbst hervor und kann nur durch sich selbst verstanden werden. Methodologisch folgt die Religionspsychologie einer nomothetisch-deduktiven Wissenschaftstheorie, die quantitative Methoden zur Hypothesenprüfung einsetzt. Ausnahmen bilden psychodynamische und interpretativ-

⁴⁹Schröder, A.-K. (2014). Das hat gerade noch gefehlt – Cognitive Science of Religion und Religionspsychologie sind ein notwendiger Beitrag zur Religionswissenschaft. S.59-61.

⁵⁰Smith, J. Z. (1982). Imaging Religion – Form Babylon to Jonestown. S.XI.

⁵¹Heine, S. (2017). Weder Herrin noch Magd – Religion- und Pastoralpsychologie im Dialog. S.1.

⁵²Murken, S. (2011b). Psychoanalyse und ihre Implikation für die seelsorgerische Praxis – eine Erwiderung aus religionspsychologischer Perspektive. S.64.

qualitative Ansätze.⁵³ Eine nomothetisch-deduktive Wissenschaftstheorie lässt sich als ein zirkulärer, reziproker Prozess zwischen Theorie bzw. wissenschaftlicher Erkenntnis und empirischen Forschungsgegenständen beschreiben. Die Theoriebildung steht im unmittelbaren Zusammenhang mit seinem beforschten Objekt:⁵⁴

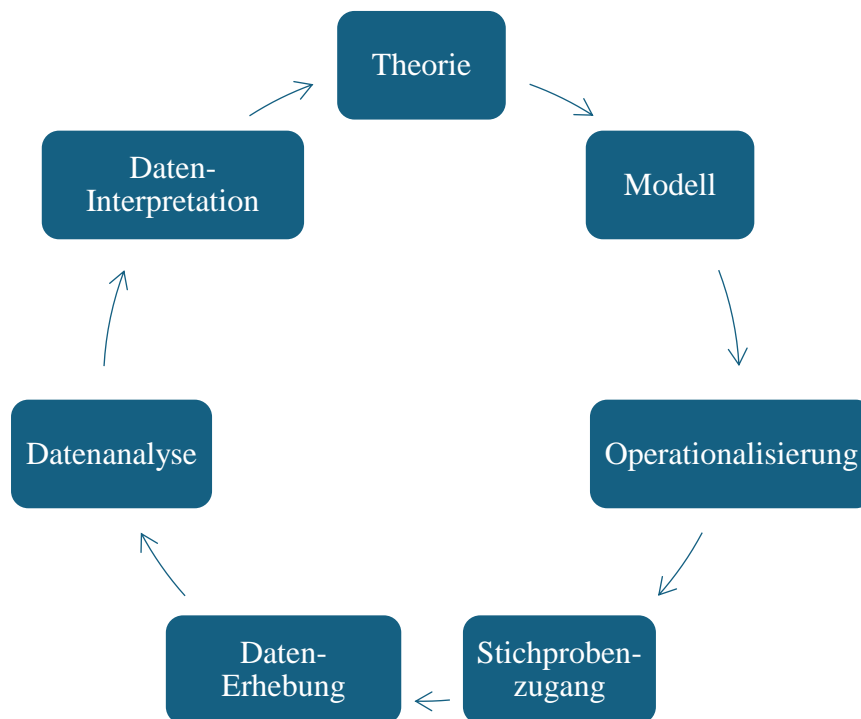


Abbildung 2: Modell nomothetisch-deduktiver Wissenschaftstheorie

Religionspsychologische und kulturwissenschaftliche Zugänge unterscheiden sich in vier Punkten. Erstens ist die Religionsdefinition der Religionspsychologie durch ihren Gegenstandsbereich determiniert, während der Gegenstand der kulturwissenschaftlichen Religionswissenschaft der Prozess ist, der hinter der Definition steht: Religion als eine *Gottesbeziehung* aufzufassen genügt, um bindungstheoretische Ansätze anzuwenden. Religion als Mitgliedschaft einer spezifischen Gemeinschaft reicht aus, um ‚Konversionskonflikte‘ zu erklären. Religion als ‚Transzendenzerleben‘ ist hinreichend, um den Bereich der psychologischen Sinnforschung zu erschließen. Zweitens fragt die Religionspsychologie nicht nach dem Wesen der Religion oder wie es zur Wesensbeschreibung gekommen ist, sondern was sie im Menschen auslöst. Drittens ist die Operationalisierung der Religiosität Bestandteil religionspsychologischer Debatten. Religiosität wird hierbei beispielsweise als Persönlichkeitseigenschaft verhandelt oder vor dem Hintergrund unterschiedlicher Traditionen

⁵³Schröder, A.-K. (2014). S.41-42.

⁵⁴Ebd. S.56.

als identitätsstiftend diskutiert. Durch unterschiedliche Schwerpunktsetzungen bestehen andere praktische und theoretische Problemfelder als in der kulturwissenschaftlichen Religionswissenschaft, welche die Ebene der Konzeptionalisierung betrachtet. Zudem werden kognitiv-evolutionistische Theorien angewandt, um Religion zu erklären und naturalistisch zu kontextualisieren. Funktionalistische Thesen werden u.a. in einem evolutionstheoretischen Rahmen auf Religion angewandt, die mit einem religionskritischen *Impetus* verbunden sein können oder gegenteilig die biologische Notwendigkeit von Religion hervorheben. Daraus kann man den vierten Unterschied ableiten: Die Religionspsychologie operiert mit einem ontologischen bzw. normativen Reduktionismus – die Disziplin sagt etwas über Religion und ‚Transzendenz‘ aus.⁵⁵

2.2.2. Religionspsychologie als empirisches Werkzeug

Wenn sich die kulturwissenschaftliche Religionswissenschaft und die Religionspsychologie also über die Maßen in ihrer Methodik und ihren Forschungszielen unterscheiden, warum ist es trotzdem sinnvoll beide miteinander zu verbinden?

Erklärungsbedürftig ist jeder Religionsbegriff, der verwendet wird. Einerseits wird Religion in der Religionspsychologie weitflächig unhinterfragt als Kategorie verwendet. Andererseits ist dieser Begriff, dieses ‚Alltagsverständnis‘, eine feste Größe in der sozialen Wirklichkeit, sodass mit ihm durchaus ertragreich operiert werden kann. Wenn Religion in der empirischen Welt praktiziert wird, wäre es unratsam ihr ihren Geltungsraum streitig zu machen. Dabei ist die wissenschaftliche Forschung selbst konstituierend beteiligt und zeitgleich Empfängerin des außerakademischen Außen.⁵⁶ Dass sie dabei eine Position einnimmt, die sich im Diskurs positioniert sowie, die Religion fördert und/oder kritisiert, ist im Hinblick auf die verdeckte Agenda der Religionsphänomenologie argwöhnisch betrachtet. Dennoch ist auch die kulturwissenschaftliche Religionswissenschaft nicht frei von normativen Aussagen über Religion, Metaphysik o.ä., obgleich sie dem Ideal des ‚Neutralen‘ folgt.⁵⁷

Kognitionswissenschaftliche und religionspsychologische Ergebnisse können wertvolle Einsichten für ein umfassenderes Verständnis von Religion liefern und neue Perspektiven eröffnen. Besonders die Differenzierung und Individualisierung religiöser Phänomene sowie transformierter Religiositäten können mithilfe von quantitativen Verfahren erhoben werden.⁵⁸

⁵⁵Ebd. S.43-44.

⁵⁶Ebd. S.51-53.

⁵⁷Ebd. S.43-46.

⁵⁸Dambacher, F. et al. (2011). Statistische Analysen quantitativer Daten und ihr Potential für die Religionswissenschaft – Selbst gewählte Mitgliedschaft in Neuen Religiösen Bewegungen. S.98.

Der Leipziger Religionswissenschaftler Sebastian Schüler betont in diesem Zusammenhang die Möglichkeit der Religionswissenschaft, nach einer erfolgten theoretischen Öffnung ihrerseits selbst rückwirkend und dezidiert religionswissenschaftlich auf jene entliehenen Theorien einzuwirken und die Methoden dialektisch zu schärfen.⁵⁹ Daraus ergibt sich eine Allianz aus diskursiver Kulturwissenschaft und nomothetischer Sozialwissenschaft. Schröder spricht sich in ähnlicher Weise für einen Erklärungspluralismus aus, der jedoch Probleme aufweist. Ein Eklektizismus – Welche Fachrichtung besitzt die metatheoretische Deutungshoheit und wie ist die interdisziplinäre, hierarchische Struktur aufgebaut? – könnte sich einstellen. Zudem ist unklar, wie sich erklärende und verstehende Wissenschaften miteinander verbinden lassen.⁶⁰

Als trans- und interdisziplinäres Fach eignet sich die Religionspsychologie, um den religionswissenschaftlichen Horizont durch ihre empirischen Methoden zu erweitern. Dennoch stellt sich die Frage, wie die unterschiedlichen Wissenschaftstheorien, die der kulturwissenschaftlichen Religionswissenschaft und der Religionspsychologie unterstehen, gemeinsam fruchtbar gemacht werden können. Die ‚Theorie der Sinnggebung‘ des Religionswissenschaftlers Dimitry Okropiridze unterbreitet einen Vorschlag, um beide Ansätze miteinander zu verbinden, ohne den Eintritt, bei Schröder diskutierten Problematik des Eklektizismus.

2.3. Die Notwendigkeit der widersprüchlichen Interpretation

Eine Widersprüchlichkeit, wie bereits Bergunder sie der Religionswissenschaft im Zusammenhang mit dem Religionsbegriff diagnostiziert hat, lässt sich auch in Bezug auf die Methodik und Interpretation unterschiedlicher wissenschaftlicher Disziplinen feststellen. Okropiridze geht jener Widersprüchlichkeit nach: Seine Theorie basiert auf der Annahme, dass jeder Interpretationsansatz einem philosophischen Problem unterliegt, das sich unabhängig vom Gegenstand stellt.⁶¹ Eingebettet in den wissenschaftstheoretischen Diskurs der Religionswissenschaft stellt er essentialistische und diskursive Ansätze einander gegenüber. Zugleich argumentiert er gegen eine dialektisch-komplementäre Lösung.⁶²

Essentialistische Interpretation beschreibt Okropiridze als *onto-epistemologisch*. Die Ontologie des Gegenstandes beeinflusst demnach die Epistemologie der Forschenden. Diskursive

⁵⁹Schüler, S. (2012). Religion, Kognition, Evolution. S.22.

⁶⁰Schröder, A.-K. (2014). S.51-53.

⁶¹Okropiridze, D. (2021). Interpretation Reconsidered: The Definitional Progression in the Study of Esotericism as a Case in Point for the Varifocal Theory of Interpretation. S.217.

⁶²Ebd. S.224.

Interpretation hingegen ist *epistemo-ontologisch*. Die Epistemologie des Gegenstandes bestimmt die Ontologie der Interpretierenden.⁶³ Das Verhältnis dieser beiden Interpretationen, die Okropiridze als Vektoren deklariert, wird in vier Thesen beschrieben.

2.3.1. Die Antinomie der Interpretation und die bivektorale Notwendigkeit

Die ersten beiden Thesen bezeichnet Okropiridze zusammengefasst als das ‚Prinzip der Antinomie der Interpretation‘. These Eins besagt folgendes: Wenn der untersuchte Gegenstand als autarke Entität außerhalb des Diskurses existiert und sich in diesem Diskurs manifestiert, werden ihre kontingenten Interpretationen ihre wesentlichen extra-diskursiven Merkmale nicht beeinflussen. Wenn hingegen der untersuchte Gegenstand nur innerhalb des Diskurses existiert, so These Zwei, und auf eine vermeintliche Außenseite des Diskurses lediglich projiziert wird, hat jene Außenseite keinerlei Einfluss darauf, was entsprechender Gegenstand innerhalb des Diskurses ist. Wenn These 1 vertreten wird, ist es daher nicht möglich These 2 zu vertreten, da sie sich ausschließen. Beide Thesen sind legitim, jedoch muss sich für die eine oder andere entschieden werden.⁶⁴

Das ‚Prinzip der bivektoralen Notwendigkeit‘ erklärt unter der Annahme, dass eine Binarität von Interpretierenden und Interpretiertem besteht, die zwei inkommensurablen Funktionen der Interpretation und beschreibt die Notwendigkeit der *onto-epistemologischen* und *epistemo-ontologischen* Gerichtetheit. These Drei besagt, dass Interpretation stattfindet, wenn etwas über ein *Signifikat* – ein Bezeichnetes –, welches aus einem *Signifikanten* – einem Bezeichnenden – hervorgeht, ausgesagt wird. These Vier hingegen lautet, dass Interpretation stattfindet, indem einem *Signifikanten* ein *Signifikat* zugeschrieben wird.⁶⁵

Signifikant und *Signifikat* weisen nach der semiotischen Logik der Äquivalenz eine gemeinsame Basis auf, da sie ansonsten als unterschiedliche, aber nicht zusammenhängende Elemente in einem gemeinsamen Kontext verständlich werden. *Onto-epistemologische* Direktionalität nimmt demnach die Äquivalenz des *Signifikats* und des *Signifikanten* als Ausgangspunkt der Interpretation.⁶⁶ Um dies an einem Beispiel zu verdeutlichen: Die Bezeichnung Religion, ist das, was Religion ausmacht. *Signifikant* und *Signifikat* sind nach der Logik der Differenz nicht identisch, da sie sonst in einem gemeinsamen Kontext, als zwei miteinander verbundene und nicht als unterschiedliche Elemente verstanden werden könnten.

⁶³Ebd. S.225.

⁶⁴Ebd. S.227.

⁶⁵Ebd. S.230.

⁶⁶Ebd. S.230-231.

Beispiel: Die Bezeichnung Religion ist nicht das, was Religion ausmacht. *Epistemo-ontologische* Direktionalität betrachtet den Äquivalenzkontext unterschiedlicher Elemente als Ergebnis einer Projektion und nicht als Ausgangspunkt. Die Ausrichtung bildet demnach die Interpretationsgrundlage.⁶⁷ Wenn sich die Äquivalenz aufgrund ihrer eigenen Potenzialität in die Differenz verzweigt, wird der *onto-epistemologische* Vektor aktiv – Interpretation durch Identifizierung. Der *epistemo-ontologische* Vektor ist aktiv, wenn sich die Differenz durch eine diskursive Intervention zur Äquivalenz zusammenzieht – Interpretation durch den Prozess der Identifizierung.⁶⁸

Exemplifiziert am Gegenstand der Religion bedeutet dies, dass die *onto-epistemologische* Interpretation auf der Grundannahme basiert, dass der Gegenstand tatsächlich existiert und Aussagen über ihn gemacht werden können. Die Religionspsychologie nähert sich diesem Gegenstand mittels empirischer Methoden an, in dem sie beispielsweise Religion definiert und operationalisiert. Sie kann die Frage stellen, ob Religion ‚gut‘ oder ‚schlecht‘ ist. Je nachdem, wie das befragte Sample reagiert, kann die Religionspsychologie direkte Aussagen über die Religion tätigen: 60% der Befragten haben angegeben, dass Religion ‚gut‘ ist, also ist Religion mit einer Wahrscheinlichkeit von 60% ‚gut‘. Die *epistemo-ontologische* Interpretation basiert hingegen auf der Annahme, dass der ontologische Status des Gegenstands unerheblich ist. Das, was einen Gegenstand ausmacht, ist seine Beschreibung und somit der eigentliche Forschungsgegenstand. In Bezug auf das vorherige Beispiel, kann dieser Zugang dessen Aussage, dass Religion mit einer Wahrscheinlichkeit von 60% ‚gut‘ wäre, nicht treffen, sondern würde erfragen, warum Religion so bewertet wurde sowie welche sozio-historischen und politischen Umstände dazu geführt haben. Eine Aussage über Religion wird somit nicht getroffen.

2.3.2. Oszillierende Vektoren – die Theorie der Sinngebung

Eine univektorale Vorgehensweise, die die notwendige Antinomie der Interpretationen akzeptiert, erfasst dementsprechend nur Ausschnitte eines gesamten Phänomens. In diesem Zusammenhang fordert Okropiridze eine nicht linear-hierarchische, sondern eine oszillierende Integration beider Vektoren, um eine möglichst vollständige Interpretation herzustellen.⁶⁹ Aus der ‚Antinomie der Interpretation‘ und dem ‚Prinzip der bivektoralen Notwendigkeit‘ schließt

⁶⁷Ebd. S.231.

⁶⁸Ebd. S.231.

⁶⁹Ebd. S.234.

Okropiridze auf die ‚Theorie der Sinngebung.‘ Diese verlangt nach beiden Vektoren und vor allem nach der Offenlegung ihrer Unvereinbarkeit.⁷⁰

Hier muss das vorangegangene Beispiel nochmal aufgegriffen werden: Okropiridze plädiert dafür, zwischen den Grundannahmen zu wechseln. Demnach kann mit seinem Vorschlag ausgesagt werden, dass Religion mit einer Wahrscheinlichkeit von 60% ‚gut‘ ist. Zugleich kann gefragt werden, an welchen Stellen des Diskurses nachvollzogen werden kann, warum ein solches Ergebnis zustande gekommen ist und wie das Forschungsdesign, in diesem Fall die Operationalisierung von Religion, das Ergebnis beeinflusst hat. Okropiridze hebt hervor, dass nicht zeitgleich mit beiden Annahmen gearbeitet werden kann. Die Annahmen, dass der Gegenstand Religion existiert bzw. das es egal ist, ob Religion als Gegenstand existiert oder nicht bzw. der eigentliche Gegenstand die Aussagen über die Religion sind, widersprechen sich. Okropiridzes Theorie folgend, sind diese Annahmen gleichwertig, können aber nicht in zeitgleich gesetzt sein. Deshalb ist sein Vorschlag beide Vektoren zu verwenden und im jeweiligen Fall darauf zu verweisen, welcher Vektor gerade als Grundlage der Interpretation dient.

2.4. Zusammenfassung

Ausgangspunkt dieses Abschnitts war die Notwendigkeit, die impliziten Annahmen des MI-RSB im wissenschaftstheoretischen Diskurs zu verorten. Religion, Religiosität bzw. Spiritualität werden im MI-RSB durch die substantialistische Definition – Religion und Spiritualität als ‚Suche nach dem Heiligen‘ essentialisiert und durch die Ermittlung des Zusammenhangs von Religiosität bzw. Spiritualität und Wohlbefinden funktionalisiert. Spiritualität bzw. Religiosität hängen mit Wohlbefinden zusammen. Dabei ist unerheblich, ob sich Religiosität bzw. Spiritualität positiv oder negativ auf Wohlbefinden auswirken. Dass diese Funktionalisierung und Essentialisierung einen Universalanspruch vertritt – denn dieser Fragebogen kann jeder Person unabhängig von ihrem Hintergrund vorgelegt werden – ist in Hinblick auf postkoloniale und die sogenannte ‚poststrukturalistische‘ Religionswissenschaft schwer zu legitimieren. Andererseits mangelt es der kulturwissenschaftlichen Religionswissenschaft an empirischen Methoden. Die Notwendigkeit der Berücksichtigung dieser Perspektiven ergibt sich aus dem zweiten Auftrag dieser Arbeit: der Herausarbeitung der philosophisch-anthropologischen Annahmen des MI-RSB. Schließlich bilden diese Annahmen

⁷⁰Ebd. S.234-235.

die Grundlage der buddhistischen Adaption. An dieser Stelle vollzieht sich der von Okropiridzes postulierte Wechsel der Vektoren.

Die gesamte Konstruktion des MI-RSB wird *epistemo-ontologisch* betrachtet und kritisch gewürdigt. Die Einführung in den Buddhismus ist ebenso von dieser Perspektive geprägt. Um schließlich ein einsatzfähiges Instrument kreieren zu können, wird hin zu dem *onto-epistemologischen* Vektor oszilliert, da sonst eine buddhistische Konstruktion entfallen müsste. In der Folge wird eine heuristische Buddhologie vorgeschlagen und auf die Operationalisierung des MI-RSB angewandt. In diesem Sinne vollzieht die Arbeit einen erkenntnistheoretischen Brückenschlag zwischen kulturwissenschaftlicher und religionspsychologischer Religionswissenschaft.

3. Religion, Spiritualität und Wohlbefinden im MI-RSB

Im vorliegenden Kapitel werden die Voraussetzungen und das Menschenbild des MI-RSB diskutiert. Eine umfassende qualitativ-konzeptionelle Untersuchung der einzelnen Konstrukte, dient zum Verständnis, was mit den einzelnen Items ‚gemeint‘ ist. Die *epistemo-ontologische* Analyse von Spiritualität, Religiosität bzw. Religion und ihrer postulierten Beziehung zu Wohlbefinden ermöglicht ein Verständnis davon, wie die einzelnen Subskalen zustande gekommen und wie sie in diesem Kontext zu verstehen sind. Aufbauend auf dieser Analyse, kann eine schärfere Beschreibung der Items und ihrer implizierten Themen vorgenommen werden.

3.1. Kernkomponenten des religiös-spirituellen Wohlbefindens

Wie bereits ausgeführt, ist der Nexus von Spiritualität und Religion für Unterrainer die ‚Suche nach dem Heiligen‘. Die weiteren Bausteine des Kernkonzepts bilden Überlegungen zum Zusammenhang von Religiosität bzw. Spiritualität und Wohlbefinden. Spiritualität bzw. Religiosität werden als Persönlichkeitseigenschaft aufgefasst. Eine entscheidende Rolle nimmt für beide Komponenten die ‚Transzendenz‘ ein sowie die existenzielle Bedeutung von Religion bzw. Spiritualität.

3.1.1. Das Heilige und Religion als Kontingenzbewältigung

Theoretische Perspektiven, auf die sich im MI-RSB bezogen wird, erheben das ‚Heilige‘ zum vereinenden Nenner von Religion und Spiritualität.⁷¹ Besonders die Konzeptionalisierung

⁷¹Vgl. Utsch, M. (1998). Religionspsychologie. Voraussetzungen, Grundlagen, Forschungsüberblick. S.95, Pargament K. (1997). The Psychology of religion and coping: Theory, research, practice. S.32. & Luckmann, T.

Kenneth Pargaments wird als eine der „[...] momentan einflussreichsten Varianten[,] Religiosität bzw. Spiritualität zu definieren“, hervorgehoben.⁷² Pargament definiert „[...] religion as a process, a search for significance in ways related to the sacred [Anm. Hervorhebung im Original]“.⁷³ Religion habe demnach die Funktion, subjektive Deutungsprozesse und das ‚Heilige‘ miteinander zu verbinden. Bedeutsame Gegenstände können etwa physische Dinge sein, aber auch Personen oder Werte. Diese Suche nach Bedeutung unterscheide sich von anderen Formen subjektiver bzw. sozialer ‚Suche‘ durch den Bezugsrahmen Religion. Dieser mehrstufige Prozess der Suche bestehe nach Pargament aus Bedeutungsfindung, -konservierung und -transformation.⁷⁴ Spiritualität sei in diesem Zusammenhang die direkte Suche nach dem ‚Heiligen‘ und damit die zentralste Funktion der Religion. Des Weiteren sei sie die Motivation, die hinter jeder religiösen Tradition stehe.⁷⁵ Die „Wege in Beziehung zum Heiligen“ unterteilt Pargament in Fühlen, Denken, Handeln und Bezugnahme.⁷⁶ Der Weg des Fühlens sei der „Weg des Herzens“, Denken die Weltanschauung, Handeln das Handwerk und die Bezugnahme die Dynamik zwischen Religion als persönlicher Angelegenheit und sozialer bzw. kollektiver Erfahrung.⁷⁷

Eine weitere Funktion der Religiosität bzw. Spiritualität ist demnach die Kontingenzbewältigung. Die Kontingenzproblematik umschreibt, „[...] daß etwas so ist, wie es ist, und doch anders sein könnte“.⁷⁸ Ein erster Bezug zum Wohlbefinden, das mit den Themen Tod, Altern und Krankheit konfrontiert ist, ist somit hergestellt.⁷⁹ Bewältigungsstrategien sind für Pargament Prozesse, die Bedeutung generieren, sowie Systeme, welche Ressourcen und Belastungen enthalten, die selbst bewältigt werden müssen. Diese Systeme zeichnen sich durch ihren transformativen Charakter aus und können schließlich persönlichkeitsentwickelnd, förderlich und/oder hemmend wirken.⁸⁰ Religiös-spirituelle Bewältigung kann unterschiedliche Formen annehmen. Die selbstgesteuerte Bewältigung bedient sich der individuellen *Gottesbeziehung* als Widerstandsressource. Verantwortung kann ebenso allein auf *Gott*

(1990). Paul Hanley Furfey Lecture – 1989. Shrinking Transcendence, Expanding Religion? Sociological Analysis. S.127.

⁷²Unterrainer, H.-F. (2010b). S.16.

⁷³Pargament, K. (1997). S.32.

⁷⁴Pargament, K. (1999). The Psychology of Religion and Spirituality? Yes and No. S.11-12.

⁷⁵Pargament, K. (2013). Spirituality as an Irreducible Human Motivation and Process. S.271-278.

⁷⁶Pargament, K. (1997). S.35.

⁷⁷Ebd. S.36.

⁷⁸Pollack, D. (1995). Was ist Religion? Probleme der Definition. S.184.

⁷⁹Utsch, M. (1998). S.187.

⁸⁰Pargament, K. (1997). S.126-127.

übertragen werden. Kollaborativ können sich Probleme sowohl mithilfe der religiösen Gemeinschaft als auch in Kooperation mit *Gott* lösen lassen.⁸¹

Zusammengefasst versteht Pargament unter Religion bzw. Spiritualität eine Suche nach Bedeutung in Bezug auf das ‚Heilige‘, wobei dessen inhaltliche Bestimmung ungeklärt bleibt. Ihre Bestimmung obliege der Theologie.⁸² Pargament füllt Religion substanziell mit dem ‚Heiligen‘ und stellt zugleich ihre Funktion heraus. Eine ausführlichere Auseinandersetzung mit dem ‚Heiligen‘ erfolgt in 3.3.2.

3.1.2. Religiosität, Spiritualität, Transzendenz und Persönlichkeit

Wie bereits dargestellt, definiert Unterrainer Religiosität und Spiritualität als Formen von *Glaube*.⁸³ Was bedeutet *Glaube* in diesem Zusammenhang? Michael Utsch, Psychologe und Theologe, bietet eine religionspsychologische Definition: *Glaube* sei die „[i]ndividuelle Antwort auf die Betroffenheit durch eine Wirklichkeit, die den Menschen „unbedingt“ angeht“.⁸⁴ In dieser Arbeit wird die Ansicht vertreten, dass die ‚Suche‘ in der ‚Suche nach dem Heiligen‘, das ist, was im MI-RSB als Religiosität bzw. Spiritualität verstanden wird. Die ‚Suche‘ ist Identität, Handlungsanweisung und Motivation. Sich als spirituell oder religiös zu identifizieren, bedeutet Lebensereignisse auf Grundlage ‚transzendenter‘ Deutungen in einen subjektiv stimmigen Begründungs- und/oder Erklärungszusammenhang zu bringen. Utsch beschreibt dieses existenzielles Kontingenzbewusstsein als: „[...] sich in ein vernünftiges, lebensdienliches Verhältnis zum Unverfügbaren zu setzen [...]“.⁸⁵

Einen wichtigen Anhaltspunkt für die Ansicht, dass im MI-RSB ‚religiös‘ und/oder ‚spirituell sein‘ als kontingenzbewältigend verstanden wird, bietet der Persönlichkeitspsychologe Ralph Piedmont. Seine postulierte Persönlichkeitsdimension *spirituelle Transzendenz* ist seinerseits ein Ergänzungsvorschlag des ‚OCEAN‘-Modells,⁸⁶ des gängigsten Werkzeugs, um Persönlichkeit zu erheben. Religion versteht Piedmont als „meaningful ultimacy“.⁸⁷ *Spirituelle Transzendenz* beschreibt er als Ausmaß der Erkenntnis, dass die Existenz über eine Unmittelbarkeit des eigenen individuellen Bewusstseins hinausgehe und alle Dinge in eine einheitliche Harmonie einbinde. Religiöse Traditionen fordern demnach den Einzelnen auf, die

⁸¹Ebd. S.181.

⁸²Ebd. S.32.

⁸³Siehe S.11.

⁸⁴Utsch, M. (1998). S.92.

⁸⁵Ebd. S.94.

⁸⁶Dessen Kategorien sind die sogenannten ‚Big Five‘, bestehend aus ‚Verträglichkeit‘, ‚Offenheit für Erfahrungen‘, ‚Neurotizismus‘, ‚Extraversion‘ und ‚Gewissenhaftigkeit‘.

⁸⁷Piedmont, R. (1999). Does Spirituality Represent the Sixth Factor of Personality? *Spiritual Transcendence and the Five-Factor-Model*. S.987-988.

Begrenztheit seiner eigenen Perspektivität anzuerkennen und eine umfassendere Betrachtung des Lebens selbst anzunehmen. Anders ausgedrückt ist *spirituelle Transzendenz* das individuelle Vermögen einen ‚transzendenten‘ Perspektivenwechsel vorzunehmen, der es wiederum ermöglicht, alles Seiende in einen Zusammenhang zu setzen. Durch diese Perspektive erkennt der Mensch die Synchronizität des Lebens an, woraus ein Gefühl der Verpflichtung gegenüber anderen entsteht. ‚Transzendenz‘ ist für Piedmont eine Quelle intrinsischer Motivation, die das Verhalten steuert, sowie ein angeborenes Bedürfnis nach Sinnhaftigkeit und Verbundenheit.⁸⁸

‚Transzendenz‘ umfasst nach Piedmont Universalität, einen *Glaube* an die einheitliche ‚Natur‘ des Lebens.⁸⁹ Gebetserfüllung, Gefühle der Freude und Zufriedenheit, die sich aus persönlichen Begegnungen mit einer ‚transzendenten‘ Realität ergeben sowie Toleranz gegenüber Paradoxien, die Fähigkeit, mit Ungereimtheiten und Widersprüchen im eigenen Leben zu leben bzw. die Dinge in Begriffen des „Sowohl-als-auch“ statt des „Entweder-oder“ zu sehen. Transzendenz enthalte des Weiteren Urteilslosigkeit, die Fähigkeit, das Leben und andere Menschen zu ihren eigenen Bedingungen zu akzeptieren, Werturteile zu vermeiden, eine Sensibilität für die Bedürfnisse und Schmerzen anderer zu entwickeln und schließlich die Existenzialität, den Wunsch, im Augenblick zu leben und die Erfahrungen, mit denen das menschliche Leben konfrontiert werde, als Gelegenheiten für Wachstum und Freude anzunehmen.

Spirituelle Transzendenz stellt also einen hierarchisch organisierten Bereich des psychologischen Funktionierens dar. Auf globaler Ebene bietet sie einen Gesamtindex für den Grad des Engagements einer Person für immaterielle Realitäten und das Ausmaß der emotionalen Unterstützung, die sie im Gegenzug erfährt.⁹⁰ Piedmonts Referenzen sind unzureichend ausgeführt,⁹¹ weshalb eine weiterführende Darstellung des ‚Transzendenz‘-Begriffes im Kontext der Religionspsychologie notwendig erscheint.

Utsch führt aus, dass der Hintergrund des Konzepts von ‚Transzendenz‘ die klassische Metaphysik sei. Sie deute auf eine Grenze des Gegebenen und Verfügbaren, die getrennt oder gespalten sei. ‚Transzendenz‘ bedeute, von etwas getrennt zu sein, das ‚jenseits‘ der Grenze liege. Zugleich werde impliziert, dass diese Grenze überwunden werden könne. Diese dualistische Konzeption könne auf René Descartes zurückgeführt werden – ein ‚objektives

⁸⁸Ebd. S.988.

⁸⁹Ebd. S.988-989.

⁹⁰Ebd. S.989.

⁹¹Vgl. ebd. S.989.

Außen‘ und ein ‚subjektives Innen.‘ Hierbei unterscheidet Utsch drei Arten der ‚Transzendenz‘, die für die Psychologie relevant sind: ‚Bewusstseinstranszendenz‘, ‚Selbsttranszendenz‘ und ‚Personale Transzendenz.‘⁹²

‚Selbsttranszendenz‘ und ‚Personale Transzendenz‘ finden sich bei Piedmont wieder. ‚Selbsttranszendenz‘ ist die vom Existenzphilosophen Martin Heidegger herausgestellte Konsequenz des „In-der-Welt-Seins“, weil zur Grundverfassung des Menschen sein unbedingter Bezug zur (Um-)Welt gehöre und jedes Erleben ein Erleben von etwas und jedes Verhalten ein Verhalten zu etwas sei.⁹³ Der Überstieg von der Isolation des ‚Selbstseins‘ in den Dialog mit der Welt und den Mitmenschen sei eine Grundfunktion des Menschen – die Fähigkeit zur ‚Transzendenz‘ als eine ‚natürliche Anlage‘.⁹⁴ ‚Personale Transzendenz‘ verweist auf die Möglichkeit des Überschreitens personaler Grenzen, die Verbindung zwischen Person und dem ‚Überweltlichen‘ rückt in den Fokus.⁹⁵ Wie Utsch ausführt, sind diese Konzepte in der Religionspsychologie umstritten. Eine Seite vertritt eine dualistische Perspektive, die den Menschen in Kontakt mit dem *Göttlichen* untersucht und Religion bzw. *Glaube* als Funktion der ‚natürlichen Anlage‘ versteht. Auf der anderen Seite steht die monistische Perspektive, die den Menschen als ‚göttliches Wesen‘ auffasst und die Möglichkeit eröffnet, durch die Erforschung des Menschen Aussagen über das ‚Transzendente‘ zu treffen.⁹⁶

Wenngleich Piedmont die Möglichkeit offenlässt, ob eine Grenzüberschreitung stattfinden kann, ist sein Interesse der dualistischen Perspektive zuzurechnen. *Spirituelle Transzendenz* als Persönlichkeitseigenschaft ist eine ‚transzendierte‘ Reaktion auf eine Situation, in der der Sinnbezug eine bedeutsame Position einnimmt. Utsch äußert sich hierzu folgendermaßen:

„Das Entwicklungsprinzip der Selbsttranszendenz, das als übergreifendes Funktionsprinzip des Persönlichkeitswachstums und der Identitätsbildung aufgefaßt werden kann, stellt hiernach eine menschliche Urmotivation. [...] Faßt man die transzendierende Fähigkeit des Menschen als seine „spirituelle Anlage“ oder „religiöse Natur“ auf, ist die Brücke zur Religionspsychologie hergestellt [Anm. Hervorhebung im Original].“⁹⁷

Bis hierhin ist festzuhalten, dass Religion bzw. Spiritualität im MI-RSB als ‚Suche nach dem Heiligen‘ verstanden werden. Was ‚heilig‘ ist und was nicht, entspringt der subjektiven Lebenswirklichkeit. Da der Mensch in eine Umgebung eingebettet ist, reagiert er auf sie und

⁹²Utsch, M. (1998). S.123.

⁹³Heidegger, M. (1979). Sein und Zeit. S.63-67.

⁹⁴Utsch, M. (1998). S.124.

⁹⁵Ebd. S.125.

⁹⁶Ebd. S.126.

⁹⁷Ebd. S.129.

deutet diese. Sein Vermögen, sich selbst in seiner Umwelt zu ‚transzendieren‘, wird als Anlage hierzu verstanden, die je nach Individuum unterschiedlich ausgeprägt ist. In den Worten Utschs ist der zu beschreitende Weg des Menschen die ‚innere Suche‘, in welcher der Mensch die ‚immanente Transzendenz‘ seines Wesens entdecken kann.⁹⁸

3.1.3. Exkurs I: Spiritualität

Im Kapitel 2.1. wurde bereits dezidiert auf den Begriff Religion eingegangen. Besonders an dieser Stelle eignet sich eine Betrachtung der Spiritualität, denn Piedmonts *spirituelle Transzendenz* enthält Überlegungen zum Begriff der Spiritualität, welche die Brücke zu Wohlbefinden schlagen.

Die Perspektive Bergunders bzw. einer semiotisch ausgerichteten und kulturwissenschaftlichen Religionswissenschaft lässt sich ebenfalls auf Spiritualität anwenden. Spiritualität, die in der Religionswissenschaft auch als ‚Alternative Religiosität‘ oder ‚neu-religiöse Bewegung‘ verhandelt wird, kann gleichfalls wie Religion als ein *leerer Signifikant* verstanden werden.⁹⁹ Um die Verwendung von Spiritualität im MI-RSB besser ergründen zu können, helfen die religionssoziologischen Überlegungen Hubert Knoblauchs. Seine gegenwartsorientierte Sozialanalyse speist sich aus empirischen Daten, die im deutschsprachigen Raum gewonnen wurden.¹⁰⁰

‚Erfahrungsorientierung‘ sei demnach das erste und zentralste Merkmal von Spiritualität. Das phänomenologische Konzept der *Erfahrungstranszendenz* sei Knoblauch zufolge am besten dazu geeignet, die Bedeutung von ‚Erfahrungsorientierung‘ zu umschreiben. Diese Form der ‚Transzendenz‘ beziehe sich auf diejenigen Aspekte menschlichen Erfahrens, die all das überstiegen, was sich aus der Unmittelbarkeit des Erfahrens selbst präsentiere. Solche ‚Transzendenz‘ trete dann auf, wenn ein Individuum im Erfahren und Handeln mit zeitlich und räumlich nicht unmittelbar Erfahrbarem konfrontiert werde – etwa den Wirkungen von Ursachen. In Knoblauchs Terminologie gelten solche Erfahrungen als *kleine Transzendenzen*. Interaktionen mit anderen Personen, denen eine Intentionalität zugeschrieben werde, seien *mittlere Transzendenzen*. In diesem Zusammenhang spricht Knoblauch von der *Selbsttranszendenz*, wie sie bereits in der Psychologie angeführt wurde: Die Überwindung *kleiner Transzendenzen* sei für den Einzelnen bereits so herausfordernd, dass die ‚Transzendenz‘ der Bewusstseinsvorgänge Anderer noch weniger nachvollziehbar sei, weshalb

⁹⁸Ebd. S.130.

⁹⁹Vgl. Bergunder, M. (2010). What is Esotericism? Cultural Studies Approaches and the Problems of Definition in Religious Studies. S.32.

¹⁰⁰Knoblauch, H. (2005). Einleitung: Soziologie der Spiritualität. S.124.

die Reduktion auf das „Transzendieren des Selbst“ näher liege. Diese beiden Formen von ‚Transzendenz‘ bezeichnet Knoblauch mit Bezug auf die Soziologen Alfred Schütz und Thomas Luckmann als „Lebenswelt des Alltags“. Die *große Transzendenz* werde als außeralltäglich umschrieben. Sie werde mit (Be-) Deutung versehen. Hierbei stellt Knoblauch heraus, dass die Beschreibungen bzw. Deutungen *großer Transzendenzenerfahrungen* semantisch unterschiedlich gefüllt und erklärt werden: So spricht Knoblauch von einer „agnostischen Spiritualität“ bzw. von Erfahrungen, die von atheistischen Personen berichtet wurden, ohne ihren Deutungs- und Erklärungsinhalt in einen religiösen Bezugsrahmen zu setzen. Er bezeichnet diese Interpretationen u.a. als symbolische Kommunikation, die nicht die Substanz der Erfahrung selbst infrage stelle, sondern als kulturelle Deutung zu verstehen sei.¹⁰¹

Hieran schließt sich die zweite Charakteristik an. Spiritualität als Gegenidentität. Einerseits werde eine Gegenposition zur Religion entwickelt, andererseits werden die zu deutenden Gegenstände bzw. Deutungsvarianten mit ‚religiöser Sprache‘ markiert.¹⁰² Knoblauch führt aus, dass diese ‚Alternative Religiosität‘ auf die ‚New-Age-Bewegung‘ zurückgehe, welche ihrerseits aus der ‚Theosophischen Gesellschaft‘ entsprungen sei, die wiederum ihre Vorläufer, etwa im ‚Okkultismus‘ oder dem ‚Freimaurer‘- und ‚Rosenkreuzertum‘ habe. An dieser Stelle wird auf eine darstellende Genealogie verzichtet. Knoblauch weist zurecht darauf hin, dass dieses Narrativ des Alternativen, Marginalisierten der Spiritualität in Opposition zu den dem ‚Main-Stream‘ zugeordneten Religionen nicht aufrechtzuerhalten ist, da die Inhalte der Spiritualität selbst in der Populärkultur stark rezipiert werden und sich diese innerhalb unterschiedlicher Religionsgemeinschaften in Teilen durchgesetzt haben bzw. den Diskurs beeinflussen.¹⁰³ Aus dieser Erzählung leitet sich die dritte Eigenschaft ab: die „Tendenz zum Anti-Institutionalismus“ bzw. die „Distanz zur Dogmatik“. Folglich erhält Spiritualität ihre Legitimität nicht im Sozialen, sondern im Subjekt und ist damit als viertes Kerncharakteristikum individualistisch. Wenngleich spirituelle Personen und Gruppierungen sozial anders strukturiert sein mögen, dürfen auch hierbei soziale Wirkmechanismen nicht unbeachtet gelassen werden.¹⁰⁴

Der abschließende fünfte Aspekt der Spiritualität sei die ‚Ganzheitlichkeit.‘ Sie beziehe sich auf zwei Spektren. Religiöse Deutungsmuster erstrecken sich erstens auf alle Lebensbereiche des Individuums und verknüpfen diese miteinander. Zweitens sei die Spiritualität soziologisch

¹⁰¹Ebd. S.126-128.

¹⁰²Ebd. S.128.

¹⁰³Ebd. S.128.

¹⁰⁴Ebd. S.129.

‚ganzheitlich‘, weil sie, so Knoblauch, die religiöse Autonomie des Individuums betone und auf eine Überwindung der funktionellen Differenzierung in der eigenen Lebenswelt abziele. So überschreite das Religiöse den institutionellen Bereich der Religion, die Gesundheit das Geltungsfeld der Medizin und das Wissen die strikt geteilten Gebiete der Wissenschaft. Spiritualität ziele darauf ab, die Kompartimentalisierung institutioneller Differenzierung für den Einzelnen zu überwinden und ‚beseele‘ die verschiedensten Lebensbereiche miteinander.¹⁰⁵

Knoblauchs Erläuterungen harmonisieren mit der These des ‚spirituellen Wanderers‘, der nach Winfried Gebhardt et al. den Idealtypus spätmoderner Religiosität repräsentiere.¹⁰⁶ Der Aspekt der ‚Ganzheitlichkeit‘, also die Überschreitung von Subsystemen in ein kohärentes Modell des Lebens, das Niklas Luhmanns soziologischer Systemtheorie entstammt, ist in Bezug auf Bergunders Perspektive gewinnbringend. Bergunder konstatiert, dass die Entwicklung der ‚Esoterik‘, Spiritualität, und ‚Alternativen Religiosität‘ eine Reaktion auf die globale Trennung in Religion und Wissenschaft gewesen sei.¹⁰⁷

Anliegen des Exkurses ist die Darstellung des Konzepts Spiritualität vor einem soziologischen Kontrast – bei Piedmont ist Spiritualität eine Persönlichkeitseigenschaft, bei Pargament die zentrale Funktion der Religion und bei Knoblauch eine Folge des soziokulturellen Wandels. Dass diese Beschreibungen und Erklärungen der Spiritualität durchaus kompatibel sein können, ergibt sich aus den Verweisen auf das individuelle Verhältnis von Subjekt und ‚Transzendenz‘ sowie der Erkenntnis der vermeintlichen oder tatsächlichen *agency* der Subjekte in ihrer Beziehung zum ‚Transzendenten.‘ Wenn der Kern des Konzepts von Spiritualität die Auffassung ist, dass sie eine „[...] Ersetzung der institutionell spezialisierten Religion durch eine neue Sozialform der Religion [ist],“ wie Luckmann sie bezeichnet,¹⁰⁸ „[...] kann diese Aussage nur im Konjunktiv stehen, da wir bislang [...] noch viel zu wenig darüber wissen, was diese Spiritualität eigentlich ausmacht“.¹⁰⁹

Letztlich ist die Andeutung Bergunders, dass das Ausmaß der Globalisierung betrachtet werden muss, wegweisend für ein umfassenderes Verständnis von Spiritualität und ihrem Verhältnis zum Buddhismus. Besonders wenn die buddhistische als eine spirituelle und dezidiert nicht-religiöse Identität verhandelt wird.

¹⁰⁵Ebd. S.130.

¹⁰⁶Gebhardt, W. et al. (2005). Die Selbstermächtigung des religiösen Subjekts. Der »spirituelle Wanderer« als Idealtypus spätmoderner Religiosität. S.133-137.

¹⁰⁷Bergunder, M. (2020). Umkämpfte Historisierung. Die Zwillingsgeburt von »Religion« und »Esoterik« in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts und das Programm einer globalen Religionsgeschichte. S.77 & 103-104.

¹⁰⁸Luckmann, T. (1993). Die unsichtbare Religion. Mit einem Vorwort von Hubert Knoblauch. S.132.

¹⁰⁹Knoblauch, H. (2005). Einleitung: Soziologie der Spiritualität. S.124.

3.2. Wohlbefinden und Religiosität bzw. Spiritualität

Nachdem die Begrifflichkeiten Spiritualität, Religiosität und Religion im Kontext des MI-RSB erläutert wurden, stellt sich die Frage nach ihrem Zusammenhang mit Wohlbefinden.

3.2.1. Was ist Wohlbefinden?

Konsequenzen für die Konzeptionalisierung von Wohlbefinden ergibt sich aus den in 3.1. diskutierten Annahmen über Religion. Wohlbefinden und Gesundheit sind in diesem Zusammenhang verwandte Konzepte. Wohlbefinden betont das subjektive Erleben, es umfasst emotional-affektive und kognitiv-evaluierende Momente. Der Psychologe Hendrik Berth führt aus, dass subjektives Wohlbefinden aus der *hedonistischen* und der *eudaimonistischen* Perspektive beschrieben werden kann. Erstere betrachtet jenes Verhalten, welches das Erreichen und Aufrechterhalten von Wohlbefinden und Glücksgefühlen sowie das Vermeiden von Schmerzen und negativen Emotionen zum Ziel hat. Letztere betont verschiedene Aspekte des persönlichen Wachstums als Kriterium für Wohlbefinden. Spiritualität bzw. Religiosität werden hierbei als wichtige Indikatoren für Wohlbefinden präsentiert.¹¹⁰

3.2.2. Kohärenzgefühl

Die Autorenschaft um den Psychologen Christian Zwingmann betont in ihrer Bewertung der unterschiedlichen Messmodelle, die den Zusammenhang zwischen Religion bzw. Spiritualität und Wohlbefinden erheben, die Qualität des MI-RSB. Besonders die guten Korrelationswerte mit der ‚Sense of Coherence Scala‘, im Folgenden als SOC gekennzeichnet, werden hervorgehoben.¹¹¹

Unterrainer et al. verwiesen auf die Bedeutung des SOC in der Validierungsphase des MI-RSB.¹¹² Der Gesundheitsbegriff, *Salutogenese* genannt und vom Soziologen Aaron Antonovsky entwickelt, erweist sich als Schlüssel zum Verständnis, weshalb Spiritualität bzw. Religiosität mit Wohlbefinden zusammenhängen. Die *Salutogenese* fragt nach der Aufrechterhaltung und Entstehung von Gesundheit. Krankheit und Gesundheit werden als Pole eines Kontinuums betrachtet. Diese Zustände schließen sich daher nicht aus, sondern jedes Individuum ist variierend auf einem Punkt des Spektrums zwischen gesund und krank anzusiedeln.¹¹³ Ein wichtiges Konzept ist hierbei das *Kohärenzgefühl*. Dabei handelt es sich um das Ausmaß,

¹¹⁰Berth, H. et al. (2011). Begriffsbestimmungen. Gesundheit, Krankheit, Wohlbefinden und Lebensqualität. S.55-58.

¹¹¹Zwingmann, C. et al. (2011). S.82.

¹¹²Unterrainer, H.-F. et al. (2010a). S.85.

¹¹³Berth, H. et al. (2011). S.51.

„in dem jemand ein durchdringendes, überdauerndes und dennoch dynamisches Gefühl des Vertrauten hat, dass die Anforderung aus der inneren oder äußeren Erfahrungswelt im Verlauf des Lebens strukturiert, vorhersagbar und erklärbar sind, und dass Ressourcen zur Verfügung stehen, um den Anforderungen gerecht zu werden.“¹¹⁴

Thesenhaft ausgedrückt bedeutet das: Je stärker das *Kohärenzgefühl* ausgeprägt ist, desto stärker ist die Gesundheit. Dieses Gefühl lässt sich in drei Bestimmungsstücke unterteilen: *Verstehbarkeit*, *Handhabbarkeit* und *Sinnhaftigkeit*.¹¹⁵ *Verstehbarkeit* ist das Ausmaß in welchem Reize als kognitiv sinnhaft wahrgenommen werden – geordnete, konsistente, strukturierte und klare Informationen.¹¹⁶ *Handhabbarkeit* ist das Wissen oder Gefühl geeignete und ausreichende Ressourcen zur Verfügung zu haben, um diesen Reizen zu begegnen.¹¹⁷ *Sinnhaftigkeit* „[...] repräsentiert das motivationale Element“.¹¹⁸ In verschiedenen Studien konnten signifikante Korrelationen mittlerer Höhe zwischen SOC und Religiosität gefunden werden. Religiosität scheint allgemein mit höherer Sinnerfülltheit verbunden zu sein.¹¹⁹

Antonovskys Religionsverständnis – Religion als ein makrosoziokulturelles Phänomen, dass ein stabiles Antwortsystem bereitstellt und soziales Vertrauen stiftet, weshalb ihr eine integrative Funktion obliegt,¹²⁰ – kann parallel zum MI-RSB in Bezug auf die soziale und sinnstiftende Funktion gelesen werden. Auf diese Art und Weise werden Religion bzw. Spiritualität, die in Bezug auf das ‚Heilige‘ individuell gelebt und erfahren werden, Kriterien für Wohlbefinden.

3.3. Voraussetzungen des religiös-spirituellen Wohlbefindens

In den vorherigen Abschnitten wurde in die Konzepte Spiritualität, Religion, Religiosität und Wohlbefinden eingeführt. Dass die jeweiligen Konzeptionen voraussetzungsreich sind, hat sich aus den bereits erfolgten Andeutungen ergeben. Im MI-RSB wird eine äußerst komplexe Synthese dieser Konzepte vorgenommen, deren Annahmen – was ist der Mensch, wie steht er zur Religion und welche Faktoren beeinflussen seine Gesundheit – im Folgenden diskutiert und kritisch gewürdigt werden.

¹¹⁴Bengel, J. (2002). Salutogenese. S.483.

¹¹⁵Berth, H. et al. (2011). S. 51-52.

¹¹⁶Antonovsky, A. (1997). Salutogenese. S.34.

¹¹⁷Ebd. S.34.

¹¹⁸Singer, S. (2008). Kohärenzsinn. S.231.

¹¹⁹Berth, H. et al. (2011). S.52.

¹²⁰Jeserich, F. (2011). Antonovskys Religionsverständnis und dessen Verhältnis zu Konzepten von Spiritualität – eine gesundheitswissenschaftliche und sozialetische Herausforderung. S.201.

3.3.1. Anthropologische Annahmen

Da im MI-RSB selbst keine genaue Aufschlüsselung der Voraussetzungen erfolgt, wird an dieser Stelle eine Anthropologie vorgeschlagen, die nur spekulativ den Kern der Annahmen des MI-RSB trifft. Orientierungspunkte liefert Utsch, welcher unterschiedliche Menschenbilder diskutiert, die in der Religionspsychologie vorhanden sind. Er führt aus, dass jedes religionspsychologische Forschungsobjekt, das sich mit ‚Transzendenz‘ beschäftigt, zunächst die Grundsatzfrage einer einheitlichen Betrachtung des Gegensatzpaares von psychischer und spiritueller Wirklichkeit beantworten muss. Einerseits enthalte ein als religiös gedeutetes Erlebnis emotionale, kognitive, voluntative, biografisch verankerte und situativ bedingte Aspekte, die mit den Methoden psychologischer Wissenschaft differenziert erforscht werden können. Andererseits müsse bei spirituell-religiösen Erlebnisformen berücksichtigt werden, dass eine religiöse Erfahrung nur in ihrer Gesamtheit von personaler und transpersonalen Aktivität und dem Zusammenwirken beider Einflussgrößen betrachtet werden könne. Von einer ‚psychospirituellen Einheit‘ auszugehen, impliziere eine Verbindung zwischen der ‚seelischen‘ und ‚geistigen‘ Dimension des Menschen, die zumeist als separate Bereiche gedacht werden. Das Erkenntnisinteresse, das im Verstehen des religiösen Handelns und Erlebens liegt, ergibt sich aus dem Zusammenwirken des personalen und transpersonalen Bewusstseins.¹²¹

Aus acht unterschiedlichen psychologischen Anthropologien arbeitet Utsch fünf Wesensmerkmale des Menschen heraus:

¹²¹Utsch, M. (1998). S.42-43.

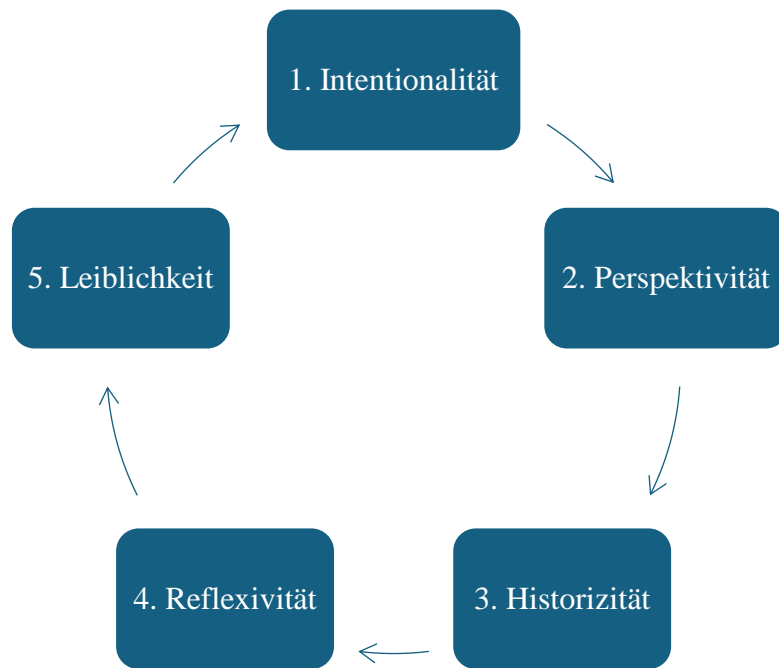


Abbildung 3: Utschs religionspsychologische Anthropologie

Erstens sei der Mensch auf seine Umwelt bezogen, weshalb er sie zweitens standortabhängig deute. Drittens diene der spezifische Ort des Seins des Menschen als Ausgangspunkt seiner historischen und temporal verankerten ‚Selbstdeutung‘, aus der viertens eine ‚Selbstbezüglichkeit‘ entstehe. Seine ‚Perspektivität‘ liege fünftens in seiner ‚Leiblichkeit‘ begründet. Der ‚Leib‘ sei das Medium, mit dem der Mensch mit seiner Umwelt interagieren könne, es handle sich um den Ort der ‚psychospirituellen‘ Einheit.¹²²

Wesentlichstes Merkmal des Menschen sei daher das Funktionsprinzip *Bezogenheit*. Der Gedanke der *Bezogenheit* gehe von der Notwendigkeit der Beziehung zu sich selbst, der mitmenschlichen und ‚übermenschlich-kosmischen‘ Umgebung für die ‚seelische‘ Gesundheit aus. Aus dieser ‚menschlichen Urdynamik der Bezogenheit‘ leitet Utsch etymologisch und konzeptionell Religion von *religare* – ‚rückbinden‘ oder ‚zurückbinden‘ ab. *Religare* sei demnach der Modus des Verhältnisses von Mensch und *Gott* und die ‚Psycho-Logik‘ der Religiosität: ‚Getrenntsein in Bezogenheit‘.¹²³ Mit dieser Setzung folgt Utsch einem dualistischen Menschenbild. Er führt weiter aus: Wenn es stimme, dass Trennung oder Spaltung ein anthropologisches Grundmerkmal darstelle, kann die Funktion der Religiosität als Mittel zur Rückbindung verstanden werden. Die Erfahrung der Zerrissenheit habe die Sehnsucht nach Einheit zur Folge. Ziel jeder religiösen Aktivität sei es, die als schmerzlich erlebte Trennung

¹²²Ebd. S.64-66.

¹²³Ebd. S.67-68.

zwischen Mensch und *Gott* zu überwinden. Im Hintergrund stehe dabei – bewusst oder unbewusst – die „Sehnsucht, ganz zu sein [...]“.¹²⁴ Die Beziehungsmodi ‚Bindung‘ und ‚Trennung‘ beschreibt Utsch als jene psychischen Prozesse, die in Verbindung mit dem ‚Heiligen‘ entsprechende Erfahrungen auslösen.¹²⁵ Wenngleich die Verbindung temporär zum ‚Heiligen‘, zu *Gott* hergestellt werden könne, bliebe der Tatbestand der Trennung, der als Hinweis auf die konstitutive Verwiesenheit des Menschen auf ‚Transzendenz‘ gewertet werden könne.¹²⁶

Der Mensch ist demnach ein *homo religiosus*, dessen Anlage zur Religion ihm innewohnt. Dass diese Voraussetzungen mit der Konzeption von Spiritualität bzw. Religion korrespondieren, zeigt sich im nachfolgenden Abschnitt.

3.3.2. Die existenziale Religion und ihre Kritik

Wie bereits einleitend ausgeführt, definieren Unterrainer et al. RSWB als „[...] Erfahrungs- und Integrationsfähigkeit von existenziellern Sinn und Bedeutung durch Verbundenheit mit sich selbst, anderen oder einer ‚höheren Macht‘“.¹²⁷ In dieser Definition sind alle ausgeführten anthropologischen Vorannahmen Utschs enthalten. RSWB ist 1.) ein Vermögen Bedeutung im Sinne Piedmonts zu generieren, 2.) welches sich (mehr oder weniger) kohärent auf vital-existenziale Bereiche des Lebens bezieht, 3.) den Menschen wie bei Utsch als ein Beziehungswesen versteht und 4.) welches Beziehungsgeflechte und Bedeutungsbereiche auf einen ‚transzendenten‘ bzw. ‚heiligen‘ Raum verweisen, die im Menschen selbst angelegt sind. Religiös-spirituelle Sinnstiftung ist damit als lebenswichtige Ressource an Wohlbefinden geknüpft. Aus dieser Konfiguration ergibt sich ein spezifisches Verständnis von Religion, das sich als existenzieller Religionsbegriff beschreiben lässt. Nach einer religionspädagogischen Definition wird Religion als eine Reaktion auf grundlegende menschliche Ängste und Nöte verstanden, die aus der Endlichkeit der Existenz resultiert. Im Zentrum dieses Religionsbegriffes steht das individuelle Erleben und die praktische religiöse Erfahrung. ‚Transzendenz‘ ist hierbei das individuelle Erleben von Eingebundenheit in einen übergreifenden Sinnzusammenhang und die Befriedigung der Bedürfnisse Bedeutung, Sinn und Verbindung. Religion ist ein Mittel der Bezugnahme auf diesen übergreifenden Wirklichkeitszusammenhang.¹²⁸

¹²⁴Ebd. S.111.

¹²⁵Ebd. S.112.

¹²⁶Ebd. S.113.

¹²⁷Unterrainer, H.-F. et al. (2011). S.1.

¹²⁸Materialstelle, (2024). Existenzialer Religionsbegriff – Bedeutung und Definition.

Hinsichtlich einiger Punkte ist ein solches Verständnis aus *epistemo-ontologischer* Perspektive zu kritisieren. Das ‚Heilige‘, das hier als prominentestes Merkmal der Religion bzw. der Spiritualität in Erscheinung tritt, ist als Analysekategorie fragwürdig. Konzepte wie das ‚Heilige‘ sowie die Funktion der Religion als Kontingenzbewältigung sind in der Religionswissenschaft großflächig diskutiert worden. Das ‚Heilige‘ geht auf den Theologen Rudolf Otto zurück, der es zum Hauptmerkmal von Religion erhob. Bei Otto ist das ‚Heilige‘ spezifisch irrational. Das ‚Numinose‘ als Unterkategorie ist das ‚Heilige‘ ohne seine sittlichen und rationalen Momente, und lässt sich in weitere Einzelmomente einteilen.¹²⁹

Ottos Entwurf konnte sich in der Religionswissenschaft nicht nachhaltig durchsetzen. Ob etwas ‚heilig‘ ist, wird abhängig von Tradition, Akteur*innen und weiteren Umständen entschieden, wie Zinser treffend beschreibt:

„Was heilig ist und was nicht, lässt sich [...] kaum entscheiden. [...] Heiligkeit haftet einem Objekt, einer Erzählung, einer Handlung nicht durch sich selber an, sondern etwas wird für heilig erklärt. Heilig ist keine substanzielle Eigenschaft, sondern eine Verhältnisbestimmung und dies ist kaum transzendental, jenseits von Geschichte und Gesellschaft anzugeben.“¹³⁰

Dass Pargament den individuellen Zugang zum ‚Heiligen‘ wählt und nicht auf soziologische Theoretiker wie Émile Durkheim oder Max Weber, welche die ‚Heiligung‘ als einen gesellschaftlichen Prozess ansehen, ist auf den Theologen Friedrich Schleiermacher zurückzuführen. Er gilt als erster Denker, der Religion privatisierte, individualisierte und ästhetisierte, indem er sie als „Anschauung und Gefühl des Universums“ bzw. „Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit“ bezeichnet.¹³¹ Dieser Vorschlag konnte sich in der Religionswissenschaft ebenfalls nicht durchsetzen, da die kollektive Leistung, die hinter Religion steht, darin nur unzureichend Beachtung findet und die Gefahr eines psychologischen Reduktionismus besteht.¹³² Eine ähnliche Schwierigkeit ergibt sich bei Religion und Kontingenzbewältigung. Der Theologe Paul Tillich definiert Religion als „[...] im weitesten und tiefsten Sinne des Wortes das, was uns unbedingt angeht“.¹³³ Ein solcher Religionsbegriff entzieht dem Individuum die Entscheidung sich selbst als religiöses Subjekt zu verstehen oder eben nicht, denn alle Individuen geht irgendetwas unbedingt an, um bei Tillichs Formulierung zu bleiben. Tillich verlagert die Religion vom Objekt *Gott* auf den subjektiven Menschen.

¹²⁹Zinser, H. (2010). Grundfragen der Religionswissenschaft. S.59-61.

¹³⁰Ebd. S.61.

¹³¹Schleiermacher, F. (1980). Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. S.40.

¹³²Zinser, H. (2010). S.63.

¹³³Tillich, P. (1964). Die Frage nach dem Unbedingten. S.15.

Solche Verschiebungen kritisiert Zinser mit dem Verweis auf die Gefahr des psychologischen Subjektivismus:

„Eine solche Verschiebung von einem Objekt auf die Einstellung von Subjekten, macht die Unbedingtheit zu einem Subjektiven und löst damit das, was mit dieser gedanklichen Konstruktion erzielt werden sollte, wieder auf. Er macht die Subjekte zu denjenigen, die ein Unbedingtes setzen. Dabei kann nur Subjektives herauskommen. Religion wird zu einer subjektiven Kategorie.“¹³⁴

Will das Unbedingte verstanden werden – dieses Interesse wird folglich vorausgesetzt – muss es in seiner Komplexität reduziert werden. Luhmann folgend übernimmt Religion die Aufgabe, unbestimmbare in bestimmbare Komplexität zu transformieren.¹³⁵ Religion wird damit zur Sinnsuche. Daraus leitet sich die Frage ab, was nun religiös ist und was nicht.¹³⁶ Auf diese Weise verbindet Pargament Religion als Sinnsuche mit Kontingenzbewältigung und schafft eine Trennung zu nicht-religiösen sozialen Phänomenen durch das ‚Heilige.‘ Problematisch hierbei ist die Übernahme des transzendentalphilosophischen Anliegens, denn das ‚Heilige‘ als Deutungskategorie beschreibt die religiöse Anlage des Menschen *a-priori* und senkt sie auf die Ebene des Empirischen.¹³⁷ Durch diese Vermischung von Interpretationsebenen und wissenschaftstheoretischen Erwartungshorizonten entsteht eine Tautologie: Wird Religiosität psychologisch unter der Annahme, dass das ‚Heilige‘ das Definitivum von Religion ist, untersucht, beruht Religiosität auf der Anlage zu religiösen Gefühlen.¹³⁸ Wird das ‚Heilige‘ nach Otto verstanden, ist bereits seine „[...] Ausführung seine Widerlegung“. ¹³⁹ Das Fühlbare, das Subjektive bzw. das Irrationale kann nicht rationalisiert werden. Wird das ‚Heilige‘ im Gefühl des Subjekts verortet, wird es subjektiviert, woraus sich erstens die Gefahr der Psychologisierung ergibt und zweitens die Indifferenz eröffnet. Die Unterscheidbarkeit des religiösen und nicht-religiösen Gefühls ist nicht mehr gegeben.¹⁴⁰

Aus der Kritik am ‚Heiligen‘ leitet sich die anthropologische Kritik ab. Wenn der Mensch *a-priori* religiös ist, gehören religiöse Erfahrungen zum Menschen, ebenso wie die Erfahrungen von Raum und Zeit. Er ist ein *homo religiosus* – der Mensch ist ein schlechthin religiöses Wesen. Dieses Konzept entspringt christlichen Vorstellungen – vom Menschen als Analogie

¹³⁴Zinser, H. (2010). S.64.

¹³⁵Luhmann, N. (1992). Funktion der Religion. S.20.

¹³⁶Zinser, H. (2010). S.64-65.

¹³⁷Colpe, C. (1987). Die wissenschaftliche Beschäftigung mit „dem Heiligen“ und „das Heilige“ heute. S.44.

¹³⁸Wagner, F. (1986). Was ist Religion? Studien zu ihrem Begriff und Thema in Geschichte und Gegenwart. S.315.

¹³⁹Zinser, H. (2010). S.60.

¹⁴⁰Zinser, H. (2010). S.59-64.

Gottes.¹⁴¹ Wenngleich Versuche unternommen wurden, dieses Konzept zu universalisieren oder gar zu biologisieren, haftet ihm ein christozentrischer Geschmack an. Es lässt dem Menschen nicht die Wahl sich als nicht-religiöses Wesen zu verstehen. Selbst eine areligiöse Person könnte sich ihrer religiösen Anlage nicht entziehen. Dass auch Spiritualität im *homo religiosus* enthalten ist, zeigt der Psychiater Christian Scharfetter, der darüber hinaus Analogien zu nicht-christlichen religiösen Traditionen herstellt: Spiritualität sei in Abhebung von Religion die besonders religiöse Lebenseinstellung der *Bezogenheit* auf das ‚All-Eine‘. Dieses ‚All-Eine‘ sei *spiritus*, *pneuma* oder *prāṇa*. Dieses, wie Scharfetter es beschreibt, unfassbare ‚Geistige‘ erscheine dem Menschen in mannigfaltiger Form.¹⁴²

Aus der Kritik an den Voraussetzungen ergibt sich folgerichtig die Kritik der *Kriteriumsvalidität*. Wie der Psychiater Harold Koenig und der Psychologe Lindsay Carey feststellen, kommt es in Studien, die den Zusammenhang zwischen dem religiös-spirituellen Spektrum und dem Wohlbefinden erheben, zu Tautologien.¹⁴³ Wenn Kriterien, die Spiritualität bzw. Religion erheben, ebenso zu Indikatoren mentaler Gesundheit seien, sei die unweigerliche Auswirkung eine positive Korrelation. Wenn Spiritualität beispielsweise über eine funktionierende Psyche oder über Sinn und Bedeutung definiert werde, finde eine direkte Messung von Wohlbefinden statt. Daraus ergebe sich ein *Bias*, aus dem irreführende Ergebnisse produziert werden. Wissenschaftstheoretisch seien die Ergebnisse solcher Untersuchungen Kunstfehler, da sie mit dem Prinzip der *Diskriminanzvalidität* – miteinander korrelierte Variablen müssen verschieden sein – brächen.¹⁴⁴ Ihr Credo ist daher: „Operationalization must match conceptualization; this is the essence of validity“.¹⁴⁵

In ähnlicher Weise kritisiert der Heidelberger Religionswissenschaftler, Ethnologe und Philosoph Florian Jeserich das SOC-Konstrukt Antonovskys. Je größer die Übereinstimmung zwischen dem subjektiven Religions- bzw. Spiritualitätsbegriff und dem Religionsverständnis Antonovskys, desto signifikanter falle die Korrelation mit dem SOC-Konstrukt aus. Eine Überprüfung mit anderen Religionsverständnissen sei daher wünschenswert, um eine ‚große Theorie‘ zur Erforschung des Zusammenhangs zwischen Religion bzw. Spiritualität und Wohlbefinden weiterzuentwickeln.¹⁴⁶

¹⁴¹Stolz, F. (1997). Einführung. S.8.

¹⁴²Scharfetter, C. (1997). Religion, Mystik in der Perspektive der Psychiatrie. S.307.

¹⁴³Koenig, H. & Carey, L. (2024). Religion, Spirituality and Health Research: Warning of Contaminated Scales. S. 3735.

¹⁴⁴Ebd. S. 3729-3731.

¹⁴⁵Ebd. S. 3732.

¹⁴⁶Jeserich, F. (2011). S.201-202.

3.3.3. Zusammenfassung

Im dritten Kapitel wurde herausgestellt, dass das ‚Heilige‘ als Kriterium für Religion und Spiritualität gewählt wurde, um aufzuzeigen, dass der Mensch durch seine Anlage zum ‚Religiös-Sein‘ Sinn generiert und seine Umwelt bewusst oder unbewusst in Bezug auf das ‚Transzendente‘ deutet, da ihm der Zugriff auf das Kontingente vorenthalten ist. Unweigerlich verbunden mit einer aus dem ‚Heiligen‘ entspringenden Bedeutungs- und Sinnsuche ist das Wohlbefinden des Menschen. Je synchroner sich der Mensch mit dem, was um ihn herum geschieht, verbunden fühlt, umso höher ist sein SOC bzw. sein Wohlbefinden. Soziale Absicherung ist hierbei ebenso vonnöten wie persönlich-individuelle Involviertheit. Religion wird in diesem Sinne zu einer existenzialen Angelegenheit des Subjekts. Spiritualität bzw. Religion an die Kategorie des ‚Heiligen‘ zu binden, ist bereits eine Subjektivierung der Religion. Wenn Wohlbefinden etwa als Bedeutung konzeptualisiert wird, entsteht folgerichtig unter der Bedingung, Religion, als sinnstiftendes System zu denken, eine Tautologie. Aus diesem Grund wird im MI-RSB dieses Vermögen als Persönlichkeitseigenschaft gemessen und nicht die Religion selbst, die sich sinnstiftend auswirkt. Schließlich wird diese Anlage zu religiösen Gefühlen mit einem implizierten *homo religiosus* universalisiert. Diese Unklarheit im Hintergrund behaltend, ergibt sich zudem die Frage, ob andere, nicht-religiöse Sinnsysteme oder ideologische Weltanschauungen eben jene existenziale Funktion ausfüllen können. Diese Punkte sind dem MI-RSB aus *epistemo-ontologischer* Sicht vorzuhalten.

Aus *onto-epistemologischer* Sicht verhilft diese Dekonstruktion zu keinem besseren Verständnis des Zusammenhangs von Wohlbefinden und Religion bzw. Spiritualität. Wohlwissend, dass der postulierte *homo religiosus* mehr als angreifbar erscheint, wird in dieser Analyse mangels konstruktiver Alternativen dennoch mit diesem Konzept weitergearbeitet. Diese vollzogene Bewegung vom *epistemo-ontologischen* Vektor zum *onto-epistemologischen* ist eben jene von Okropiridze beschriebene und geforderte Oszillation. Des Weiteren erscheint eine empirische Überprüfung vor dem Hintergrund der globalisierten Welt und sich angleichender (Alltags-)Verständnisse bzw. verzweigter Diskurse angemessen. Wenn Proband*innen die impliziten Konnotationen mittragen, ist die Frage zu stellen, ob ein solches Instrument entweder nicht das misst, was es messen soll oder aber, ob sich die inhaltliche Ladung im weitesten Sinne sedimentiert hat. Der empirische Zugriff ist die einzige Möglichkeit, solche Fragen im Detail aufzugreifen. Es ist die Empirie, mit der sich die Forschung immerwährend ihrem Gegenstand nähert.

Verkürzt ausgedrückt, erfolgt die buddhistische Adaption des MI-RSB unter Rückgriff auf einen arbeitshypothetischen *homo religiosus*, dessen Konzeption es überhaupt erst ermöglicht, unterschiedliche Spiritualitäten bzw. Religiositäten in einen Dialog miteinander zu bringen. Annahme ist, dass der Mensch aus sich und seiner Umwelt Sinn generiert, welcher u.a. an religiöse Inhalte gebunden ist, die eine Auswirkung auf seine mentale und physische Verfassung haben.

4. Die Operationalisierung im MI-RSB

Im Folgenden werden die einzelnen Subskalen, getrennt in den ‚transzendenten‘ und ‚immanenten‘ Erfahrungsraum, vor dem Hintergrund der oben ausgeführten Konzepte betrachtet. Die aufgelisteten Items werden dabei Themen zugeordnet.

4.1. Die Operationalisierung des transzendenten Erfahrungsraums

‚Transzendente‘ Aspekte des Wohlbefindens sind gemäß des MI-RSBs AR, AL und HT. Nach der Vorstellung und Diskussion der einzelnen Items und ihrer Topoi erfolgen Theoretisierungen ihrer Abstraktionen.

4.1.1. Allgemeine Religiosität

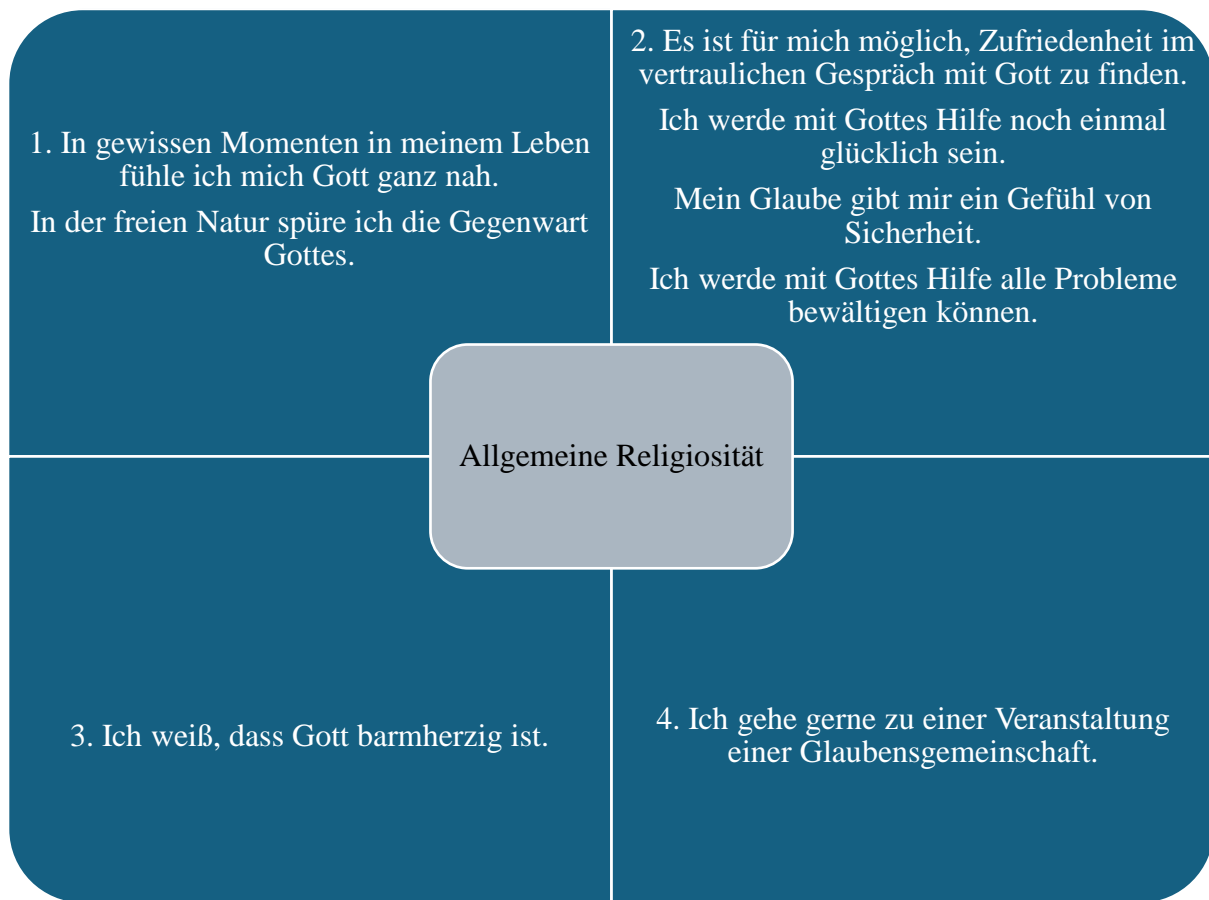


Abbildung 4: Dimensionen von Allgemeiner Religiosität

Themenblock 1 thematisiert die *Gottesnähe*, die *große Transzendenz* in der Terminologie Knoblauchs. Im christlichen Diskurs handelt es sich dabei um religiöse Erfahrung.¹⁴⁷ *Gott* ist die semantische Bestimmung des ‚Heiligen.‘ Das Item fragt gezielt nach der individuellen Ebene. Wird die ‚Transzendenz‘ (personal) erfahren? Der temporale Aspekt des Items ist die weitere Betonung der ‚Außeralltäglichkeit‘ im Sinne der *großen Transzendenz* und zugleich die Verdeutlichung der Modi ‚Bindung‘ und ‚Trennung.‘

Den zweiten Aspekt des Blocks bezieht sich auf einen spezifischen Ort dieser ‚Transzendenzenerfahrung.‘ Dass ‚Natur‘ gewählt wurde, unterstreicht den gegenwartsbezogenen, ‚westlichen‘ Charakter des MI-RSB. Das Verständnis von ‚Natur‘ wandelte sich inter- und intrareligiös. Die frühe christliche Theologie rückte von der Vorstellung ab, dass ‚Natur‘ an sich verehrungswürdig ist. ‚Natur‘ wurde zum Ausdruck der *Schöpfung*. Die Verehrung bezog sich demnach nicht mehr auf das Geschaffene, sondern auf

¹⁴⁷Back, A. (1930). Das mystische Erlebnis der Gottesnähe bei der heiligen Theresia von Jesus. Eine religionspsychologische und religionsphilosophische Untersuchung. S.69-70.

Gott als *Schöpfer*. Im Mittelalter und in der frühen Neuzeit wurde, sehr verkürzt ausgeführt, die ‚Natur‘ dem Menschen als etwas Unterlegenes gegenübergestellt. So war es der Mensch, dem die Gnade *Gottes* zuteilwurde, und der nach etwas ‚Übernatürlichem‘ strebt. Mit der Aufklärung und den sich formierenden Naturwissenschaften, geriet die Vorstellung der *Schöpfung* ins Wanken. Schleiermacher reagierte auf diese theologische Herausforderung, indem er sie umwandelte: *Göttliche* Weisheit teilt sich im ‚Geist‘ sowie in der ‚Natur‘ mit.¹⁴⁸ Der Theologe Dirk Evers formuliert: „Natur religiös wahrzunehmen heißt, sie im Horizont des Unbedingten und eines Allumfassenden zu deuten und dabei zugleich auf eigene Lebensfragen zu beziehen“.¹⁴⁹

‚Natur‘ wird somit zum Medium des *Göttlichen*. Die Vorstellung, dass sich solche Konnotationen im *kulturellen Unbewussten* sedimentieren, wird diesem Item unterstellt. Dieses komplexe Konzept des Soziologen Pierre Bourdieus sei nur kurz ausgeführt: Das *kulturelle Unbewusste* bezieht sich auf Denkkategorien, Annahmen bzw. auf ein allgemeines Weltverständnis, die in einer Kultur dominieren und somit sozial erworben werden.¹⁵⁰

Themenkomplex zwei bildet die Beziehung zum personifizierten ‚Heiligen‘, die *Gottesbeziehung*, als Widerstandsressource ab. Die ‚Skalen zur Gottesbeziehung und zum religiösen Coping‘ der Arbeitsgruppe ‚Religionspsychologie des Forschungszentrums für Psychobiologie und Psychosomatik‘ der Universität Trier enthalten drei Skalen, die den genannten Items des MI-RSB inhaltlich ähneln. Sie fragen, wie das Individuum *Gott* fühlt, wie sich *Gott* ihnen gegenüber verhält und wie *Gott* ihnen bei ihren Schwierigkeiten hilft. Die *Gottesbeziehung* als Widerstandsressource konnte sich besonders in Zusammenhang mit Krankheitsverarbeitung bzw. der Verarbeitung kritischer Lebensereignisse bewähren.¹⁵¹ Diese Items folgen der Annahme, dass die individuelle Beziehung zum ‚Heiligen‘ ein Indikator für RSWB ist.

Das Thema des dritten Blocks fragt nach *Barmherzigkeit*, einer Qualität *Gottes*, und steht ebenso im Zusammenhang mit den bereits genannten Aspekten der *Gottesbeziehung*. Die ‚Theologie der Barmherzigkeit‘ bietet hierzu aufschlussreiche Informationen. Zunächst handelt es sich bei der *Barmherzigkeit* um einen christlichen Begriff. Theologische Abhandlungen diskutieren den Facettenreichtum dieses Begriffs ausführlich. Einigkeit besteht darin, dass

¹⁴⁸Evers, D. (2017). Natur als Schöpfung. S.23-29.

¹⁴⁹Ebd. S.232.

¹⁵⁰Zepf, S., & Seel, D. (2020). V Das kulturelle Unbewusste (Pierre Bourdieu). S.61-62.

¹⁵¹Murken, S. et al. (2011a). Entwicklung und Validierung der Skalen zur Gottesbeziehung und zum religiösen Coping. S.76-77.

Barmherzigkeit „[...] eine das Innerste einer Person betreffende, von Herzen kommende Rührung [...]“ bezeichnet.¹⁵² *Barmherzigkeit* kann als eine Anrufung oder ein Flehen verstanden werden, die eine Unmittelbarkeit *Gottes* und seines Willens zum Menschen impliziert. Sie, die *Barmherzigkeit*, reagiert auf den konkreten Anruf *Gottes* in der Not. Der persönliche *Gott* spricht den Menschen in einer individuellen und unverwechselbaren Situation an, weil „[...] *Gott* sich selbst von konkreten geschichtlichen Situationen berühren und ansprechen lässt“.¹⁵³ Hierin liegt die Bedeutung der *Barmherzigkeit* für das religiös-spirituelle Wohlbefinden:

„Aufgrund der Unverwechselbarkeit und Einzigartigkeit geschichtlicher Situation lässt die *Barmherzigkeit* auch die Grenzüberschreitung religiöser, sittlicher und kultureller Normen zu: Hier in diesen Situationen der Grenzüberschreitung kann *Gottes* *Barmherzigkeit* angetroffen werden.“¹⁵⁴

In ihrer „Sozialphilosophie der Anerkennung“ schreibt die Theologin Ursula Nothelle-Wildfeuer, dass *Barmherzigkeit* im übergeordneten Sinne gemeinsam mit Gerechtigkeit auf dem Fundament der Anerkennung steht.¹⁵⁵ Gerechtigkeit könne erst dort entstehen, wo *Barmherzigkeit* die Perspektive auf den Menschen als Person eröffne. *Barmherzigkeit* könne nur dort realisiert werden, wo Gerechtigkeit nicht ausgeklammert werde. Beides könne nur vor dem Hintergrund der Anerkennung der Subjektivität und der Personalität des Menschen verwirklicht werden. Damit überführt Nothelle-Wildfeuer *Barmherzigkeit* in den Bereich der *Theodizee*.

Die klassische Definition von *Theodizee* wird dem griechischen Philosophen Epikur zugeschrieben, der nach der Vereinbarkeit eines als allgütig, allwissend und allmächtig postulierten *Gottes* mit der Realität des physischen, moralischen und metaphysischen ‚Bösen‘ dieser Welt fragte.¹⁵⁶ Für Nothelle-Wildfeuer ist *göttliche Barmherzigkeit* nicht ohne *göttliche* Gerechtigkeit denkbar.¹⁵⁷ Daraus kann geschlussfolgert werden, dass Leid eine Form der Anerkennung *Gottes* ist. Leid kann *Barmherzigkeit* generieren, die wiederum das Leid auflöst. Anders ausgedrückt ist dieses Item die Frage nach der subjektiven Überzeugung einer

¹⁵²Vechtel, K. (2016). Mehr als Metaphorik? Überlegungen zum theologischen Stellenwert der *Barmherzigkeit*. S.424.

¹⁵³Ebd. S.433.

¹⁵⁴Ebd. S.434.

¹⁵⁵Nothelle-Wildfeuer, U. (2016). Die Sozialphilosophie der Anerkennung – ein zeitgemäßes Substitut für die Theologie der Nächstenliebe? Oder: Anerkennung statt *Barmherzigkeit*? S.125.

¹⁵⁶Völker, F. (2014). Der Ursprung und Sinn des Bösen und des Seins der Welt – Zu einer *theodizee* analogen Frage im Vedānta und Buddhismus. S.335.

¹⁵⁷Nothelle-Wildfeuer, U. (2016). S.125.

‚kosmischen‘ Gerechtigkeit bzw. ‚kosmisch‘ angeordneter Sinnhaftigkeit von Strafe und Vergebung.

Thema 4 zielt grundlegend auf den sozialen Aspekt von Spiritualität bzw. Religiosität ab und ihre Bedeutung für das Wohlbefinden. Es entspricht der dritten Annahme Antonovskys über die Religion:

„Sie stiftet Ordnung und Sinn in Bereichen, die außerhalb der Kontrolle des Menschen liegen. Dabei sind nicht die kulturell variierenden Formen des Transzendenzbezugs entscheidend, sondern der Umstand, dass der Mensch mit einem von der Gruppe geteilten, verbindlichen Regel- und Wertesystem versorgt wird, das auf Solidarität und Kooperation beruht und dabei hilft, einschneidende Lebensabschnitte (Geburt, Pubertät, Tod) sowie Kontingenzerfahrungen gemeinschaftlich zu bewältigen.“¹⁵⁸

AR umfasst religiöse Erfahrungen, die sich direkt auf das ‚Heilige‘ sowie die Beziehung zum ‚Heiligen‘, die als Widerstandsressource im Kontext des MI-RSB fungiert, beziehen. Den Übergang vom Individuellen zum Kollektiven, welches direkt in Item 8 abgefragt wird, bildet das Item der *Barmherzigkeit*. Ein Bewusstsein von Gerechtigkeit, Schuld und ihrer Verteilung kann über die *Barmherzigkeit* sublimiert werden. Sie bildet die Brücke zwischen der subjektiven Beziehung zum ‚transzendenten‘ Allgemeinen und der subjektiven Beziehung zum ‚immanenten‘, zwischenmenschlichen Allgemeinen.

¹⁵⁸Jeserich, F. (2011). S.185.

4.1.2. Allverbundenheit

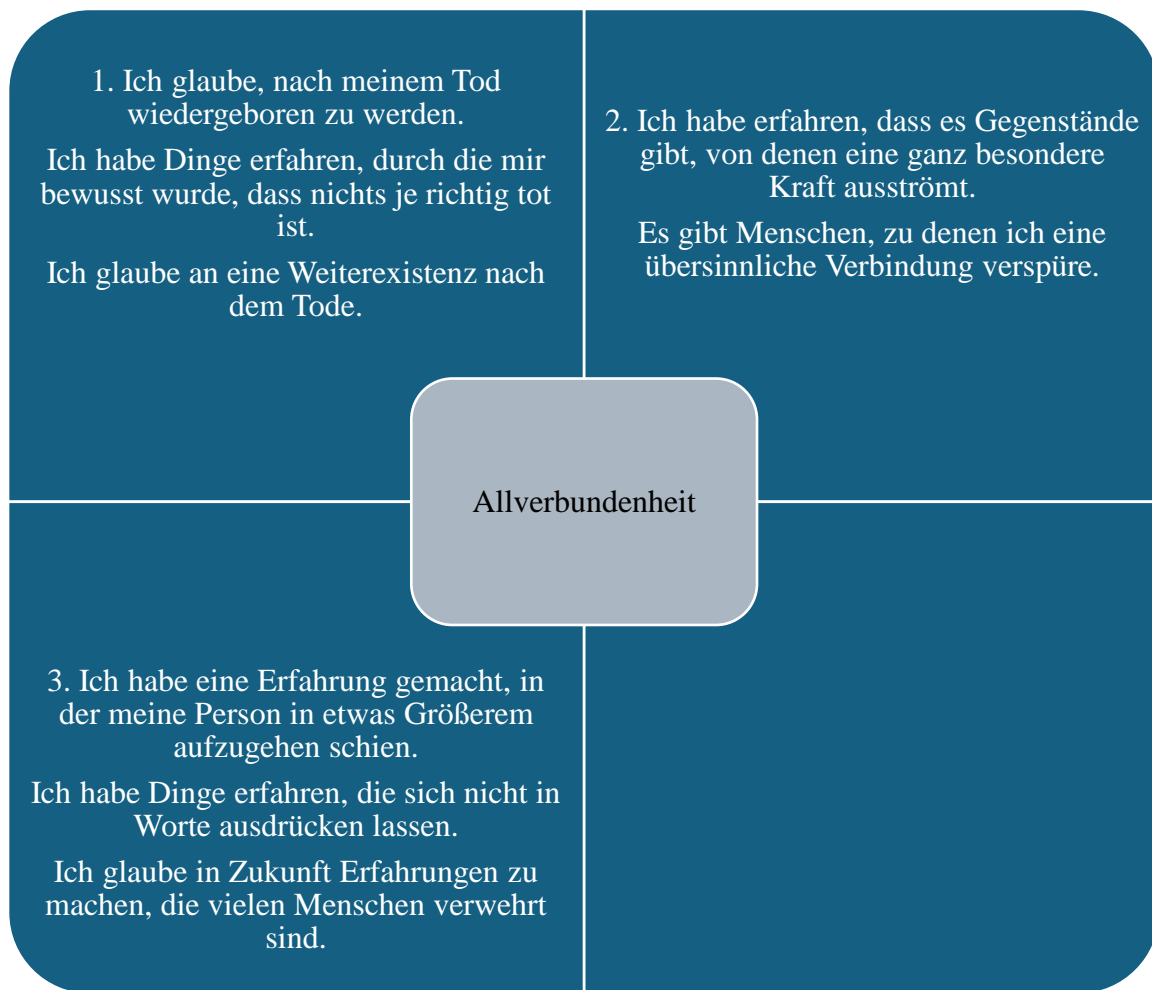


Abbildung 5: Dimensionen von Allverbundenheit

Postmortalität bildet den ersten Themenkomplex. *Postmortalitäts-* bzw. *Pränatalitätsvorstellungen* und -Praktiken nehmen in vielen Religionen einen relevanten Platz ein, wenngleich sie semantisch unterschiedlich besetzt sind. Schließlich gestalten sich rund um diesen Themenkomplex unterschiedliche Felder wie etwa Sterbebegleitung und Trauerarbeit.¹⁵⁹ Die hier vorgestellten Items lassen eine Vielzahl an möglichen, eventuell auch divergierenden Modellen der *postmortalen* Weiterexistenz zu. Vorstellungen von der *Auferstehung* des Körpers oder der ‚Seele‘ sind ebenso passabel wie der Eingang in eine ‚Kollektivseele‘ oder der Übergang zu einer *Gegenwelt*, in der bis auf unbestimmte Zeit verweilt werden kann.

Zwei religiöse Motive werden im MI-RSB besonders thematisiert: *Reinkarnation* und *Ewigkeit*. Dass sich *Reinkarnationsvorstellungen* zumindest seit dem 20. Jahrhundert, auch bei Praktizierenden nicht-asiatischer Religionen großer Beliebtheit erfreuen, ist nachgewiesen.

¹⁵⁹Frenschkowski, M. (2020b). Religionswissenschaft. S.18.

Ebenso treten ‚Synkretisierung‘ dieser mit koexistierenden bzw. rivalisierenden Eschatologien ein.¹⁶⁰ *Ewigkeit* kann sehr unterschiedlich verstanden werden. *Ewigkeit* kann eine ins Endlose fortgesetzte Zeit bezeichnen, die entweder mit Furcht verbunden ist oder als Unvergänglichkeit gedacht, Hoffnungen birgt. *Ewigkeit* steht in Beziehung zum ‚Diesseits‘, das vergänglich ist, da es eine Vergangenheit und eine Zukunft gibt. *Ewigkeit* als Vorstellung des ‚ewigen Jetzt‘ nimmt die Furcht vor der Zukunft und verleiht unbegrenzten Besitz über das eigene Leben.¹⁶¹ *Ewigkeit* kann auch den Charakter einer moralischen Belohnung annehmen und Ausdruck von Gerechtigkeit sein.¹⁶² Dieser Item-Pool fragt nach ‚Transzendenz‘ im Sinne der Todes-Kontingenz.

Themenblock 2 widmet sich den spezifischen Ausdrücken des ‚Heiligen‘ – ‚heilige‘ Gegenstände oder Personen –, wie sie bei Piedmont genannt wurden.

Thematik 3 umfasst ungerichtete, a-personale ‚Außeralltäglichkeiten‘, die nicht unbedingt mit konkreten Inhalten gefüllt sein müssen. Diese Items behandeln die gefühlte Einbezogenheit in einen größeren, sinnhaften Kontext – unerklärbare *große Transendenzen*.

AL umschreibt das Verbundenheitsgefühl: Glaube ich an eine Fortexistenz nach dem Tode? Bin ich umgeben von bedeutenden Menschen und Dingen? Überkommt mich in unbestimmten Situationen eine ‚Außeralltäglichkeit‘ oder wird mir exklusiv etwas Positives zuteil? Kurz: Bin ich räumlich und zeitlich vom ‚Heiligen‘ umgeben?

¹⁶⁰Frenschkowski, M. (2020a). Glaube an eine Fortexistenz nach dem Tod. S.260.

¹⁶¹Ebd. S.263.

¹⁶²Ebd. S.258-259.

4.1.3. Hoffnung transzendent

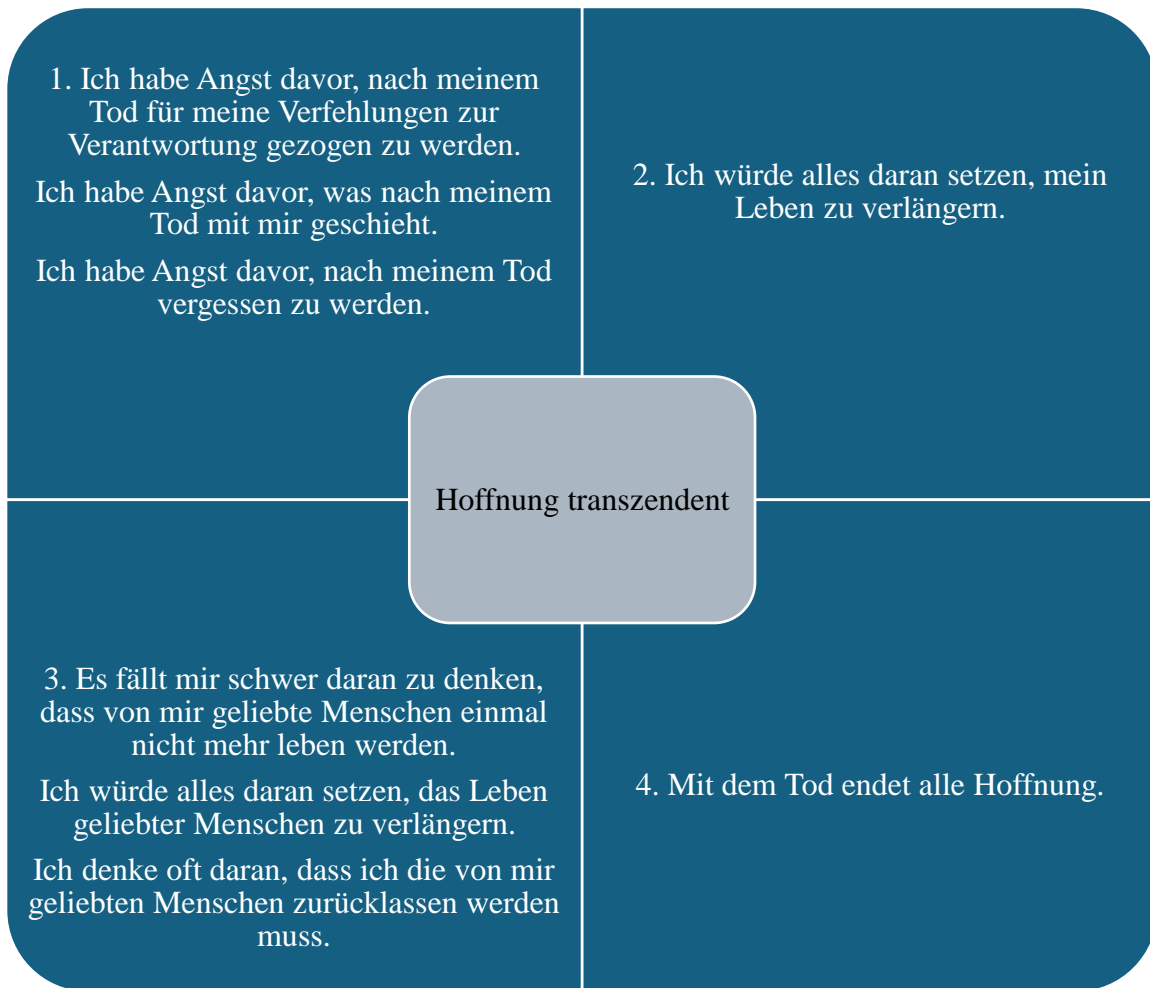


Abbildung 6: Dimensionen von Hoffnung transzendent

Im Unterschied zur AL wird der Tod als ein angstbehaftetes Thema verhandelt. *Postmortalitätsvorstellungen* sind Antworten auf diese Kontingenz(en). Anhaftung bildet ein zentrales Motiv. Die Items dieser Skala werden invers kodiert: Je höher der Score, desto geringer der Wert des RSWB.¹⁶³

Die Existenzphilosophie behandelt diese Thematik ausführlich und liefert wertvolle Einblicke. Angst im Zusammenhang mit Tod ist eng verwoben mit der *Todesfurcht*, welche als eine anthropologische Konstante verstanden werden kann.¹⁶⁴ *Todesfurcht* umschreibt das Wissen über den Tod und bildet unter anderem den Horizont der menschlichen Existenz ab.¹⁶⁵ So beschreibt Heidegger den individuell angeeigneten Todesgedanken beispielsweise: „Der Tod ist

¹⁶³Vgl. Unterrainer, H.-F. et al. (2010a). S.93.

¹⁶⁴Wils, J.-P. (2020). Todesfurcht als Thema der Philosophie. S.221.

¹⁶⁵Ebd. S.221.

die Möglichkeit der schlechthinnigen *Daseinsunmöglichkeit*¹⁶⁶. Denn die *Todesfurcht* wurzelt in der Struktur des menschlichen *Daseins*: „Das Sterben gründet hinsichtlich seiner ontologischen Möglichkeit in der Sorge“.¹⁶⁷ Der Tod stehe in einem Verhältnis zum *Dasein*.¹⁶⁸ Karl Jaspers beschreibt die *Todesfurcht* als eine „Vergewisserung der Existenz“.¹⁶⁹ Er unterscheidet in zwei Arten der Furcht bzw. Angst: die *Daseinsangst* als Angst vor dem vitalen *Nichtdasein* und die Angst existenziellen *Nichtdaseins*. Sie zu überwinden, gelinge durch die „Seinsgewissheit der Existenz“.¹⁷⁰ Die Existenzialisierung des Todes eröffne die Möglichkeit der Vorausempfindung des *Daseinsendes*. Somit werde der Tod als Negativum des Lebens zu einer erfahrenen Bezugsgröße.¹⁷¹

Themenblock 1 fragt nach den Konsequenzen des Todes bzw. nach der Angst vor einer ‚kosmischen‘ Strafe. Viktor Frankl, Begründer der Logotherapie und Existenzanalyse, unterstreicht das, was eigentlich erfragt werden soll:

„Der Mensch ist mit der *conditio humana* in Form von Fehlbarkeit und Sterblichkeit konfrontiert. Richtig verstanden ist es aber gerade die Akzeptanz dieser doppelten menschlichen Endlichkeit, die das Leben lebenswert macht, denn nur im Angesicht der Schuld ist es sinnvoll, sich zu verbessern, und nur im Angesicht des Todes ist es sinnvoll, zu handeln.“¹⁷²

Aus dieser Perspektive ist nachvollziehbar, weshalb ein niedriger Score bei diesem Item mit einem hohen RSWB-Wert korrespondiert.

Aus dieser Angst kann, wie in Themenblock 2 zu sehen ist, der Wunsch entstehen, das eigene Leben verlängern zu wollen, gewissermaßen dem Leben anzuhaften. Auch hier ist die Bewegung vom Individuellen zum Kollektiven beobachtbar. Themenblock 3 fragt nach der Anhaftung an Andere, die durch das Näheverhältnis noch ans Subjekt gebunden sind. Positiv gedeutet ist eine Verneinung der Aussagen ein Ausdruck der Fähigkeit, loszulassen zu können.

Themenkomplex 4 ist schließlich losgelöst vom direkten Wirkungsraums des Subjekt und fragt allgemein nach *postmortalen* Sinnhaftigkeit bzw. der *Todesfurcht*.

¹⁶⁶Heidegger, M. (1979). S.250.

¹⁶⁷Ebd. S.252.

¹⁶⁸Wils, J.-P. (2020). S.221.

¹⁶⁹Jaspers, K. (1973). Philosophie II. Existenzzerhellung. S.220.

¹⁷⁰Ebd. S.226.

¹⁷¹Wils, J.-P. (2020). S.224.

¹⁷²Frankl, V. (1967). Psychotherapy and existentialism. Selected papers on logotherapy. S.30.

4.1.4. Zusammenfassung

Die subjektive Bedeutung des ‚Heiligen‘ wird anhand seiner unterschiedlichen Facetten erhoben: Wird das ‚Heilige‘ erfahren? Bietet das ‚Heilige‘ Rückhalt, der auch sozial abgesichert ist? Umgibt mich das ‚Heilige‘ im Angesicht des Todes und der Ungerechtigkeit in der Welt? Habe ich Angst vor dem Unverfügbaren? Fundament des ‚transzendenten‘ Aspekts des RSWB ist die AR. Je eher AL zutrifft und je weniger HT, desto ausgeprägter ist die Integrationsfähigkeit vom unzugänglichen Inkommensurablen in einen sinnhaften Gesamtzusammenhang.

4.2. Die Operationalisierung des immanenten Erfahrungsraums

Während sich die Subskalen der ‚transzendenten‘ Aspekte des Wohlbefindens direkt auf das ‚Heilige‘ und auf ‚transzendent‘ gedachte Kontingenzen beziehen, stehen die Aspekte der ‚immanenten‘ Kennzeichen des Wohlbefindens lediglich in einem indirekten Verhältnis zum ‚Heiligen.‘

4.2.1. Erfahrung von Bedeutung und Sinn

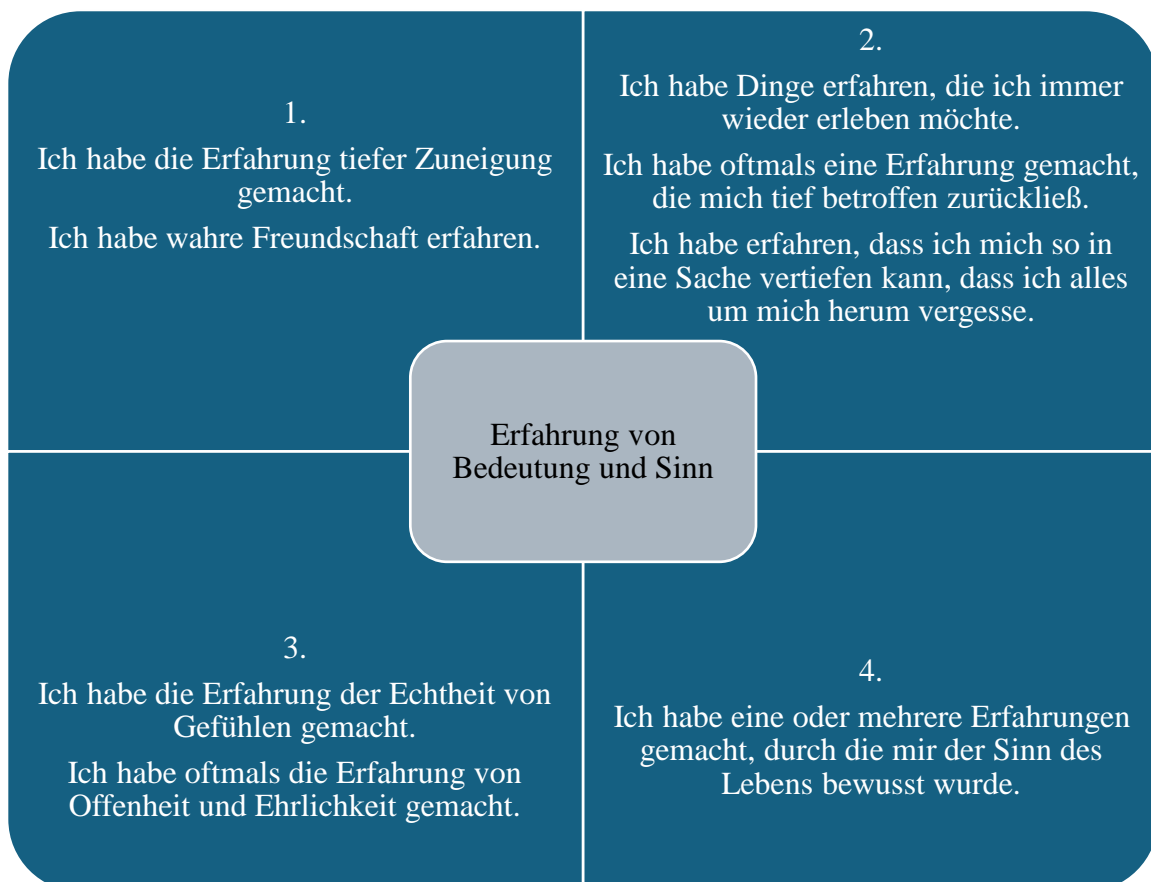


Abbildung 7: Dimensionen von Erfahrung von Bedeutung und Sinn

Themenblock 1 besteht aus zwischenmenschlichen Beziehungen, Themenkomplex 2 umfasst subjektiv bedeutsame Erfahrungen, Dimension 3 behandelt erlebte Authentizität und der letzte Block stellt ganz unvermittelt die ‚Sinn-Frage‘ im Zusammenhang mit einer Erfahrung.

Bedeutung und Sinn werden im Zusammenhang mit Wohlbefinden besonders in Frankls Logotherapie thematisiert – als Heilung durch Sinn. Gemäß der drei Grundsätze der Logotherapie – Freiheit des Willens, der Wille zum Sinn und der Sinn des Lebens – ist der Mensch selbstwirksam, und sucht nach dem Sinn des Lebens, das aus sich heraus sinnvoll ist: Sinnvoll sei, wenn Dinge miteinander verbunden sind. Die daraus resultierende Harmonie sei Grundlage des Erfassens und Verstehens. Unsinn stifte Verwirrung und Unruhe. Sinn schaffe ein Gefühl der Zugehörigkeit und Eingebundenheit. Die Suche nach Sinn sei die Suche nach Bedeutung, die Selbstwert erzeuge.¹⁷³ Bedeutung könne Frankl zufolge nicht geschaffen werden, sondern sei an Werte gebunden, die in drei Kategorien eingeteilt sind: schöpferische Werte (das Wissen darüber wirksam sein zu können, Erfahrungswerte), das, was der Mensch von seiner Umwelt erhält und Einstellungswerte sowie die Haltung zu Leid. Diese Werte stellen das Ausmaß der Sinnfindung dar.¹⁷⁴

Der Berliner Philosoph Volker Gerhardt bringt die Wahrnehmung bzw. den Wahrnehmungssinn, die Sinnhaftigkeit und ‚Transzendenz‘ bzw. das ‚Heilige‘ in einen Zusammenhang. Ausgangspunkt seiner Überlegung bildet der (Wahrnehmungs-) Sinn: Die elementarste Stufe des Sinns beruhe auf einer Anordnung physikalischer Elemente und ist Austausch zwischen Umgebung und Organismus. Eindrücke werden vereinheitlicht und bewältigt. Dieser Prozess erfasse den ‚Leib‘. Der physikalische Reiz werde in eine psychosomatische Berührung bzw. Erfastheit transformiert. Somit fungiere der Sinn als Mittler zwischen physischem Anlass, physiologischer Organisation und psychischer Reaktion. Die Bewusstwerdung des Sinns bzw. Sinnreizes sei eine Operation des Sinns selbst. Der Sinn koordiniere folglich die Reaktion, welche sich konkretisiere – etwas werde als sinnvoll bzw. einheitlich anerkannt. Die Trägerin des Sinns sei die Beziehung zwischen Umwelt und Organismus. Der Sinn impliziere durch seine evozierte Reaktion ein äußeres Drittes – die imaginierte Beobachtung anderer bzw. einer generativen Gemeinschaft. Der Sinn erhalte somit eine soziale Funktion und eine symbolische Sprache, die die Wahrnehmung beeinflusse und eine psychische Reaktion herbeiführe bzw. herbeiführen könne. Wie Gerhardt schreibt, artikulieren sich in diesem Zusammenspiel der

¹⁷³Shantall, T. (2022). Die sinnstiftende Wirkung der Logotherapie von Viktor Frankl. S.1-3.

¹⁷⁴Ebd. S.24-25.

Facetten des Sinns die erlebten Einheiten des Gefühls. Darin liege die Rationalität des Fühlens – in der Selbstwahrnehmung und Mitteilung.¹⁷⁵

Wahrnehmung sei folglich der wesentliche Moment der gegenständlichen Erfassung von Sinn, folge aber den Bedingungen der Mitteilung. Daher könne fälschlicherweise angenommen werden, dass der semantisch-logische Sinn aus den Gegenständen der Wahrnehmung selbst entspringe. Erkenntnis sei daher die Teilhabe am Erkannten. Etwas werde aufgefasst und zum Zweck der Weitergabe beibehalten. Der Verstand verbalisiere diesen Dialog und sichere die Bindung aus Sinn und Sinnzusammenhang durch bestimmtes Wissen, welches kontextspezifisch institutionalisiert sei. Institutionen geben dem Erfahrbaren verbindliche Regeln in der symbolischen und verbalen Repräsentation.¹⁷⁶

Der existenzielle Sinn, so Gerhardt, gebe eine Ordnung wieder, in der das Subjekt sich und die Welt selbst verstehe, in der sich das Subjekt also im vergewisserten Einvernehmen bewegen könne.¹⁷⁷ Dieser Sinn schaffe somit eine Verbindlichkeit, die auf der basalen Ebene der Wahrnehmung bereits unbewusst vorhanden sei. Diese Ausführungen ähneln dem *kulturellen Unbewussten* Bourdieus. Der Sinn sei in der Lage, Zwecke und Ziele zu verfolgen, Erwartungen und Hoffnungen zu hegen und den *Daseinssinn* anzusprechen. Hierin liege die Verbindung von ‚Kultur‘ und ‚Natur‘.¹⁷⁸

Gerhardt führt aus, dass der Mensch durch diesen Sinn zum Teil einer Gemeinschaft und damit erweiterter Anteil seiner Umwelt werde. Folglich sei die Partizipation an den Einheiten des *Daseins* die an diesen Sinn gestellte, Verantwortung, welche nur durch die Integration der Sinnproduktion bewältigbar sei. Der Sinn von Sinn sei somit die Herstellung von Verbindungen zwischen Teilen, die durch Eigenaktivität voneinander getrennt und zugleich aufeinander angewiesen seien. Existenzieller Sinn produziere unablässig Sinn und gründe sich in kommunizierenden, konservierenden und revolutionierenden Prozessen des Lebens.¹⁷⁹ In Gerhardts Worten sei dieses Einpassen das Bewusstsein der Zugehörigkeit zu einem als sinnvoll erlebten Zusammenhang, der alle Dimensionen des Sinnerlebens zusammenfasse. In diesem Moment der Selbsterfahrung als Einheit mit der Umwelt gewinne der Mensch vor dem Horizont seines existenziellen Sinnverlangens das „Sensorium für das Göttliche“.¹⁸⁰

¹⁷⁵Gerhardt, V. (2014). Das Göttliche als Sinn des Daseins. Reflexion über das Verhältnis von Gott und Natur. S.29-33.

¹⁷⁶Ebd. S. 34-35.

¹⁷⁷Ebd. S. 35.

¹⁷⁸Ebd. S. 36.

¹⁷⁹Ebd. S. 36-37.

¹⁸⁰Ebd. S. 38-39.

BS korrespondiert mit genau diesem Bewusstsein des Eingebettetheits in einen sinnvollen Gesamtzusammenhang, der nicht zwangsläufig religiös-spirituell aufgeladen ist, aber durch spirituelle bzw. religiöse Ausdrucksformen symbolisiert werden kann. Die Ausführungen Gerhardts verdeutlichen, wie sich gedachte ‚Immanenz‘ und ‚Transzendenz‘ gegenseitig beeinflussen.

4.2.2. Vergeben können

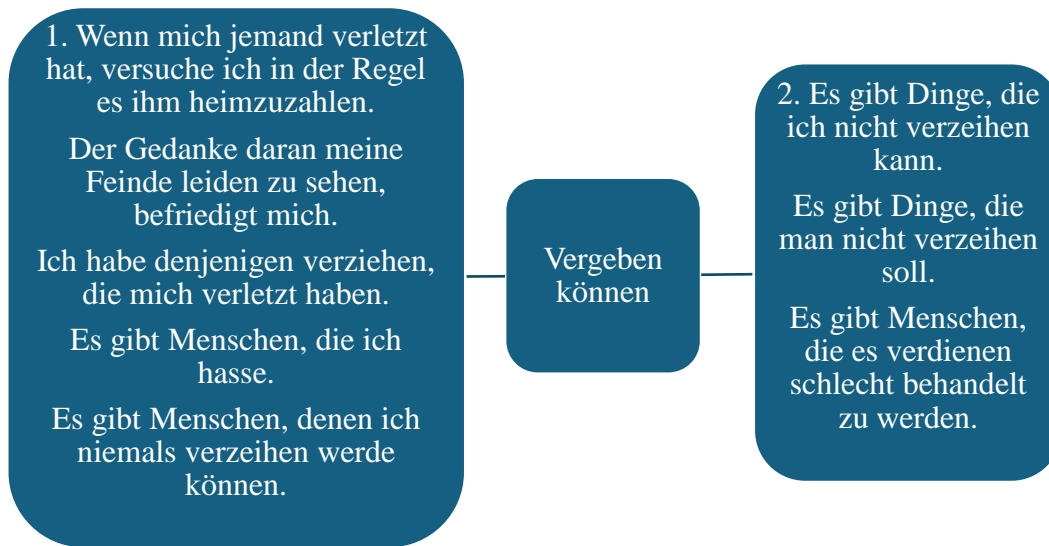


Abbildung 8: Dimensionen von Vergeben können

VE, auf diese Weise operationalisiert, berührt zwei Felder. Erstens wird das individuelle Vermögen, vergeben zu können erhoben, zweitens die allgemeine Einstellung zur Vergebung. Einen hohen Score in VE zu erzielen, ist gleichbedeutend mit einem verminderten RSWB, da diese invers zu kodieren sind.¹⁸¹

Vergabung ist eine Fähigkeit, die das Wohlbefinden fördert. Die Einübung dieser Befähigung kann u.a. als psychotherapeutische Intervention dienen. In diesem Zusammenhang bedeutet Vergebung, im Sinne der interpersonellen Vergebung, nicht die Täterschaft von Konsequenzen ihrer Handlungen zu befreien, diese zu ‚ent-schuldigen‘, zu tolerieren oder zu vergessen. Vergebung sei hingegen ein motivationaler bzw. intentionaler Veränderungsprozess, der zeitgleich und unabhängig von der Verfolgung von Gerechtigkeit stattfindet. Vergebung sei eine bewusste Entscheidung, sich auf den Vergebungsprozess einzulassen, trotz des Wissens um Schuld und Verantwortlichkeit.¹⁸²

¹⁸¹Vgl. Unterrainer, H.-F. et al. (2010a). S.93.

¹⁸²Mavrogiorgou, P. & Juckel, G. (2022). Vergebung und Seelenruhe – ein spirituell-therapeutischer Prozess. S.378-380.

Vergebung sei des Weiteren an christliche Wertvorstellungen geknüpft und habe sich kulturell als ein hohes moralisches Gut, auch in säkularen Kreisen, sedimentiert. Ein positiver Zusammenhang zwischen dem Ausmaß der Vergebungsfähigkeit und einer positiven *Gottesvorstellung* konnte ebenso nachgewiesen werden, wie eine negative Korrelation zwischen VE und einer negativen *Gottesvorstellung* – die Bereitschaft, etwas zu vergeben, variiert in Zusammenhang mit der individuellen Vorstellung von *Gott*.¹⁸³ Theologisch betrachtet kann Vergebung als ein spirituell-religiöser Akt angesehen werden. Eine Missetat im christlichen Sinne ist eine *Sünde*, die u.a. als eine Macht beschrieben wird, welche den Menschen von *Gott* trennt. Vergebung ist in diesem Zusammenhang eine *gottgewirkte* Befreiung aus dieser Macht und eine Reintegration in die soziale und *göttliche* Gemeinschaft.¹⁸⁴

Vergebung fungiert in der Psychotherapie als emotionale Bewältigungsstrategie, um interpersonale Konflikte, Verletzungen und Ungerechtigkeiten zu lösen. Eine spirituell-religiöse Motivation ist eventuell ausschlaggebend, um vergeben zu können. Eine religiös vermittelte Sprache unterstützte dabei, den Raum für Vergebungsarbeit zu öffnen und so psychotherapeutisch wirksam zu machen. Besonders die Realisation der Qualitäten Güte und *Barmherzigkeit* werde bei dieser Interventionsform betont.¹⁸⁵ In mehreren Untersuchungen zur Vergebung im Zusammenhang mit unterschiedlichen psychiatrischen Störungsbildern konnten Unterrainer et al. die Bedeutung von Vergebung als Wirkmediator bzw. Ressource herausarbeiten.¹⁸⁶

Wenn Vergebung auf diese Weise betrachtet wird, kann der erste ausgemachte Bereich, die persönliche Befähigung zur Vergebung, als ein Indikator zum Bewältigungsverhalten verstanden werden. Der zweite Bereich zielt übergeordnet auf Gerechtigkeit und den Umgang mit Menschen, die eine Missetat begangen haben, ab. An soziale Vorstellungen geknüpft, können religiös-spirituelle Überzeugungen einen wichtigen Beitrag in dieser Angelegenheit liefern.

¹⁸³Ebd. S.380.

¹⁸⁴Ebd. S.380-381.

¹⁸⁵Ebd. S.381-383.

¹⁸⁶Siehe Unterrainer H-F et al. (2015). Spiritualität bei schizophrenen Erkrankungen. *Nervenarzt*, 86. S.359–366, Unterrainer H-F et al. (2013) Religious/spiritual well-being in mentally ill persons: a comparison of anxious/depressives, addicts, and healthy controls. *Neuropsychiatry*, 27. S.172–179 & Unterrainer H-F et al. (2012) Soul darkness? Dimensions of religious/spiritual well-being among mood-disordered inpatients compared to healthy controls. *Psychopathology*, 45. S.310–316.

4.2.3. Hoffnung immanent

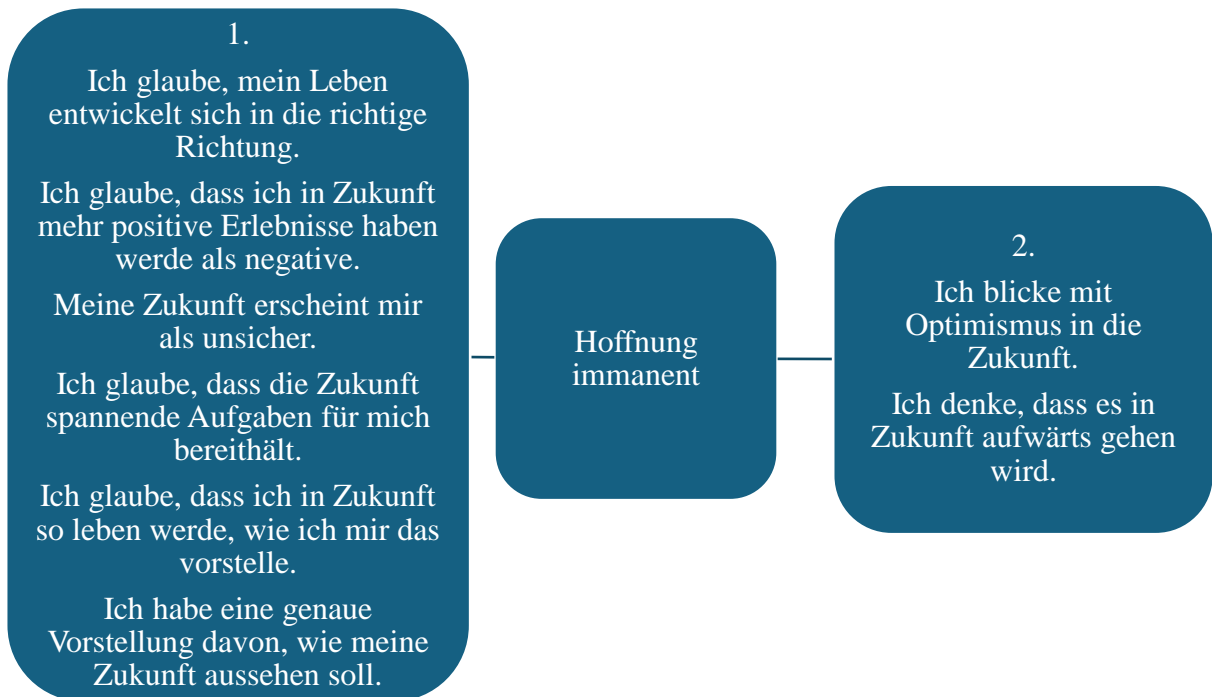


Abbildung 9: Dimensionen von Hoffnung immanent

HI teilt sich ebenso wie VE in einen Bereich, der sich auf das persönliche Erleben und Empfinden bezieht und in einen allgemeinen Bereich. In beiden Fällen tritt das Unverfügbare, die Kontingenz, in ihrer werdenden Zeitlichkeit auf.

In ihrer Schrift „Hoffnung als Ausdruck der eschatologischen Existenz des Menschen“ vertritt die Theologin Elisabeth Gräb-Schmidt die Auffassung, dass Hoffnung in ihrem Kern die *Theodizee*-Frage betreffe. Hoffnung sei demnach eine Umgangsform mit Leid. Sie führt aus, dass im Zentrum des prozesshaften Leidens die Zeit stehe – die Zeitlichkeit des *Daseins*. Hoffnung müsse sich im christlich-jüdischen Kontext angesichts der Endlichkeit bewähren. Die Endlichkeit der Zeit schaffe die Angst vor der Sinnlosigkeit des Lebens. Hoffnung sei folglich der Mediator zwischen dem Menschen, der Endlichkeit und dem, was über die Endlichkeit hinausgehe. Hoffnung werde als Ausdruck der eschatologischen Seinsbestimmung des Menschen gesehen. Es sei die Zeitlichkeit, die es zu bewältigen gelte. Aus der ge- oder missglückten Bewältigung entscheide sich Sinn oder Sinnlosigkeit des Lebens. Zeit sei ein

Modus des Ausgreifens auf das ganze *Dasein* und Zusammenhalt von ‚Transzendenz‘ und ‚Immanenz.‘¹⁸⁷

Ergebnisse des Schweizer ‚Hoffnungsbarometers‘ von 2024 zeigen, dass Hoffnung im Wesentlichen mit Gefühlen der Machbarkeit und Sinnhaftigkeit zusammenhängt: Hoffnung in die Zukunft beruhe auf einem allgemeinen Empfinden der Zusammen- bzw. Zugehörigkeit. Hierin zeige sich die Bedeutung eines sinnerfüllten Lebens. Jeder hoffnungsvolle Mensch hoffe auf etwas, das als sinn- und wertvoll erscheint. Das Erleben eines Lebenssinns ermöglicht die Aufrechterhaltung der Hoffnung.¹⁸⁸ Der *Glaube* an die Güte der Welt, zwischenmenschliche Beziehungen und der *Glaube* an die Freundlichkeit und Hilfsbereitschaft der Menschen weisen einen ebenso relevanten Zusammenhang mit Hoffnung auf.¹⁸⁹ Religiöse Erfahrungen werden nur von einer Minderheit der Befragten als hoffnungsstärkend wahrgenommen.¹⁹⁰ Ergebnisse des ‚Hoffnungsbarometers‘ von 2019 hingegen bestätigen, dass spirituell-religiöse Menschen allgemein hoffnungsvoller sind, mehr Sinn im Leben erleben und häufiger Mitgefühl und Hilfsbereitschaft entwickeln. Wesentlichen Einfluss hat die aktive Beteiligung an spirituell-religiösen Aktivitäten. Besonders die subjektiv gewollte Kooperation mit einem ‚transzendenten‘ Anderen trägt zu einer signifikant höheren Ausprägung von Hoffnung bei.¹⁹¹

Diese beiden Bereiche, die als Dimensionen der Hoffnung in Bezug auf die Zukunft ausgemacht wurden, verweisen auf die wechselseitigen Beziehungen von persönlichem *Glaube* an ‚transzendente‘ Erfahrungsbereiche und Vertrauen in die sozialen sowie politischen Entwicklungen.

4.2.4. Zusammenfassung

Der ‚immanente‘ Erfahrungsraum umfasst im MI-RSB die Fähigkeit, individuell und allgemein Sinn zu erfahren. Diese Sinnhaftigkeit wird zweitens in ihrer moralischen Dimension in Erfahrung gebracht. Den dritten Bereich bildet die Kontingenz des Werdens.

Vertrauen in sich und das Unzugängliche – die Welt oder die Kontingenz – ist ein Ausdruck dieser Fähigkeit. Je höher die Sinnhaftigkeit des Erlebten, desto größer ist der RSWB-Wert. Wenngleich säkulare Bewältigungssysteme zur Verfügung stehen, sind die diskutierten Themen tief in der Kultur- und Geistesgeschichte des ‚Westens‘ verwurzelt. Mögliche Antworten

¹⁸⁷Gräß-Schmidt, E. (2009). Hoffnung als Ausdruck der eschatologischen Existenz des Menschen: Einsichten theologischer Ethik angesichts der Sinnfrage. S.323-325.

¹⁸⁸Krafft, A. (2023). Hoffnungsbarometer 2024 – Hoffnung zwischen Angst und Vertrauen. S.37.

¹⁸⁹Ebd. S.22 & S.26.

¹⁹⁰Ebd. S.22.

¹⁹¹Krafft, A. (2019). Werte der Hoffnung – Erkenntnisse aus dem Hoffnungsbarometer. S.152-153.

werden durch das *kulturelle Unbewusste* in ihrer religiös konnotierten Symbolsprache weitertradiert, sodass fraglich bleibt, ob es sich wirklich um einen ‚immanenten‘ Erfahrungsraum handelt. In jedem Fall sind ideologische bzw. weltanschauliche Einstellungen beeinflussende Faktoren.

4.3. Zusammenschau: Die Operationalisierung des RSWB

Alle dargestellten Skalen zeichnen sich durch ein Verbundenheitsgefühl mit einem übergeordneten Kontext aus. Im MI-RSB werden zwei Ebenen miteinander verbunden: Die subjektive und sozial-kollektive, bewusste Wahrnehmung des ‚Heiligen‘ und ein ‚innerweltliches‘ Vertrauen, das zu einem subjektiven Sinnzusammenhang führt. Als Fragen formuliert: Halte ich Kontingenz aus? Falls ja, in welcher Weise kann ich mich auf das ‚Heilige‘ rückbeziehen?

Nach Frankl gerät die Existenz ins Wanken „[...]“, wenn sie nicht im Sinne einer Transzendenz zu etwas jenseits ihrer selbst, gelebt wird“.¹⁹² Das, was bei Frankl als *Gottesbewusstsein* bezeichnet wird, kann als eine Art besonderer psychischer Instanz verstanden werden, anderes umschrieben handelt es sich um ein ‚transzendentes‘ *Über-Ich*. Es bezeichne die unbewusste Vorstellung, beobachtet zu werden und innerlich Rechenschaft ablegen zu müssen.¹⁹³ Im Fokus stehen rechtmäßige Handlungen. Während Gerhardts Begriff des Sinns das Motiv des *generalisierten Anderen* behandelt, könnte bei Frankl in gewisser Weise von einem *signifikanten Anderen* ausgegangen werden. Frankl beschreibt den *unbewussten Gott* als latente Beziehung zur ‚Transzendenz‘, die dem Menschen innewohne. Es sei demnach durch eine unbewusst-intentionale Beziehung zwischen einem ‚immanenten‘ Selbst und einem ‚transzendenten‘ Du ausgezeichnet.¹⁹⁴ Diese Verbindung eines *unbewussten Gottes* mit der Selbstbewertung von Handlungen wird wesentlich durch das Gewissen moderiert, das Frankl als intuitives Bewusstsein von richtig und falsch, also von dem, was sein oder nicht sein sollte, definiert.¹⁹⁵

¹⁹²Frankl, V. (1967). S.12.

¹⁹³Vgl. Shantall, T. (2022). S.36-37.

¹⁹⁴Frankl, V. (2000). Man’s search for ultimate meaning. S.14.

¹⁹⁵Frankl, V. (2000). Man’s search for ultimate meaning. S.61.

5. Buddhismus

Für die buddhistische Adaption des MI-RSB müssen im Vorfeld einige Unklarheiten bereinigt und Eventualitäten konkretisiert werden. Was ist Buddhismus? Wie kann buddhistische Religiosität beschrieben werden? Der interkulturelle Philosoph und interreligiöse Theologe Perry Schmidt-Leukel hält fest, dass ein voll umfängliches Verständnis des Buddhismus nicht möglich ist.¹⁹⁶ Buddhismus kann in die Reihe *leerer Signifikanten*, wie Religion, Spiritualität oder Wohlbefinden aufgenommen werden. Um zu verstehen, warum Buddhismus ein *leerer Signifikant* ist, und welches Wissen über Buddhismus verfügbar ist, bedarf es zunächst einer ausführlichen Betrachtung der (Erforschungs-) Geschichte des Buddhismus. Sie verdeutlicht, in welchem Ausmaß der Religions-Begriff mit der Globalisierung und der Moderne zusammenhängt und welchen Einfluss diese Entwicklungen auf den Buddhismus ausübten. Zugleich werden ideengeschichtliche Momente erläutert. Buddhismus ist wie die meisten ‚großen‘ Religionen durch eine Pluralität gekennzeichnet, die eine einheitliche Darstellung verunmöglicht.¹⁹⁷

Nichtsdestotrotz bedarf es einer konkreten Buddhologie – einer buddhistischen Binnensystematik –, um die Adaptionfähigkeit zu gewährleisten. Schmidt-Leukel fordert daher, sich dem Buddhismus in zweifacher Weise anzunähern: hermeneutisch-praktisch, also empirisch, über die Untersuchung der Praktizierenden und ihres Selbstverständnisses, sowie im Sinne einer ‚objektiven‘ Hermeneutik, der Zugang zum Gegenstand erfolgt über die Textinterpretation. Die soziale Gestalt von Religion, bei Schmidt-Leukel als *Glaube* beschrieben, ergebe sich aus dem Einfluss der kumulativen Tradition, welche Schriften, Lehren, Glaubenssätze, Gebäude, Rituale, Gesänge, Gebete, Gewohnheiten, Kunstwerke und derlei enthält.¹⁹⁸ Der persönliche, existenzielle *Glaube* verbinde demnach die soziale Wirklichkeit, das unmittelbar Erfahrbare, mit der ‚transzendenten‘ Wirklichkeit. Der *Glaube* sei das ‚Herz‘ der Tradition. Die sich stetig wandelnde Tradition sei die ‚essentielle‘ Grundlage von *Glaube* und zugleich die Brücke zum Transformierten.¹⁹⁹ Aus diesem Grund schlägt Schmidt-Leukel vor, die Buddhist*innen auf die Art und Weise zu verstehen, wie sie sich selbst erklären. In

¹⁹⁶Schmidt-Leukel, P. (2017). Buddhismus verstehen: Geschichte und Ideenwelt einer ungewöhnlichen Religion. S.14.

¹⁹⁷Vgl. Völker, F. (2014). S.358.

¹⁹⁸Schmidt-Leukel, P. (2017). S.14-15.

¹⁹⁹Ebd. S.15.

seinen Worten „[müssen] wir uns die buddhistische Tradition *ansehen*, um *durch sie hindurch* sehen zu können [Anm. Hervorhebung im Original]“.²⁰⁰

Dieser Forderung wird im zweiten Teil des 5. Kapitels nachgekommen. Da es sich beim MI-RSB um ein ‚westliches‘ Konstrukt handelt, das implizit christozentrische Sichtweisen einfließen lässt, erscheint es nur folgerichtig, auf einen ‚westlich‘ buddhistischen Diskurs zurückzugreifen, da sich die behandelten Themen im *kulturellen Unbewussten* sedimentieren konnten, aber anders verbal ausgedrückt werden. In diesem Bereich wird auf deutschsprachige religiöse Diskurse eingegangen. Ergänzend werden (religions-)philosophische, psychologische und buddhismuskundliche Ausführungen hinzugezogen. Hauptreferenzpunkt der überarbeiteten Version, bildet das originale MI-RSB, um das Inhaltliche bestmöglich auf diese Version zuzuschneiden.

5.1. Die Formation des Buddhismus im globalen Religionsdiskurs

Adrian Hermann, Bonner Religionswissenschaftler, diskutiert Buddhismus vor dem Hintergrund des globalen Religionsdiskurses. Ausgehend von Burkhardt Gladigows programmatischem Aufsatz „Europäische Religionsgeschichte“²⁰¹ betrachtet Hermann die Kategorie Religion anfänglich als ein Produkt der europäischen Religionsgeschichte.²⁰² Wie an späterer Stelle ausgeführt wird, ist zwar die europäische Religionsgeschichte ein zentraler Faktor für die Bildung der Kategorie Religion, jedoch trägt die Vorstellung eines Top-Down Prozesses. Eine globalgeschichtliche bzw. verflechtungsgeschichtliche Vorgehensweise bietet die notwendige Perspektive, um zu verstehen, wie sich Buddhismus global zu einer Religion formierte.²⁰³ Hermanns zentrale These ist, dass der globale Religionsdiskurs als Differenzen von Religionen beschrieben werden kann. Aus einer Pluralität an soziohistorischen Phänomenen, die als Religion identifiziert wurden, entstand die Notwendigkeit, Unterscheidungen herauszustellen und zu produzieren, die selbst wiederum konstituierend gewirkt haben.²⁰⁴ Diesem Prozess wird im Folgenden nachgegangen.

5.1.1. Vorkoloniale und koloniale Perspektiven

Vorkolonial lässt sich argumentieren, dass ein mögliches Postulat eines Buddhismus aus der Institution des Mönchtums, der *saṅgha/saṃgha* (‚Versammlung‘, ‚Gemeinschaft‘), aus einer

²⁰⁰Ebd. S.16.

²⁰¹Siehe Gladigow, B. (1995). Europäische Religionsgeschichte. In: Hans Kippenberg & Brigitte Luchesi (Hrsg.), Lokale Religionsgeschichte. Marburg 1995, S.71-92.

²⁰²Hermann, A. (2015). S.34.

²⁰³Ebd. S.34-35.

²⁰⁴Ebd. S.364.

historischen Stifterfigur, Siddhattha Gotama/Siddhārtha Gautama sowie einem weitestgehend verbindlichen Textkorpus, dem Pāli-Kanon (*tipiṭaka/tripitaka*) hervortrat.²⁰⁵ Neben dem ‚historischen Buddha‘ und dem Pāli-Kanon werden sprachliche Äquivalente als Argument für eine zusammenhängende buddhistische Tradition angeführt.²⁰⁶ Für den Religionswissenschaftler und Südasienspezialisten Richard King ist dies jedoch kein hinreichender Grund, um von einer allgemein anerkannten Einheit zu sprechen. Er führt aus, dass die korrespondierenden Begrifflichkeiten für Religion im asiatischen Raum Schwierigkeiten aufweisen. Eine umfassende buddhistische Identität, so King, konnte erst ab der Kolonialzeit festgestellt werden.²⁰⁷ Nichtsdestotrotz lässt sich eine institutionelle Kontinuität belegen, auch wenn eine eindeutige Diskontinuität von Konzept und Vorstellung des einen Buddhismus weiter vorherrscht.²⁰⁸

Hermann charakterisiert den modernen Religionsdiskurs als Pluralität gegeneinander abgegrenzter Religionen. Theologische und vorsystematische Beschreibungen verstanden pejorativ die lokalen Traditionen zunächst als Ausprägungen eines des ‚Heidentums‘. Religion wurde zu dem Zeitpunkt noch nicht als globales Phänomen verhandelt, sondern blieb Europa, Amerika und dem Nahen Osten vorbehalten. Erst aus der kolonialen Auseinandersetzung mit den lokalen Traditionen eröffnete sich die Perspektive auf eine zusammenhängende Tradition, die sich vor allem durch das Bindeglied des Siddhārtha Gautama konstituierte. Dieser Prozess schloss Mitte des 19. Jahrhunderts ab. Eine Vorstellung des ‚einen‘ Buddhismus als einer eigenständigen Religion begann sich zunehmend zu etablieren.²⁰⁹

Zwei Merkmale arbeitet Hermann heraus, die den Buddhismus in den Status einer Religion erhoben. Erstens sei die innere Einheit des Buddhismus als einer Religion dadurch garantiert, dass sich ein Gründer sowie ein Textkorpus identifizieren ließen. Die zunehmende Faszination für den ‚historischen Buddha‘ und die Bedeutung, die ihm zugemessen wurde, sowie die zunehmende Zahl an im ‚Westen‘ verfügbaren Texten, in denen die ‚Essenz‘ – also das, was den Buddhismus ‚wirklich‘ ausmacht – lokalisiert wurde, förderten die Popularität des

²⁰⁵Die buddhistisch-emischen Ausdrücke werden, wenn in mehreren Traditionen vorhanden, in Pāli und Sanskrit wiedergegeben, um einer Hierarchisierung bzw. Abwertung einer Tradition vorzubeugen. Zugunsten der Lesbarkeit wird je nach Begriffspaar jener ausgewählt, der im ‚westlichen‘ Diskurs am geläufigsten ist. Siddhārtha Gautama ist der Name, der dem ‚historischen Buddha‘ zugeschrieben wird. Der ‚historische Buddha‘ ist nicht für jede Tradition gleichbedeutend. Wie im weiteren Verlauf ausgeführt wird, kann unter *Buddha* ein metaphysisches Prinzip verstanden werden. Kursiv gesetzt ist diese ‚transzendente‘ *Buddha*-Konzeption. Ist die historische Person gemeint, kennzeichnen sie die einfachen Anführungszeichen.

²⁰⁶Hermann, A. (2015). S.255.

²⁰⁷King, R. (2001). *Orientalism and Religion*. S.144 & S.243.

²⁰⁸Hermann, A. (2015). S.255-256.

²⁰⁹Ebd. S.258-262.

Buddhismus. Zudem erscheine der Buddhismus insofern als eigenständige Religion, als er zwar in vielen asiatischen Kontexten vorhanden, aber dennoch vom Hinduismus und vom Christentum klar unterscheidbar war. Der konstituierende Prozess sowie die unabdingliche Herausstellung von Differenz zu anderen Traditionen führten zur ‚Ursprungsfrage‘ sowie der Frage zu seinem Verhältnis zum Hinduismus.²¹⁰

Ab den 1840iger Jahren setzte sich die Auffassung durch, dass der ‚Ursprungsort‘ des Buddhismus in Indien anzusiedeln ist. Afrika, Zentral- oder Westasien als konkurrierende Ausgangspunkte wurden anfangs diskutiert und schließlich ausgeschlossen. Besonders sein Verhältnis zu anderen indischen Traditionen wurde zum Diskussionsgegenstand.²¹¹

Dass Siddhārtha Gautama als historische Person existierte, wird seit den 1860iger Jahren angenommen, wenngleich die exakte Datierung bis heute umstritten ist. Vorstellungen über die historische Figur Siddhārtha Gautamas spiegeln die europäischen Diskurse wider. Früh entwickelte sich der Topos vom Siddhārtha Gautama als ‚Luther Asiens‘, der sich gegen den Brahmanismus gewandt und mit seiner Botschaft einer Befreiung des Individuums für die Rechte der Einzelnen und eine Gleichheit aller Menschen stritt. Selbiges gilt für die Interpretation buddhistischer Lehren und Vorstellungen. Rezeptionen von Konzepten wie *kamma/karma* (‚Wirken‘, ‚Tat‘), *nibbāna/nirvāṇa* (‚verwehen‘), buddhistischer Ethik und des Monastizismus sind eng in die zeitgenössischen Debatten um viktorianische Moral und anti-katholische Einstellungen eingebunden. Obgleich die ‚Essenz‘ des Buddhismus in seinen Schriften lokalisiert wurde, stellte sich das Problem, dass in Indien keine gelebte Tradition vorzufinden war. Die bestehenden und in Asien weit verbreiteten Formen des Buddhismus hingegen wurden als ‚häretische‘ oder ‚verunreinigte‘ Verzerrungen wahrgenommen. Die Deutungshoheit über Vorstellungen buddhistischer Praktiken und Lebensrealitäten oblag demnach ‚westlichen‘ Philolog*innen, welche die Schriften sammelten, übersetzten und zusammenstellten. Das Idealbild eines ‚ursprünglichen‘ und ‚reinen‘ Buddhismus entstand.²¹²

Ebenso konstituierend war die Abgrenzung zum Christentum. Die Auseinandersetzung mit der Geschichte und der Lehre des Buddhismus warf die Frage nach der potentiellen Größe einer globalen Anhängerschaft auf. In diesem Zusammenhang sah sich die gewogene christliche Welt

²¹⁰Ebd. S.263-264.

²¹¹Ebd. S.264-265.

²¹²Ebd. S.265-267.

damit konfrontiert, dass der Buddhismus ein höheres Alter aufweist und einen Universalanspruch vertritt. Der Buddhismus wurde somit zum gleichwertigen Konkurrenten.²¹³

5.1.2. Die postkoloniale Kritik und die Globalisierung des Buddhismus

Einerseits ist eine vormoderne, einheitlich buddhistische Identität in der gegenwärtigen Forschung stark umstritten, andererseits wurde der Buddhismus nicht durch die Feder ‚westlicher‘ Forschender *ex nihilo* geschaffen. Vielmehr stellt sich die Frage, wie der Buddhismus als Konzept und als Untersuchungsgegenstand im Rahmen des globalen Religionsdiskurses hervorgebracht werden konnte.²¹⁴

Immerhin besteht weitestgehender Konsens, welche Traditionen dem Buddhismus zugerechnet werden können. Wie beschrieben, ist die ‚europäisch-westliche‘ Vorstellung, dass Buddhismus eine Religion ist, lediglich 200 Jahre alt. Das bedeutet im Umkehrschluss jedoch nicht, dass in Asien keine Vorstellungen über einen einheitlichen Buddhismus existierten. Akademische Disziplinen, die sich mit Asien und seinen Sprachen auseinandersetzen, widersprechen einer solchen Darstellung zumeist vehement. Dennoch wurden die in Asien vorhandenen Vorstellungen seit dem 19. Jahrhundert tiefgreifend transformiert.²¹⁵

Die Neuinterpretationen der lokalen Traditionen führten zur Formation von Religion als Kategorie. Dieser formative Prozess ist gleichsam Ergebnis lokaler Bemühungen, wie Resultat einer gewaltsamen Verbreitung der epistemologischen Kategorie durch gegenseitiges Spiegeln, Kopieren, Bezugnehmen und gegenseitiges Ablehnen – die Unterscheidung in ‚Westliches‘ und ‚Nicht-Westliches‘.²¹⁶

Infolge dieser Prozesse traten sprachliche Äquivalente für Religion in Süd- und Südostasien in Erscheinung, auch wenn sie sich unterschiedlich transformierten. Der eingesetzte Begriff für Religion im buddhistischen Kontext als Selbstbezeichnung stellte sich als variabel heraus. In diesem Zusammenhang stellt sich die Frage nach den Konsequenzen des konzeptuellen und begrifflichen Wandels bzw. nach der Kontinuität und Diskontinuität kollektiver Identitäten.²¹⁷

In Untersuchungen, die sich dieser Thematik widmeten, konnte herausgearbeitet werden, dass sich die Rolle der buddhistischen Laienschaft grundlegend änderte. Ob eine Laisierung des Buddhismus oder eine Monastisierung der Laien stattgefunden hat, bleibt ungeklärt. Eine

²¹³Ebd. S.268-269.

²¹⁴Ebd. S.270.

²¹⁵Ebd.S.285-286.

²¹⁶Ebd. S.353.

²¹⁷Ebd. S.361-363.

Vielzahl von Vereinigungen, die sich primär an Laien richteten, entstanden. Jene betrachteten sich ab dem späten 19. Jahrhundert als dezidiert buddhistische Organisationen. Für Hermann stellen das Novum der Mitgliedschaftsorganisation und die verfügbare Technologie der Druckerpresse die entscheidenden konstituierenden Faktoren der buddhistischen Selbstidentifikation dar. Eine buddhistische Identität und die sich vollziehende Unifikation durch die Selbstidentifikation der Laienanhänger*innen, konnte erst durch diese neuen Technologien gewonnen werden.²¹⁸

5.1.3. Zusammenfassung

Forschungsgeschichtlich wurde aufgezeigt, dass der Buddhismus erst im Laufe des globalen Religionsdiskurses als eine Religion imaginiert und in einen pluralen Kontext von Religionen gestellt wurde. Buddhismus konnte auf diese Weise mit anderen sozialen Phänomenen, die als Religion identifiziert werden, verglichen und unterschieden werden. Diese Bestimmung von Buddhismus ist zugleich eine soziale und kulturelle Verortung – des Buddhismus als eine asiatische Religion, die sich von in Asien existierenden, nicht-religiösen sozialen Bereichen abgegrenzt.²¹⁹

Buddhismus ist zu einer Religion erwachsen und muss vor diesem Hintergrund betrachtet werden. Auf Grundlage dieser sozialen Wirklichkeit wird Buddhismus in der vorliegenden Arbeit als Religion verhandelt.

5.2. Geschichte des Buddhismus

Im Rahmen dieser Arbeit wäre eine Darstellung der kompletten Geschichte des Buddhismus unmöglich. Der Buddhismus verbreitete sich als eine der großen Religionen dieser Welt auf dem gesamten asiatischen Kontinent und ist spätestens seit dem 19. Jahrhundert ein integraler Bestandteil des globalen Religionsdiskurses. Aus diesem Grund wird eine stark verkürzte Version dargeboten. Neben den historischen Erkenntnissen sind narrative Elemente hilfreich, um sich der buddhistischen Selbstbeschreibung anzunähern.

Schmidt-Leukel teilt die buddhistische Geschichte anschaulich in fünf jeweils 500 Jahre andauernde Epochen auf, wobei diese Angaben lediglich als grobe Richtlinie dienen. Er unterscheidet die „formative Phase“ (500 v.u.Z. bis 0 u.Z.), die „Entstehung des Mahāyāna“ (0-500 u.Z.), den „Aufstieg des tantrischen Buddhismus“ (500-1000 u.Z.), „Niedergang und

²¹⁸Ebd. S.363-364.

²¹⁹Ebd. S.365.

Konsolidierung“ (1000-1500 u.Z.). und „Buddhismus trifft den Westen“ (1500-2000).²²⁰ Schmidt-Leukels Ausführungen werden ergänzt durch einen einleitenden zeitgeschichtlichen Hintergrund und Erläuterungen zu den buddhistischen ‚Konfessionen‘.

5.2.1. Zeitgeschichtlicher Hintergrund (1000-500 v.u.Z.)

Wird die Chronologie des Buddhismus mit dem ‚historischen Buddha‘ eingeläutet, so ist der zeitgeschichtliche Hintergrund von großer Relevanz. Das bedeutendste Ereignis stellt die Einwanderung nomadischer Gruppierungen in den Norden des indischen Subkontinents dar. Ausgehend von der überlieferten Sprache, dem vedischen Sanskrit, wird die gesellschaftliche Landschaft fragmentarisch als ‚vedische Kultur‘ beschrieben. Der älteste erhaltene Text Indiens, die ‚Rgveda‘, entstand ca. 1000 v.u.Z. im Nordwesten des heutigen Indiens. Diese Textsammlung sowie darauf aufbauende Schriften verbreiteten sich zunehmend in den indischen Osten.²²¹ In dieser Zeit entwickelte sich die kulturelle Identität der ‚Kurus.‘ Diese Initiative ging auf die sozio-religiösen Eliten, die Brahmanen, zurück. Entsprechende Schriften enthalten ihre Kosmvision, wengleich nicht davon ausgegangen wird, dass es sich um eine homogene Tradition gehandelt hat, sondern um mehrere Traditionen, in deren Zentrum das Opferritual stand. Die Brahmanen nahmen hierbei als einzige soziale Klasse die Rolle der Ritualprofessionisten ein und verfügten somit über das Monopol rituell-religiösen Wissens. Die Darstellungen inszenierten die Brahmanen als höchste soziale Instanz. Die tatsächliche soziale Wirklichkeit ist nicht bekannt. Ökonomische und militärische Faktoren dürften ebenso eine entscheidende Rolle gespielt haben.²²²

Das brahmanische Gesellschaftsmodell setzte sich zunehmend im indischen Norden durch. Die Aussicht auf religiös legitimierten Einfluss führte dazu, dass lokale Eliten die Brahmanen in den Osten Indiens einluden. Kleinere politische Einheiten schlossen sich allmählich zu größeren zusammen. Regionalmächte etablierten sich, was zur Folge hatte, dass die Wirtschaft in dieser Region massiv wuchs und sich die Gesellschaft veränderten. Ein Produktionsüberschuss an Güterleistungen und Dienstleistungen konnte erwirtschaftet werden. Es folgte eine Ausweitung des Handelsnetzwerks. Bürokratisierung sowie Urbanisierung setzten ein. Eine Art Staatsapparat wurde aufgebaut. Diese Neugestaltungen der sozio-

²²⁰Schmidt-Leukel, P. (2017). S.21-33.

²²¹Freiberger, O. & Kleine C. (2015). Buddhismus. S.31-32.

²²²Ebd. S.32-33.

politischen Verhältnisse waren notwendige Voraussetzungen, um religiöse Orden zu unterhalten und religiöse Ideen zu verbreiten.²²³

5.2.2. Formative Phase (500 v.u.Z.-0)

Wenn die Geburt des ‚historischen Buddha‘ als Ausgangspunkt der buddhistischen Frühgeschichte genommen wird, eröffnen sich vier Probleme. Erstens weisen die schriftlichen Quellen keine einheitliche Zeitrechnung auf, sodass die Chronologisierung erschwert wird. Zweitens sind die verfügbaren Quellen einseitig. Sie wurden aus buddhistischer Perspektive verfasst und sind erst viele Jahre nach dem mutmaßlichen Ableben des ‚historischen Buddha‘ niedergeschrieben. Außerbuddhistische, nicht-schriftliche Überlieferungen geben erst mehrere Jahrhunderte später Auskunft über die historische Entwicklung des Buddhismus. Drittens stellen die buddhistischen Texte Bearbeitungen bzw. Abschriften älterer Texte dar, die verschollen sind bzw. deren Evidenz ungeklärt ist. Viertens enthalten die buddhistischen Quellen keine reine Deskription der historischen Ereignisse, sondern sind normativ und funktional. Zudem erschwert der sozio-kulturelle Kontext das Verstehen.²²⁴

Obgleich die Mittel durch die Quellenarmut beschränkt sind, bedeutet dies nicht, dass nichts über die buddhistischen Frühgeschichte ausgesagt werden kann. Die relative Datierung von Personen, Ereignissen, Schriften sowie Sprach- und Quellenanalyse erlauben eine heuristische Chronologie. Nicht-buddhistische Texte, die zwar keine Erkenntnisse über den Buddhismus liefern, verweisen jedoch auf die Umstände und die Gesellschaft, in welcher der Buddhismus entstanden ist. Des Weiteren wurden und werden neue Quellen entdeckt und übersetzt. Anhand derer können die vorhandenen Hypothesen überprüft werden, sie erweitern bzw. ergänzen das rekonstruierte Bild. Dass die buddhistischen Texte nicht bloße Ereignisgeschichte betreiben, erlaubt wiederum Rückschlüsse auf die Sozialgeschichte und lädt zu Überlegungen nach ihrer Zweckmäßigkeit ein.²²⁵ Wenngleich kein Konsens bezüglich der genauen Datierung des Lebens des ‚historischen Buddha‘ besteht, wird in der jüngeren Buddhismusforschung davon ausgegangen, dass er in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts v.u.Z. gelebt und gelehrt haben soll. Die frühen Quellen werden mittlerweile ausschließlich als Hagiografien angesehen.²²⁶ Nachfolgend werden Auszüge vorgestellt, die einen Einblick in den frühen Buddhismus gewähren.

²²³Ebd. S.33-34.

²²⁴Ebd. S.27-28.

²²⁵Ebd. S.30-31.

²²⁶Ebd. S.34-36.

Siddhārtha Gautama, Sohn eines lokalen Machthabers, lebte in der heutigen Grenzregion zwischen Indien und Nepal. Ihm wurde eine vielversprechende Zukunft, entweder als weltlicher Herrscher oder als Asket prophezeit. Sein Vater wünschte seinem Sohn einen politischen Lebenswandel, weshalb er ihn mit weltlichen Gütern beschenkte und ihn von jeglichem Leid fernhielt. Nach mehreren heimlichen Ausfahrten, die mit Hilfe der Unterstützung von lokalen *Gottheiten* und anderen unterstützenden Figuren glückten, erlebte Siddhārtha Gautama das Leid der Welt und entschloss sich dazu, ein Wanderasket zu werden.²²⁷

Dass er im materiellen Überfluss gelebt hatte und sich daher, diesen Zustand kennend, für ein abgeschiedenes Leben entschied, verlieh ihm die Autorität, über ein materiell reiches Leben zu urteilen. Reichtum ist folglich kein ‚heilsförderliches‘ Ziel. Hieraus wird ebenso deutlich, dass keine weltliche Macht die zugrundeliegenden Leiden der menschlichen Existenz dauerhaft beseitigen kann. Vergänglichkeit und Leiden sind diesen Dingen inhärent. Ebenso geht daraus hervor, dass *Gottheiten* zwar Macht haben, ihr Einflussbereich jedoch begrenzt ist und sie keine *Erleuchtung (bodhi)*²²⁸ evozieren können. Ferner ist interessant, dass diese *Gottheiten* sein Vorhaben, spirituellen Fortschritt zu erlangen, unterstützten, sodass sie selbst mit einer buddhistischen Agenda ausgestattet sind.²²⁹

Nach seiner Flucht aus der elterlichen Obsorge, zog Siddhārtha Gautama als Wanderasket umher. Er schloss sich zwei Lehrern an, die ihn unterschiedliche Meditations- und Körperpraktiken lehrten. Diese Übungen verhalfen ihm nicht dazu, zu *erwachen*. Nachdem sich kein Erfolg einstellte, wandte er sich von seinen Lehren ab und verfolgten einen asketischen Pfad. Extreme Formen der asketischen Praxis führten ihn allerdings ebenso wenig zur *Erleuchtung*. Er beendete daraufhin das Fasten und entschloss sich, über den Weg der Meditation *Befreiung (mokṣa)* zu erlangen.²³⁰

Dieser Teil der Narration legt den Fokus auf das eigenständige Finden des Weges. Siddhārtha Gautama erlebte beide Extreme – Reichtum und Selbstaufgabe. Beide Extreme führen nicht zur *Befreiung*. Die Lehre des ‚mittleren Weges‘²³¹ wird in dieser Passage narrativ vorbereitet. Durch sein *Erwachen* konnte der ‚historische Buddha‘ als idealer Instruktor inszeniert werden, da er

²²⁷Ebd.(2015). S.36.

²²⁸Dem Konzept der *Erleuchtung* wird in 5.3. nachgegangen. *Erleuchtung*, *Befreiung* und *Erwachen* werden synonym verwendet.

²²⁹Freiberger, O. & Kleine C. (2015). S.37.

²³⁰Ebd. S.37-38.

²³¹Ein Mittelweg zwischen einem materiell reichen und einem streng asketischen Leben wird im Frühbuddhismus idealisiert. Der ‚mittlere Weg‘ meint im Mahāyāna-Buddhismus, wie später ausgeführt wird, dass weder Dinge so existieren, wie sie erfahren werden, noch dass sie gar nicht existieren.

diesen Pfad allein beschritt und jegliche andere Wege zu *bodhi* ausschließen konnte – die missglückte Askese als Erkenntnisweg kann in diesem Kontext als Apologie gegen den Jainismus verstanden werden.²³²

Unter dem *bodhi-vṛkṣa* (dem ‚Baum der Erleuchtung‘) erlangte Siddhārtha Gautama meditierend die *Buddhaschaft*. Unter dem Baum sitzend, soll ihn *Māra* – der *Gott* des Todes – angegriffen haben, um ihn daran zu hindern. Neben *mythisch-transempirischen* Gestalten, die ihn gewaltsam hindern sollten, schickte ihm *Māra* ‚verführerische Frauen‘, um ihn so von seinem Weg abzubringen. Die Verführung schlug fehl, weshalb *Māra* in seiner eigentlichen Gestalt erschien und versuchte, Siddhārtha Gautama im gelehrsamem Wettstreit zu bezwingen. Dieses Unterfangen scheiterte. Allegorisch wird der Triumph des Siddhārtha Gautama als Sieg über seine eigenen Leidenschaften gedeutet. In der anschließenden Nacht erlangte er ‚vollkommene Erkenntnis‘ in drei Schritten. Er erinnerte sich zunächst an seine hunderttausenden pränatalen Existenzen. Er erkannte das Entstehen und Vergehen aller Wesen und ihre Wiederverkörperungen in den *Daseinsbereichen* (*gati*), abhängig von ihren guten und schlechten Taten. So erhielt er Einsicht in die wahre ‚Natur‘ der Existenz und empfing die ‚Vier Edlen Wahrheiten‘ (*arya-sacca/arya-satya*).²³³ Siddhārtha Gautama wurde zu *Buddha*, zum *Erwachten*.

Diese Narration bildet den Ausgangspunkt der grundlegenden Lehre des Buddhismus: die ‚Vier Edlen Wahrheiten‘. Für den Mahāyāna-Buddhismus (‚großes Fahrzeug‘) begründet sich in dieser Begebenheit das Ideal des *bodhisatta/bodhisattva* (‚Erleuchtungswesen‘),²³⁴ das im nächsten Abschnitt erläutert wird. Berichte über die unmittelbare Zeit nach der *Buddhaschaft* gehen auseinander: Je nach Quelle meisterte Siddhārtha Gautama weitere Herausforderungen und entschloss sich dazu, den *dhamma/dharma* zu lehren.²³⁵ *Dharma* ist ein Begriff mit vielen unterschiedlichen Bedeutungen:

„Dharma is etymologically derived from the Sanskrit root *dhṛ* meaning to bear or support. It is a term of great significance with three main meanings. First, it refers to the natural order or universal law that underpins the operation of the universe in both the physical and moral spheres. Secondly, it denotes the totality of Buddhist teachings, since these are thought to accurately describe and explain the underlying universal law so that individuals may live in harmony with it. [...] Thirdly,

²³²Freiberger, O. & Kleine C. (2015). S.38-39.

²³³Die ‚Vier Edlen Wahrheiten‘ werden in 5.3. ausführlich dargestellt.

²³⁴Freiberger, O. & Kleine C. (2015). S.39-40.

²³⁵Ebd. S.40-41.

it is used [...] to refer to the individual elements that collectively constitute the empirical world.²³⁶

Die ‚Predigt von Benares‘ gilt als erste Lehrrede Siddhārtha Gautamas. Sie umfasst den ‚mittleren Weg‘, der einen ausbalancierten Gang zwischen materiellem Überfluss und strenger Askese als ‚heilsbringend‘ reklamiert, sowie die ‚Vier Edlen Wahrheiten.‘ Diese Lehrrede empfangen Asketen, mit denen er gemeinsam praktizierte. Sie wurden als Mönche (*bhikkhu/bhikṣu*) ordiniert. Daraus folgte die Gründung der *saṅgha*. Des Weiteren empfangen sie weitere Lehreden über das ‚Nicht-Selbst‘ (*anatta/anātman*) und die Vergänglichkeit (*anicca/anitya*). Die Berichte über die ‚Predigt von Benares‘ enthalten die zentralen Lehren der frühbuddhistischen Philosophie in geordneter und komprimierter Form.²³⁷

Schmidt-Leukel rechnet den frühen Buddhismus den ‚Samaṇa/Śramaṇa‘-Bewegungen zu, die sich durch ihre dezidiert anti-brahmanische Haltung auszeichnen.²³⁸ Ausgehend von der Ordination der ersten Mönche beginnt die religiöse Tradition des Buddhismus. Grundpfeiler des Buddhismus sind die ‚Drei Juwelen‘ (*tiratana/triratna*): *Buddha*, *dharma*, und *saṅgha*. Die Zufluchtnahme (*tisarāṇa/trisāraṇa*) zu diesen ist die ‚Taufe‘ im Buddhismus. Fünf Handlungsanweisungen gehen mit der Zufluchtnahme einher – die *pañcasīla/pañcaśīla* (die ‚fünf Übungsregeln der Sittlichkeit‘): nicht töten, nicht stehlen, Vermeidung sexuellen Fehlverhaltens, nicht lügen und kein Konsum berauschender Substanzen. Dass schließlich weiblich gelesene Personen ordiniert wurden, führte zur Erstellung eines Verhaltenskodexes. Diese sind im buddhistischen Ordensrecht, dem *vinaya-pitaka*, kurz *vinaya*, gesammelt. Die Darstellung der *saṅgha* zeichnet das Bild einer weltabgewandten, sexuell enthaltsamen, bettelnden und nach *Erleuchtung* strebenden Gruppierung, die durch finanzielle Unterstützung der Laienanhängerschaft ihre Existenz sichern konnte.²³⁹ Diese Phase des Wanderns und Lehrens des Siddhārtha Gautama, die vermutlich nicht immer friedfertig verlaufen ist, dauerte bis zu 45 Jahre nach seiner *Erleuchtung* an, ehe Siddhārtha Gautama das *parinibbāna/parinirvāṇa*, als letzte Stufe des *nirvāṇas*, erlangte. Das bedeutet, dass diese – seine letzte – Existenzform beendet ist und er nicht *reinkarniert*. Das *samsāra* (‚beständiges Wandern‘) ist somit endgültig überwunden. Mit dem Erlangen des *parinirvāṇa* ist die Person

²³⁶Keown, D. (2004). Dharma.

²³⁷Freiberger, O. & Kleine C. (2015). S.41-42.

²³⁸Schmidt-Leukel, P. (2017). S.21.

²³⁹Freiberger, O. & Kleine C. (2015). S.42-44.

des Siddhārtha Gautama theoretisch verloschen. Durch den *dharma* und seine posthumen Reliquien existiert er fort.²⁴⁰

Politisch relevant wurde der Buddhismus durch den indischen Herrscher Aśokavardhanāḥ (ca. 273-236 v.u.Z.). Entgegen den buddhistischen Quellen, die ihn als einen buddhistischen Herrscher darstellen, war er kein Buddhist, sympathisierte jedoch mit dem Buddhismus und trug zu seiner Ausbreitung bei. Die kulturell bedeutsame Region Gandhāra, verortet im heutigen Nordpakistan und Ostafghanistan, wurde ab dem 2. Jahrhundert v.u.Z. ein wichtiges buddhistisches Zentrum.²⁴¹ In den ersten fünfhundert Jahren seines Bestehens verbreitete sich der Buddhismus in ganz Asien.²⁴²

5.2.3. Vom frühen Buddhismus zum Theravāda- und Mahāyāna-Buddhismus

Nach dem Tod des ‚historischen Buddha‘ wurden die sogenannten ‚gemeinsamen Rezitationen‘ (,saṅgīti‘) abgehalten, in denen *dharma* und *vinaya* kanonisiert werden sollten. Im Zuge dieser Zusammenkünfte entstanden unterschiedliche Richtungen innerhalb der sich auf Siddhārtha Gautama berufenden Gemeinschaften. Noch zu Lebzeiten des ‚historischen Buddha‘ ist davon auszugehen, dass sich abweichende Vorstellungen über den *dharma* in entfernt liegende Regionen verbreiteten. Der Buddhismus wurde in dieser Zeit weder durch eine Führungsperson repräsentiert noch existierte eine zentralisierte Organisation. Zudem betonte Siddhārtha Gautama, dass der *vinaya* je nach Gegebenheit angepasst werden konnte, was Homogenisierungsprozesse erschwerte. Des Weiteren wurde der *dharma* unterschiedlich interpretiert. Zieht man die Schwierigkeit der geografischen Distanzen hinzu, dürften dies die Hauptgründe gewesen sein, weshalb sich unterschiedliche Schulen gründeten. Das Ordensrecht war hierbei der maßgebliche Faktor für die Identität der Schulen, da sie dieses direkt auf die Autorität Siddhārtha Gautamas zurückführten.²⁴³

Angeblich wurde bereits in der ersten Regenzeit nach dem Tode des ‚historischen Buddha‘ das ‚Konzil von Rājagaha/Rājagrha‘ abgehalten. In der Forschung besteht kein Konsens in Bezug auf die Datierung und den Inhalt. Der vergleichende Religionswissenschaftler Manfred Hutter beschreibt, dass lediglich die Schriften der ‚Schule der Älteren‘, des Theravāda-Buddhismus, dieses ‚Konzil‘ hervorheben, um den Eindruck zu vermitteln, dass es sich um eine bedeutsame Zusammenkunft gehandelt hat, in der einträchtig über den *vinaya* diskutiert wurde.

²⁴⁰Ebd. S.44-45.

²⁴¹Ebd. S.46-48.

²⁴²Ebd. S.22 & S.25.

²⁴³Freiberger, O. & Kleine C. (2015). S.45-46.

Fragen, die den *dharma* betrafen, waren gemäß der Darstellung sekundär. Jene, die sich in diesem Zusammenhang vom ‚Mainstream‘ abgespalten hatten, wurden aus dieser Sicht negativ bewertet. Das ‚Konzil von Vesālī/Vaiśālī‘, welches in die Zeit nach dem Tod Siddhārtha Gautamas und der Krönung Aśokavardhanāḥ datiert werden kann, diente einer neuerlichen Festlegung des *vinaya*.²⁴⁴

Im dritten ‚Konzil von Pataliputta/Pāṭaliputra‘, welches sich im 18. Regierungsjahr von König Aśokavardhanāḥ (ca. 250 v.u.Z.) ereignete, zeigte sich endgültig eine Spaltung innerhalb des Buddhismus. Nur Quellen der Pāli-Tradition geben Auskunft darüber. Vor allem die Stellung des *arahant/ārhat*, was als ‚Heiliger‘ übersetzt werden kann, wurde hinterfragt. Im frühen Buddhismus gilt der Status eines *ārhat*s, erlangt durch den Eintritt ins *nirvāṇa*, als höchstes Ziel. Diejenigen, die dieses Ideal hinterfragen, wurden fortan als Mahāsāṅghikas (‚große Gemeinde‘) bezeichnet und jene, die weiterhin dem *ārhat*-Leitbild folgten, Sthaviravādas (‚Schule der Älteren‘) genannt. Fünf Thesen brachten die Mahāsāṅghikas gegen dieses Bild vor: Ein *ārhat* kann verführt werden, hat erotische Träume und nächtlichen Samenerguss, ein *ārhat* ist nicht frei von Unwissen, ein *ārhat* zweifelt, ein *ārhat* benötigt Hilfe auf seinem Erlösungsweg und das Aussprechen bestimmter Worte unterstützt den *ārhat*. Dieser Angriff diente vor allem der Stärkung des Laien-Buddhismus.²⁴⁵ Die Sthaviravāda-Schule gilt als Vorläufer des Theravāda-Buddhismus und die Mahāsāṅghika-Schule als Vorläufer des Mahāyāna-Buddhismus.²⁴⁶

Während die Quellen des Pāli-Kanons jene drei ‚Konzile‘ so darstellen, als wäre die Mehrheit bemüht, dogmatische Differenzen zu beseitigen, betonen Mahāyāna-Texte bereits die Spaltung unmittelbar nach Siddhārtha Gautamas Tod.²⁴⁷ Insgesamt werden je nach Quelle 18 bis 30 unterschiedliche buddhistische Traditionen genannt, die sich in diesem Zuge etablierten.²⁴⁸ Die Sthaviravādas sowie andere Schulen, die sich in der unmittelbaren Nachfolge Siddhārtha Gautamas verstehen, das Mönchsideal dem Laien-Buddhismus gegenüber vorziehen und den eigenen Weg zum *nirvāṇa* in den Vordergrund rücken, fasst Hutter unter dem Begriff Śrāvakayāna (‚Fahrzeug der Hörenden‘) zusammen, wobei es sich um keine Eigenbezeichnung handelt. Im Mahāyāna-Buddhismus werden diese Schulen pejorativ als Hīnayāna-Buddhismus

²⁴⁴Hutter, M. (2001). Das ewige Rad. Religion und Kultur des Buddhismus. S.47.

²⁴⁵Ebd. S.47-48.

²⁴⁶Schmidt-Leukel, P. (2017). S.23.

²⁴⁷Hutter, M. (2001). S.46-47.

²⁴⁸Ebd. S.50.

(,kleines Fahrzeug‘) bezeichnet. Die einzige Schule dieses Zweigs, die bis in die heutige Zeit fortexistiert, ist der Theravāda-Buddhismus.²⁴⁹

5.2.4. Entstehung des Mahāyāna (0-500 u.Z.)

Ausgehend vom ‚Konzil von Pataliputra‘ entwickelten sich Mahāsāṅghika-Schulen, die sich wiederum in einzelne Gruppen gliedern. Die großen räumlichen Distanzen dürften dafür ein wesentlicher Faktor gewesen sein.²⁵⁰ Obwohl eine genaue Fixierung der Differenzen der Traditionen schwer nachvollziehbar ist, lässt sich bereits mit den Mahāsāṅghika ein neues *Buddha*-Bild erkennen: der ‚überweltliche‘ *Buddha*. Die Bedeutung des ‚historischen Buddha‘ schwand. Eine Theologisierung und ‚Transzendierung‘ des ‚historischen Buddha‘ setzte ein. Alles Persönliche, Historische und zeitlich Gebundene des ‚historischen Buddha‘ wurde in dieser Fassung vom wahren *Buddha* entfernt. Dieser *Buddha* wurde als Verehrungsobjekt gedacht, der ‚historische Buddha‘ als Teil einer fiktiver Vorstellung, die pädagogischen Zwecken diene. Folge dieser Theologisierung ist die Verschiebung des Erkenntnispfads: Weisheit (*prajñā*) ist das, was alles Irdische, welches nur noch als ‚Leerheit‘ (*śūnyatā*) aufgefasst werden kann, übersteigt. Zusätzlich fanden von ‚Volksfrömmigkeit‘ geprägte Vorstellungen Eingang in die Gedankenwelt des Buddhismus. Die Transformationen mündeten ab dem Übergang vom 2. ins 3. Jahrhundert u.Z. in der philosophischen und theologischen Systematisierung des Mahāyāna-Buddhismus.²⁵¹

Der Mahāyāna-Buddhismus rückte im Vergleich zum *ārhat*-Ideal, die *Buddhaschaft* ins Zentrum des *dharma*. Erste schriftliche Belege für den Mahāyāna-Buddhismus lassen sich ab dem 2. Jahrhundert u.Z. in China finden. Außerhalb der *sūta/sūtra* (,Lehrrede‘) des Mahāyāna-Buddhismus finden sich kaum Belege für seine Existenz vor dem 5. Jahrhundert u.Z. in Indien. In der gegenwärtigen Forschungslage ist der indische Mahāyāna-Buddhismus in den ersten Jahrhunderten seiner Existenz somit primär als intellektuelles Phänomen greifbar. Seinen Ausdruck findet er fast ausschließlich in komplexen Abhandlungen, und sowohl der Inhalt dieser Texte als auch die fehlenden Belege in der materiellen Kultur machen es wahrscheinlich, dass die Vertreter des Mahāyāna-Buddhismus dieser Zeit hauptsächlich streng asketisch lebende Mönche bzw. Mönchsgruppen waren, die einen besonderen Wert auf die Meditationspraxis legten. Sie nahmen für sich in Anspruch, einen anspruchsvolleren und höherwertigen Weg zu beschreiten, schienen aber zugleich Teil monastischer Gemeinschaften – mit jeweiligen Ordinationstraditionen, Lehrauslegungen und Textüberlieferungen – gewesen

²⁴⁹Ebd. S.51-52.

²⁵⁰Ebd. S.52.

²⁵¹Ebd. S.52-54.

zu sein, die dem Śrāvakayāna zugerechnet werden. Eine Gegenüberstellung von Mahāyāna- und Śrāvakayāna-Schulen ist ohnehin aufgrund der fließenden Übergänge irreführend. Wie der frühe Mahāyāna-Buddhismus generell von anderen Gruppierungen unterschieden werden konnte, ist schwer nachzuweisen.²⁵²

In diesem Sinne ist der Mahāyāna-Buddhismus ein Sammelbegriff, der sich durch seine antagonistische Rolle den Śrāvakayāna-Richtungen gegenüber konstituiert. Hutter arbeitete die fünf wesentlichen Unterscheidungsmerkmale des Mahāyāna-Buddhismus heraus: erstens der Wandel vom *ārhat*- zum *bodhisattva*-Ideal in Hinblick auf das *nirvāṇa*, zweitens die Bedeutung von Mitgefühl (*karuṇā/karuṇa*) und Weisheit auf dem Erlösungsweg, der durch die ‚sechs Vollkommenheiten‘ (*pāramitā*) Geben (*dāna*), Sittlichkeit (*śīla*), Geduld (*kṣānti*), Bemühung (*vīrya*), Meditation (*dhyāna*) und Wissen/Weisheit (*prajñā*) erlangt wird, drittens die Entstehung eines buddhistischen ‚Pantheons‘ sowie die Entstehung der Dreikörperlehre (*trikāya*), deren Körper als Manifestationsformen des *Buddha* umschrieben werden können, bestehend aus *dharmakāya* („Dharmaleib“), *saṃbhogakāya* („Genussleib“) und *nirmāṇakāya* („Erscheinungsleib“), viertens der Entwicklung der Tugend der ‚Geschicklichkeit in der Anwendung der Mittel‘ (*upāyakauśalya*) und fünftens eine neue ontologische Lehre der ‚Leerheit‘.²⁵³

Ein Wesen (*sattva*), das sein Bestreben auf das *Erwachen* richtet, wird als *bodhisattva* bezeichnet. Siddhārtha Gautama wurde demnach als *bodhisattva* geboren und erreichte in seiner letzten Existenz *Buddhaschaft*. Dafür muss das Gelübde abgelegt werden, nicht im *nirvāṇa* zu verlöschen, sondern zum Wohle der fühlenden Wesen so lange im *samsāra* zu verweilen, bis alle *befreit* werden.²⁵⁴ Die Motivation, die es dem *bodhisattva* ermöglicht diesen Pfad einzuschlagen, wird als *bodhicitta* („Erleuchtungsgedanke“) bezeichnet. Die zwei Hauptcharakteristika eines *bodhisattvas* sind Weisheit und Mitgefühl. Mitgefühl ist die grundlegende Einstellung oder Intention allen Wesen helfen zu wollen. Weisheit ist das Wissen über die Funktionalität der Welt, das Wissen über den *dharma*. Auf dieses können sie aufbauen bzw. entwickeln daher Methoden (*upāya*), um allen Individuen spezifisch zu helfen. Besonders bedeutsam ist *upāyakauśalya* als ein pädagogisches Konzept jener Traditionen, die großen Wert auf die Beziehung zwischen dem *guru* (dem ‚spirituellen Lehrmeister‘) und den Lernenden legen.²⁵⁵

²⁵²Schmidt-Leukel, P. (2017). S.48-51.

²⁵³Hutter, M. (2001). S.52-56.

²⁵⁴Freiberger, O. & Kleine C. (2015). S.209-210.

²⁵⁵Ebd. S.210-211.

Eine der wichtigsten philosophisch-theologischen Unterscheidungen ist die Ontologie. Ausgangspunkt ist die Spannung, dass einerseits alles Weltliche von Nutzen sein kann, aber andererseits nur die Weisheit, die ‚übrational‘ bzw. ‚überirdisch‘ ist, zum *nirvāṇa* führen kann. Die Wahrnehmung der empirischen Objekte entspricht nicht dieser Weisheit, weshalb alle Phänomene ‚leer‘ (*śūnya*) sind:

‚Leerheit‘ bedeutet, dass ein ‚Selbst‘ bzw. Wesenskern (*sva-bhāva*) nicht existiert, weder für die Wesen noch für die bedingten *Daseinsfaktoren* (*skandhas*), die in unterschiedlicher Kombination die Wesen und die Welt ergeben; aber auch die unbedingten *Daseinsfaktoren* des *nirvāṇa* sind ohne ein solches ‚Selbst‘ ebenfalls ‚leer‘. Um den Unterschied zum frühen Buddhismus zu verdeutlichen: War in jenem nur der Fokus auf das ‚Nicht-Selbst‘ gerichtet, so erweitert der Mahāyāna-Buddhismus diese Idee auf alle Phänomene der Erscheinungswelt, d.h. die negative Tendenz wird radikal weiterentwickelt, ohne jedoch in einen Skeptizismus oder Nihilismus zu fallen.²⁵⁶ Die ‚Leerheit‘ impliziert, dass nur ein einziger korrekter ontologischer Status vorherrscht – die Dinge sind ‚leer‘. Die Dualität von Absolutheit und Relativität wird aufgehoben und diese werden identisch. Das bedeutet, dass *nirvāṇa* und *samsāra* wesensgleich sind und nur durch einen Schleier als getrennt oder konträr erscheinen.²⁵⁷ Die *Pāramitā*, die oben genannten ‚sechs Vollkommenheiten‘, sind in *sūtren* enthalten, welche fiktive Prosadialoge des ‚historischen Buddha‘ mit seinen Lernenden beschreiben und zumeist die ‚Leerheit‘ behandeln. Auf diese Weise werden die philosophischen Positionen und insbesondere die Anschauung der ‚Leerheit‘ des Mahāyāna-Buddhismus legitimiert.²⁵⁸

Wie die ‚Leerheit‘ richtig zu verstehen ist, führte zu Spaltungen innerhalb des Mahāyāna-Buddhismus, wobei zwei Lehrrichtungen besonders zu betonen sind. Madhyamaka bezeichnet den ‚mittleren Weg‘, der sich vom ‚mittleren Weg‘ des Frühbuddhismus unterscheidet. Der erste ‚mittlere Weg‘ repräsentiert die Ausgewogenheit zwischen extremer Askese und materiellem Reichtum, der zweite hingegen den Pfad zwischen Sein und Nicht-Sein.²⁵⁹ Die Yogācāra-Tradition (Tradition der ‚Yogameditationspraxis‘) betont, dass alles aus ‚reinem Geist‘ (*citta*) geschaffen ist. Weisheit ist in diesem Sinne Einsicht in diese Ideation. Wahrnehmung ist somit nur das Produkt schöpferischer Imagination: Objekte existieren nur in der eigenen Vorstellung. *Citta* wird als Absolutes gesetzt, aus dem alles entspringt und das alles ‚speichert‘. Alle karmischen Konsequenzen werden an diesem Ort abgelagert und individualisieren sich von eben

²⁵⁶Hutter, M. (2001). S.56-57.

²⁵⁷Ebd. S.57.

²⁵⁸Ebd. S.57.

²⁵⁹Ebd. S.60.

jenem Ort, die so das Denkbewusstsein (*manas*) hervorbringen, was wiederum zu einer ‚falschen‘ Wahrnehmung führt, die neues *karma* produziert.²⁶⁰ In diesem Zusammenhang wird dem Yogācāra ein mentalistischer Monismus zugeschrieben.²⁶¹

Zu beachten ist eine weitere wichtige Unterscheidung zwischen Mahāyāna- und Śrāvakayāna-Buddhismus. Der ‚historische Buddha‘ wird im Mahāyāna-Buddhismus nicht mehr als menschliches Wesen betrachtet. Siddhārtha Gautama wird nicht als *unerleuchtet* betrachtet. Das ganze Narrativ rund um seine Erlangung des *nirvāṇa* in seiner *samsārischen* Gestalt wurde zu einer pädagogischen Maßnahme umgedeutet. Wenngleich im Theravāda-Buddhismus davon ausgegangen wird, dass bereits vor dem ‚historischen Buddha‘ weitere *Buddhas* existiert haben, ist ihre Anzahl jedoch begrenzt. Im Mahāyāna-Buddhismus schließlich entwickelte sich die Vorstellung einer unendlichen Anzahl von *Buddhas*.²⁶² Der Widersprüchlichkeit der zeitgleichen Existenz ‚diesseitiger‘ und ‚jenseitiger‘ *Buddhas* wurde mit der Dreikörperlehre, ein Konzept der Yogācāra-Schule, begegnet. War der *dharmakāya* zu Beginn ein Ehrentitel des ‚historischen Buddha‘, so wurden ihm im Laufe der Zeit ‚kosmisch-transzendente‘ Qualitäten zugeschrieben. Hutter definiert den *dharmakāya* als „[...] in sich ruhende transzendente Wahrheit aller Erscheinungsformen“.²⁶³ Die irdische Manifestation des *dharmakāya* ist demnach der *nirmāṇakāya*. Die genaue Funktion des *sambhogakāya* scheint indes ungeklärt.²⁶⁴ Die Entwicklung der Dreikörperlehre hängt mit Abgrenzungsbemühungen und Adaptionen hinduistischer Äquivalente zusammen, die an dieser Stelle nicht weiter ausgeführt werden.

Eine weitere nennenswerte Richtung ist der Amitābha-Buddhismus, der ebenso dem Mahāyāna-Buddhismus zugeordnet wird. Das vorrangige Ziel besteht zunächst nicht darin, *erleuchtet* zu werden, sondern in die *Gegenwelt* ‚Sukhāvātī‘ zu gelangen, um dort das *nirvāṇa* unter der Obhut des *Amitābha-Buddha* zu erreichen.²⁶⁵

5.2.5. Der Aufstieg des tantrischen Buddhismus (500-1000 u.Z.)

Etwa ab dem 7. Jahrhundert erlangten verfasste Texte, so genannte ‚Tantra‘ (‚Gewebe‘), große Bedeutung in Mahāyāna-Kreisen. Ihre Rezeption begründete die dritte große Richtung – den Vajrayāna-Buddhismus (‚diamantenes Fahrzeug‘). Der Vajrayāna-Buddhismus knüpft an vorangehende Vorstellungen an. Die ‚Tantra‘ beschreiben Praktiken, insbesondere Rituale und Meditationstechniken, die das *Erwachen* beschleunigen sollen. Es handelt sich um Lehren, die

²⁶⁰Ebd. S.62-63.

²⁶¹Freiberger, O. & Kleine C. (2015). S.214-216.

²⁶²Hutter, M. (2001). S.63-65.

²⁶³Ebd. S.67.

²⁶⁴Ebd. S.66-68.

²⁶⁵Freiberger, O. & Kleine C. (2015). S.123.

der Öffentlichkeit nicht zugänglich gemacht wurden. Erst nach einer besonderen Initiation (*abhiṣeka*) werden ‚Adepten‘ in einer engen *guru*-Initianten-Beziehung unterwiesen; der Rolle des *guru* wird dabei eine besondere Bedeutung beigemessen. In der Praxis des Vajrayāna-Buddhismus kommen eine Reihe von Hilfsmitteln zur Anwendung, insbesondere ‚Maṇḍalas‘ – Kreisdiagramme – welche bestimmte *Buddhas*, *bodhisattvas* oder *Gottheiten* im Kosmos lokalisieren und als Anleitungen zur Visualisierung und Meditation dienen – ‚Mantras‘, kurze Phrasen mit nebensächlichem semantischen Gehalt, deren wiederholter Rezitation spirituelle Wirkung zugeschrieben wird – und ‚Mudrās‘, genau festgelegte Handgesten in rituellen Abläufen. Nicht nur die unzähligen *Buddhas* und *bodhisattvas* sind in der Vajrayāna-Praxis (*sādhana*) von großer Bedeutung, auch andere, ‚außer-buddhistische‘ *Gottheiten* werden miteinbezogen. Hier verschwimmt die Grenze mit den Tantra aus dem Hinduismus. Während einige Anhänger des Vajrayāna-Buddhismus an den monastischen Mahāyāna-Buddhismus anknüpften, gingen andere deutlich über den Rahmen des etablierten Buddhismus hinaus. Ein zentrales Ziel des Vajrayāna-Buddhismus ist die Erlangung von besonderen Potenzen, die zwar in erster Instanz zum Erreichen der *Buddhaschaft* dienen sollten, aber auch anderweitig eingesetzt werden konnten. Die in den Texten erwähnten tantrischen *siddhas* (die ‚Vollkommenen‘) waren oft keine ordinierten Mönche, sondern lokale ‚Heilige‘, die auf diese Weise in den Buddhismus integriert wurden. Zudem durften sie verheiratet sein. Das in den Texten beschriebene Verhalten bewegt sich manchmal bewusst fernab von traditionellen buddhistischen Moralvorstellungen, bis hin zu sexuellen Ritualpraktiken reichend.²⁶⁶

An dieser Stelle sei angemerkt, dass ‚Tantra‘ im indisch-hinduistischen Kontext entstanden ist und in den Buddhismus integriert wurde. Im Vergleich zu indisch-buddhistischen Vajrayāna-Texten betonen ostasiatische ‚Tantra‘-Schriften die Rolle des ‚ursprünglichen‘ *Buddha*, ‚Mahāvairocana‘. Diese Form des Vajrayāna-Buddhismus unterscheidet sich vom zentralasiatischen und südasiatischen Ausformungen durch den Verzicht auf sexuelle Praktiken und Symbolik. Zudem wurden Elemente regionaler Traditionen übernommen.²⁶⁷ Der Vajrayāna-Buddhismus breitete sich auch in Teilen Südasiens aus und war teilweise sehr erfolgreich, aber überdauerte nicht bis in die heutige Zeit.²⁶⁸

5.2.6. Niedergang und Konsolidierung (1000-1500 u.Z.)

In der Mitte des ersten Jahrtausends hatte sich der Buddhismus in ganz Südasiens ausgebreitet. Klöster, Tempelanlagen und Universitäten wurden gebaut und erweitert. Chinesische Gelehrte

²⁶⁶Freiberger, O. & Kleine C. (2015). S.216-218.

²⁶⁷Ebd. S.218-222.

²⁶⁸Ebd. S.222-223.

reisten nach Indien, um den Buddhismus authentisch zu studieren. Wie sich jüngst herausstellte, waren diese chinesischen Berichte jedoch mit dem Interesse verbunden, das Bild eines ‚wahren, richtigen‘ Buddhismus zu zeichnen, wie sie ihn sich wünschten.²⁶⁹

Der Austausch und die Auseinandersetzung des Buddhismus mit anderen Religionen setzten neue Akzente in der eigenen Entwicklung. Neben regional und temporal koexistierenden Traditionen wie dem Jainismus oder dem Ājīvikismus trifft dies insbesondere auf die den Hinduismus zu, die ebenso an die ‚vedische Kultur‘ anknüpft. Auf philosophischer, ethischer und praktischer Ebene haben sich die Traditionen gegenseitig beeinflusst und befruchtet, wengleich sich die unterschiedlichen Traditionen in einem durchaus erbittert geführten Konkurrenzkampf um materielle Ressourcen, gesellschaftlichen Einfluss und staatliche Protektion befanden.²⁷⁰

Ab dem 13. Jahrhundert war der Buddhismus in Indien weitestgehend verschwunden. Die genauen Umstände seines Niedergangs liegen im Unklaren, doch die Gründe dürften mannigfaltig gewesen sein. Ab dem 8. Jahrhundert hatten muslimische Turkstämme begonnen, die politische Kontrolle und Herrschaft in Teilen Indiens, vor allem im Norden, zu übernehmen. Dabei wurden viele Tempelanlagen und Klöster zerstört, was vermutlich nicht nur religiöse, sondern auch politische und ökonomische Gründe hatte. Aber diese Zerstörung kann nicht, wie manchmal geschildert wird, die entscheidende Ursache für den Niedergang des Buddhismus gewesen sein, denn sonst wären Hinduismus oder Jainismus in Indien ebenfalls verschwunden. Vielmehr hatten diese beiden Traditionen es wohl einfach früher sowie besser verstanden, ihre Lehren gesellschaftlich stärker zu verwurzeln. Als die großen buddhistischen Universitäten in Ostindien an der Wende vom 12. zum 13. Jahrhundert zerstört wurden und die *saṅgha* nun auch keine politische Protektion mehr genoss, hatte der Buddhismus seine gesellschaftliche Basis bereits weitgehend verloren. Der Buddhismus baute sich in Indien erst ab dem 20. Jahrhundert wieder auf.²⁷¹

Von Korea gelangte der Buddhismus im 6. Jahrhundert nach Japan. Tibet wurde zweifach buddhistisch beeinflusst: Sowohl aus China und Indien sowie Zentralasien. Unter den Einflüssen von Daoismus und Konfuzianismus entwickelten sich in China der Chán-

²⁶⁹Schmidt-Leukel, P. (2017). S.53-54.

²⁷⁰Ebd. S.54.

²⁷¹Ebd. S.55.

Buddhismus, auch als Zen-Buddhismus bezeichnet, und der Jingtǔ-zōng-Buddhismus, besser bekannt als Amitābha-Buddhismus.²⁷²

Im 9. Jahrhundert wurde der Buddhismus in Indonesien politisch stark gefördert.²⁷³ Schmidt-Leukel zufolge konsolidierte sich der Buddhismus in seinem ‚konfessionellen‘ Profil. Er wurde sehr einflussreich oder sogar zur Staatsreligion. In anderen Ländern verschwand er zunehmend oder wurde marginalisiert.²⁷⁴ In Korea büßte er an Bedeutung ein. In Japan erfreuten sich der Amitābha-Buddhismus, der Nichiren-Buddhismus (‚Nichiren-kei-shoshūha‘) und mehrere Arten des Zen-Buddhismus großer Beliebtheit. Zeitgleich kam es zu einer zweiten Verbreitung des Buddhismus in Tibet. Die Kagyü- (‚bka’ bgyud‘), Sakya- (‚sa skya‘) und Gelug- (‚dge lugs‘)-Schule ergänzten neuerdings die bereits bestehenden Schulen. Von dort gelangte der tibetische Buddhismus in die Mongolei und nach Sibirien. In Süd- und Südostasien setzte sich der Theravāda-Buddhismus in Sri Lanka, Burma, Laos, Kambodscha und Thailand durch. In Vietnam blieb der chinesische Chán-Buddhismus vorherrschend.²⁷⁵

5.2.7. Der Buddhismus trifft den Westen (1500-2000 u.Z.)

‚Westliche‘ Kenntnisse über den Buddhismus sind erstmals durch Klemens von Alexandria, ca. 200 u.Z., nachweisbar. Eine erste intensivere Auseinandersetzung zwischen dem ‚Westen‘ und dem Buddhismus begann jedoch erst ab dem 13. Jahrhundert. Im Zuge des Kolonialismus trafen ab dem frühen 16. Jahrhundert europäische Gesandte und Missionare in Asien ein. Dort entstanden Kolonien, und erste Missionsbemühungen wurden unternommen, die meist in feindseligen Konflikten mündeten. Die europäisch-koloniale Herrschaft ebnete den Weg für die ‚westliche‘ Buddhismus-Forschung.²⁷⁶

Ab dem 19. Jahrhundert setzte eine ernsthafte akademische Beschäftigung mit dem Buddhismus ein, wobei religionssoziologische bzw. -ethnologische Untersuchungen vor Ort nicht Gegenstand des wissenschaftlichen Interesses waren. Die zunächst philologische Arbeit mündete in romantischen Phantasien. Insbesondere die Philosophen Karl Schlegel und Arthur Schopenhauer regten das deutsche Interesse am Buddhismus an. In Frankreich hingegen war Wegbereiter der wissenschaftlichen Auseinandersetzung der Philologe Eugène Burnouf, der

²⁷²Ebd. S.26.

²⁷³Ebd. S.27.

²⁷⁴Ebd.S.28-31.

²⁷⁵Ebd. S.32-33.

²⁷⁶Ebd. S.33-35.

1844 eine erste systematisierende Darstellung des Buddhismus präsentierte. Sie wirkte lange in der Buddhismus-Forschung nach.²⁷⁷

Im Zuge der einsetzenden Globalisierung migrierten Buddhist*innen in den ‚Westen‘. ‚Westliche‘ Gelehrte, die den *dharma* studierten sowie weitere Personengruppen entwickelten ein religiöses Eigeninteresse am Buddhismus. Das religionswissenschaftliche Duo Christoph Kleine und Oliver Freiberger unterscheidet hierbei in einen ‚ethnischen‘ und in einen ‚Konvertiten‘-Buddhismus. Ersterer etablierte sich in den Vereinigten Staaten von Amerika durch Migration aus Japan und China. Die zweite Form war in Europa vertreten.²⁷⁸

Katalysator der ‚westlichen‘ Buddhismus-Begeisterung war die 1875 gegründete ‚Theosophische Gesellschaft‘, die ihre Darstellung des Buddhismus aus nepalesischen, tibetischen und chinesischen Mahāyāna-Texten zusammensetzte. 1881 verfasste eine ihrer wichtigsten Gründerfiguren, Henry Olcott, den ‚Buddhistischen Katechismus‘, der auch in Asien Widerhall fand.²⁷⁹ Im Jahr 1881 wurde zudem die britisch geführte ‚Pāli-Text-Society‘, die sich auf das Studium der Pāli-Quellen des Theravāda-Buddhismus spezialisierte, gegründet. Wie bereits zuvor galt das Studium den buddhistischen Schriften, nicht der sozio-religiösen Realität. Der Pāli-Buddhismus wurde als eine rationale, ethische, praktische und empirisch orientierte Lebensphilosophie aufgefasst. Im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert konvertierten erste Europäer*innen in Asien zum Buddhismus. Besonders populär war der Buddhismus unter Künstler*innen, Akademiker*innen und Personen, die einen alternativen Lebenswandel pflegten. Die geknüpften Kontakte und dieser ‚buddhistische Modernismus‘ begünstigten die Entstehung von buddhistischen Zentren im Europa und Amerika.²⁸⁰ Als Ausgangspunkt für einen globalen Buddhismus kann das Weltparlament der Religionen, das 1893 in Chicago abgehalten wurde, angesehen werden.²⁸¹

Als ‚buddhistischer Modernismus‘ wird eine soziale Bewegung bezeichnet, die sich aus ihrer antagonistischen Haltung dem ‚Westen‘ gegenüber konstituierte und ihren Anfang in Sri Lanka nahm. Wenngleich christliche Missionierungsversuche missglückten, war eine ‚westlich-christliche‘ Bildung erforderlich, um in den dortigen Regierungsdienst treten zu können. In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts entstand somit in Sri Lanka eine ‚Mittelschicht‘, die sich durch eine ‚westliche‘ Bildung auszeichnete. Ein Resultat war die Auseinandersetzung mit der

²⁷⁷Freiberger, O. & Kleine C. (2015). S.161.

²⁷⁸Ebd. S.161-162.

²⁷⁹Ebd. S.162.

²⁸⁰Ebd. S.162-163.

²⁸¹Baumann, M. (2018). Buddhismus im Westen. S.394.

eigenen Kultur aus einer übernommenen ‚westlichen‘ Perspektive. Der ‚buddhistische Modernismus‘ entwickelte sich zu einer Protestbewegung, die sich einerseits durch eine anti-christliche Haltung auszeichnete und zugleich Kritik am etablierten Buddhismus übte. Die Rolle der Laien wurde besonders betont und verlieh ihnen *agency*. U.a. wurden ‚westliche‘ Kriterien übernommen, um die eigene Kultur besonders hervorzuheben. Beispielsweise kam das Narrativ auf, dass es sich beim Buddhismus um eine antike, ‚arische‘ Religion handle und die singhalesische ‚Rasse‘ eine besonders überlegene sei.²⁸² Der singhalesische Reformbuddhist Anagārika Dharmapāla nahm in dieser Bewegung eine zentrale Rolle ein. Für den Luzerner Religionswissenschaftler Martin Baumann ist Dharmapāla der erste global tätige Missionar und Netzwerker des Buddhismus. Die 1891 von Dharmapāla gegründete Mahā-Bodhi Society etablierte sich als erste inter- und transnationale buddhistische Organisation in Bodhgayā, dem Ort, an dem der ‚historische Buddha‘ *Erleuchtung* erlangt haben soll.²⁸³

Im frühen 20. Jahrhundert wurden ideologische Spannungen innerhalb der ‚westlichen‘ buddhistischen Institutionen sichtbar. Vor allem die frühen Leipziger Buddhisten verstanden den Buddhismus als eine ‚arische Religion‘ und verbanden ihre Vorstellung mit antisemitischem Gedankengut. In Großbritannien entwickelte sich eine eigene buddhistische Loge innerhalb der ‚Theosophischen Gesellschaft‘. Während in Deutschland vor allem die Pāli-Texte studiert wurden, verbreitete sich der Buddhismus in den USA durch den japanischen Zen-Buddhismus.²⁸⁴

Ein bis in die heutige Zeit wichtiger Wegbereiter des Buddhismus im ‚Westen‘ war der japanische Gelehrte Daisetsu Teitarō Suzuki, der 1897 in die USA reiste und dort prominentester Sprecher des Buddhismus wurde, wenngleich sich seine Auslegung nur spärlich mit der gelebten Religiosität überschneidet. Er betonte die ornamentfreie, direkte Erfahrung und romantisierte die Samurai. Im NS-Deutschland hinterließ dieses Bild einen positiven Eindruck. Auch nach dem 2. Weltkrieg war dieser ‚Suzuki-Zen‘ die populärste Form des Buddhismus im ‚Westen‘. Dies legte für japanische, religiöse Professionisten den Grundstein, um den ‚Westen‘ zu bereisen und Dōjōs zu gründen, in denen Sitzmeditation (*zazen*) gelehrt wurde. Die Meditationspraxis erlangte einen höheren Stellenwert als die intellektuelle Auseinandersetzung mit den buddhistischen Schriften – sie wurde nun als Kern des Buddhismus angesehen.²⁸⁵

²⁸²Lüddeckens, D. (2002). Das Weltparlament der Religionen von 1893. Strukturen interreligiöser Begegnung. S.71-72.

²⁸³Baumann, M. (2018). S.394-395.

²⁸⁴Freiberger, O. & Kleine C. (2015). S.163-164.

²⁸⁵Ebd. Buddhismus. S.165.

In der frühen Nachkriegszeit konvertierten prominente Personen zum Buddhismus. Das ‚tibetische Exil‘ führte ab den 70iger und 80iger Jahren zu vermehrter Aufmerksamkeit für den tibetischen Buddhismus. Auch die mediale Prominenz des Dalai Lama (ta la'i bla ma) dürfte ein entscheidender Faktor für den ‚Erfolg‘ des Buddhismus im ‚Westen‘ gewesen sein. Für Kleine und Freiburger ist die „[postmoderne] Rehabilitation des Rituellen und Irrationalen“²⁸⁶ ein ebenso wichtiger Faktor: Das Interesse am ‚reinen‘ und ‚ursprünglichen‘ Buddhismus des Pāli-Kanons, der etwa für Rationalität stehe, sei verflogen nun mache das, was anfänglich als ‚degenerierteste‘ Form des Buddhismus gegolten habe, dieses ‚Exotisch-Bunte‘, das ‚Mystische‘ und das Sinnliche, das Interesse des ‚Westens‘ am Buddhismus aus.²⁸⁷ Schon seit den späten 90ern erfreut sich der tibetische Buddhismus in Großbritannien, Deutschland und der Schweiz größerer Beliebtheit als andere buddhistische Schulen. In Frankreich und den Niederlanden dominierte der ostasiatische Mahāyāna-Buddhismus, insbesondere der Zen-Buddhismus.²⁸⁸

In diesem Zusammenhang ist der Unterschied zwischen den ‚ethnischen Buddhist*innen‘ und ‚Konvertiten-Buddhist*innen‘ beachtenswert. Die migrierten Buddhist*innen sehen im Buddhismus ein identitätsstiftendes und -wahrendes Element, das sich vor allem in seiner konkreten Praxis von der ‚Konvertiten‘-Praxis unterscheidet und eine andere Symbolsprache verwendet. Dieses Unverständnis, welches nicht in die ‚westliche‘ Vorstellung vom Buddhismus passt, deuten Kleine und Freiburger als funktionalen Unterschied. Für die Eingewanderten sei Buddhismus nicht primär ein Mittel zur Schaffung von mehr Wohlbefinden und Ausgeglichenheit oder ein Werkzeug zur Erlangung tieferer Einsichten, sondern eine gemeinschaftliche Angelegenheit, die sozialen Zusammenhalt und Identität sichere und das Individuum, wie auch die Familie durch wichtige Stationen des menschlichen Lebens und durch ein nach einem Festkalender strukturiertes Jahr geleite. Individuelle Meditationspraxis werde ohnehin nicht von Laien praktiziert.²⁸⁹

5.3. Angewandte buddhistische Binnensystematik

Wie aus der Geschichte des Buddhismus abgeleitet werden kann, handelt es sich um eine Vielzahl von ‚Buddhismen‘, die sich voneinander abgrenzen und die sich gegenseitig befruchten. Es wäre nicht im Sinne dieser Arbeit dutzende Fragebögen zu entwickeln, die die buddhologisch-philosophischen Besonderheiten der einzelnen Traditionen berücksichtigen.

²⁸⁶Ebd. S.165.

²⁸⁷Ebd. S.165.

²⁸⁸Ebd. S.165.-166.

²⁸⁹Ebd. S.168-169.

Vielmehr geht es darum, Formulierungen zu entwickeln, die sich an der gelebten sozio-religiösen Wirklichkeit orientieren. Ganz im Sinne Schmidt-Leukels ist die Frage zu stellen, wie sich die Buddhist*innen selbst verstehen. Dennoch ist es unvermeidlich auf die bestehenden intrareligiösen Differenzen hinzuweisen, da diese die Widersprüchlichkeit zwischen Theorie und gelebter Religiosität bzw. Spiritualität aufzeigen. Ein wichtiger Punkt soll an dieser Stelle angesprochen sein: Obwohl sich viele Buddhist*innen als dezidiert nicht-religiös verstehen, sondern als Personen, die einer Lebensphilosophie oder ähnlichen Geartetem folgen, wird in dieser Arbeit Buddhismus als Religion oder als spirituelle Orientierung verhandelt.

Um lebensweltlich relevante Kernelemente aus dem Buddhismus zu extrahieren, die zudem in einen Zusammenhang mit dem religiös-spirituellen Wohlbefinden gestellt werden können, sind Reduktionen notwendig. Da sich das MI-RSB auf konkrete Anliegen bezieht und in einem kulturell ‚westlichen‘ Forschungsrahmen entstanden ist, scheint es daher angebracht, den ‚westlichen‘ Diskurs aufzugreifen und ein heuristisches Modell zu entwickeln. Dass das MI-RSB bereits interreligiös erfolgreich angewandt wurde, unterstützt diese Vorgehensweise.²⁹⁰

Die Basis eines solchen Modells ‚seriöser‘ alltagsbuddhistischer Vorstellungen bietet der österreichische Lehrplan für die buddhistische Religionspädagogik. Besonderheit des Buddhismus in Österreich ist, dass er im Jahr 1982 als einer der ersten nationalen Verbände in Europastaatlich anerkannt wurde, was ihn zum einen gesellschaftlich legitimiert und weshalb er zum anderen als Referenzpunkt für den deutschsprachigen Buddhismus diene. So werden dem Buddhismus Rechte wie etwa buddhistischer Schulunterricht, buddhistische ‚Seelsorge‘ oder die Betreuung von Gefangenen zugesprochen.²⁹¹ Neben dem Lehrplan führt die ‚Österreichische Buddhistische Religionsgemeinschaft‘, kurz ÖBR, auf ihrer Homepage relevante inhaltliche Merkmale auf. Beiträge aus der von der ÖBR herausgegebenen Zeitschrift ‚Buddhismus in Österreich‘ unterfüttern diese Darstellungen. Ergänzt werden diese Darstellungen durch akademische Ausführungen.

5.3.1. Buddhistische Kernkonzepte

Im Lehrplan des buddhistischen Religionsunterrichts ist die Vermittlung bestimmter Konzepte vorgesehen, die im Folgenden ausgeführt werden. Es sei angemerkt, dass didaktische und pädagogische Überlegungen bzw. Notwendigkeiten außer Acht gelassen werden. Zudem wird

²⁹⁰Siehe Unterrainer, H.F. (2020). S.16-17.

²⁹¹Baumann, M. (2018). S.441-442.

auf eine Analyse der sozialen und politischen Implikationen und der eigenwillig wirkenden Übersetzungen verzichtet.

Grundzüge einer buddhistischen Sichtweise werden im Gesetzestext des Lehrplans für buddhistischen Religionsunterricht wie folgt beschrieben: Der menschliche ‚Geist‘ mit seinen Faktoren Denken, Empfinden und Wollen kann durch Schulung, Bildung und eigenverantwortliche meditative Übungen in positive und ‚heilsame‘ Zustände transformiert werden. Wie ein Spiegel reagiert er auf äußere und innere Wahrnehmungen und Eindrücke und beeinflusst so das individuelle Weltbild eines Menschen sowie dessen Leben und Lebensgestaltung. Über den holistischen Ansatz des ‚bedingten Entstehens in Abhängigkeit‘ (*paṭicca-samuppāda/pratītya-samutpāda*) aller Phänomene begründet sich die Motivation zum Überwinden von *samsāra*. Um dies zu bewerkstelligen, stehen zwei Werkzeuge zur Verfügung: Die Einsicht in die ‚Natur‘ der ‚Leerheit‘, gewonnen aus der Erkenntnis des ‚Nicht-Selbst‘, und das Mitgefühl als praktische Methode, welches als tieferer Beweggrund für das Handeln der Schüler*innen zum Wohle aller fühlenden Wesen angeführt wird.²⁹²

Grundanliegen ist die Vermittlung der Vielfalt der buddhistischen *saṅgha* zu. Dies schließt die Kenntnis über die drei ‚Fahrzeuge‘ des Buddhismus mit ein.²⁹³ Gemeint sind Theravāda-, Mahāyāna- und Vajrayāna-Buddhismus. Themenschwerpunkte liegen nicht nur auf buddhistischen Inhalten, Übungen von Achtsamkeit, Meditation und Yoga für Körper, Rede und ‚Geist‘, sondern auch auf dem sozialen Lernen, der Friedenserziehung und der gewaltlosen Konfliktlösung. Wichtig ist auch die Offenheit für Erkenntnisse der (Natur-) Wissenschaft, wie es in der buddhistischen Lehre empfohlen sei.²⁹⁴ Ob es zu den Lebzeiten des ‚historischen Buddha‘ ein deckungsgleiches Verständnis von Naturwissenschaft und Wissenschaft im gegenwärtigen Sinne gegeben hat, ist allerdings anzweifelbar.

Kernbereiche der Lehre sind die buddhistische Anthropologie, *karma*, Gewaltlosigkeit, die ‚Vier Edlen Wahrheiten‘, der ‚mittlere Weg‘, die Biografie bzw. Hagiografie des ‚historischen Buddha‘ sowie die kulturgeschichtlichen Umstände der Entstehung des Buddhismus und der ‚Edle Achtfache Pfad‘ (*ariya-aṭṭhaṅgika-magga/āryāṣṭāṅgamārga*). Auch sozioethische Fragen – etwa der Umgang mit nicht-menschlichen, fühlenden Wesen – werden thematisiert.

²⁹²Lehrplan – buddhistischer Religionsunterricht, 2024, S.2.

²⁹³Ebd. S.3.

²⁹⁴Ebd. S.4.

Zusätzlich werden Feste, Rituale, Symbole und Orte sowie Architektur mit besonderer Bedeutung behandelt.²⁹⁵

Abschließend werden die Qualitäten eines *Buddha*,²⁹⁶ die ‚acht Gaben der Gastfreundschaft‘ – es ist schleierhaft, was damit gemeint sein soll –, die Unterschiede zwischen *ārhat* und *bodhisattva* sowie die ‚vierfache Gemeinschaft‘ (*parisā*), und Wissensinhalte über das soziale System vermittelt. Im gesamten Lehrplan sind Inhalte, die den interreligiösen und interkulturellen Bereich und religiösen Fundamentalismus betreffen, ausgeführt. Weitere Bestandteile des Lehrplans sind die *śīla*, die Zufluchtnahme, die ‚vier Unermesslichen‘ (*appamaññā/apramana*) – ein Wunschgebet zugunsten aller fühlenden Wesen –, das Konzept des ‚bedingten Entstehens in Abhängigkeit‘, die buddhistische Ethik und Weisheit, *karma*, *śūnyatā* und das Wissen über das Verhältnis von *saṃsāra*, *nirvāṇa* und *Reinkarnation*.²⁹⁷

Um diesen Inhalten der Adaption eine Form zu verleihen, bedarf es einer Reduktion und hierarchischen Systematisierung, die aus den oben angeführten Punkten erschlossen wird. Da die ‚Vier Edlen Wahrheiten‘ ohnehin zumeist als Grundlage des *dharma* anerkannt werden, bilden sie den Ausgangspunkt der hier angeführten heuristischen Buddhologie.²⁹⁸ Sie enthalten die ‚Daseinsanalyse‘, die religiös-existenzielle Komponente des Buddhismus und die Dimension der ‚innerweltlichen‘ Handlungsempfehlung. Zugleich sind sie ein determinierender Faktor, mit dem die Praktizierenden die Welt wahrnehmen. Im Sinne des MI-RSB bilden diese beiden Dimensionen den ‚transzendenten‘ Wahrnehmungsraum ab. Rückschlüsse über den ‚immanenten‘ Erfahrungsraum können aus der *Bezogenheit* auf diese ‚Weltwahrnehmung‘ gewonnen werden.

5.3.2. Der Mensch, das Leid und die Wirklichkeit

Die ÖBR definiert die ‚Vier Edlen Wahrheiten‘ wie folgt:

„Die erste Wahrheit besagt,

dass alles Dasein unvollkommen, unbefriedigend, und dem Leid unterworfen ist. Dies ist zu durchschauen!

Die zweite Wahrheit besagt,

²⁹⁵Ebd. S.4-6.

²⁹⁶Interessanterweise nicht ‚des Buddha‘ – diese Formulierung legt eine mahāyānische Perspektive nahe.

²⁹⁷Lehrplan – buddhistischer Religionsunterricht, 2024, S.6-7.

²⁹⁸Hutter, M. (2001). S.34.

dass die Ursache dafür vor allem Unwissenheit, Verlangen und Abneigung im eigenen Geist sind. Diese sind zu überwinden!

Die dritte Wahrheit besagt,

dass durch das Erlöschen der Ursachen auch das Leiden erlischt. Dies ist zu verwirklichen!

Die vierte Wahrheit besagt,

zum Erlöschen der Ursachen führt der vom Buddha gewiesene achtfache Pfad. Dieser ist zu üben![Anm. Hervorhebung im Original].²⁹⁹

Im Folgenden werden die ersten beiden ‚Edlen Wahrheiten‘ betrachtet. Die erste ‚Edle Wahrheit‘ beschreibt die buddhistische Grundannahme, dass alle Phänomene und Gegenstände unbeständig bzw. vergänglich (*anitya*) sind. Vorlage dieser Annahme ist die frühbuddhistische Anthropologie des Menschen. Er besteht demnach aus den fünf *skandhas*: Körper/Gestalt (*rūpa*), Empfindung/Gefühl (*vedanā*), Wahrnehmung/Unterscheidung (*saññā/samjñā*), ‚Geistesformationen‘ (*sankhāra/samskāra*) und Bewusstsein (*viññāna/vijñāna*). Das Wesen des Menschen wird dabei ohne ‚Selbst‘ gedacht.³⁰⁰ Negiert wird nicht die Existenz dieser Komponenten – sie bilden lediglich nicht das Wesen des Menschen ab.³⁰¹ D.h. sie sind seine konstituierenden Merkmale, aber in keiner dieser Komponenten und auch in ihrer Summe, sind sie nicht die ‚Seele‘ des Menschen.

Die zweite ‚Edle Wahrheit‘ verdeutlicht anhand der Kausalkette bzw. des Prinzips des ‚bedingten Entstehens in Abhängigkeit‘ das Entstehen und Werden des ubiquitären Leids: Jedes Phänomen ist bedingt durch etwas entstanden und damit Urheber neuen Entstehens: Aus Unwissenheit (*avidyā*) entstehen ‚Geistesformationen‘, die Bewusstsein verursachen, aus dem ‚Geist‘ und Körper entstehen, aus dem sich die sechs Sinnesbereiche (*ṣaḍāyatana*) ableiten, die zu (Sinnes-)Kontakt (*sparsā*) führen, die in Empfindung resultiert, welches das Begehren (*trṣṇā*) hervorrufen, das Anhaftung (*upādāna*) bedingt, die das Werden (*bhava*) verantworten, das notwendig ist, um Geburt (*jāti*) zu ermöglichen, dem Alter und Tod (*jarāmaraṇa*) folgen.³⁰²

²⁹⁹ÖBR, Die 4 edlen Wahrheiten, [online].

³⁰⁰Freiberger, O. & Kleine C. (2015). S.200-201.

³⁰¹Hutter, M. (2001). S.36.

³⁰²Freiberger, O. & Kleine C. (2015). S.203.

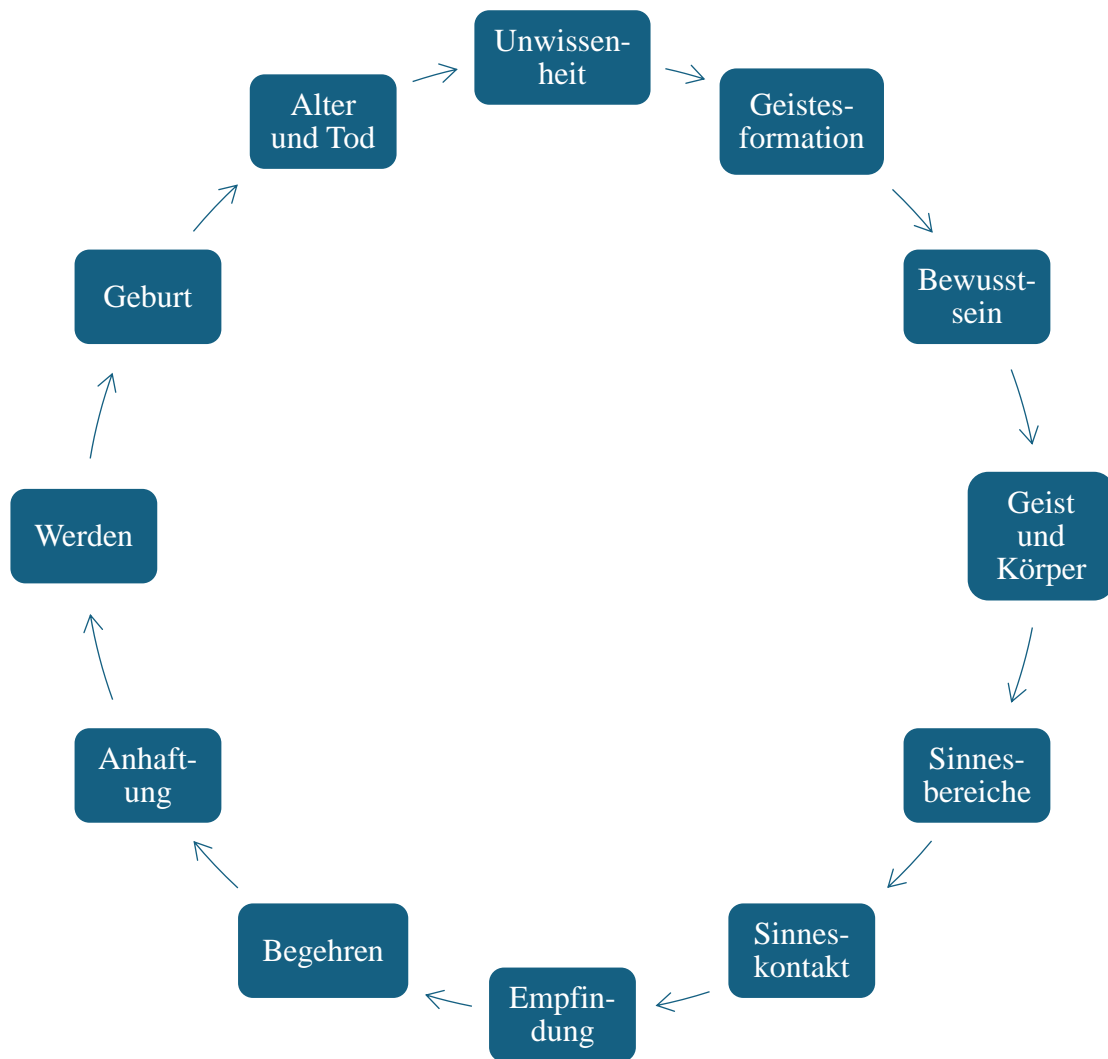


Abbildung 10: Bedingtes Entstehen in Abhängigkeit

Karma und *Reinkarnation* sind zwei Konzepte, die unmittelbar mit dieser Leidenskette zusammenhängen. Nach der ÖBR bezeichnet das Wort *karma*

„kein sich erfüllendes Schicksal, sondern es bedeutet in wörtlicher Übersetzung: Handeln, Tun, Wirken, Tat. Karma bezeichnet aus buddhistischer Sicht das Gesetz von Ursache und Wirkung. Es bedeutet, dass auf jede Handlung eine Wirkung folgt, die der Natur der Handlung entspricht. So haben heilsame Handlungen heilsame Wirkungen und umgekehrt. Diese Kette von Ursache und Wirkung erfolgt aber in einer so komplexen Form, dass bestimmte einzelne Wirkungen nicht auf bestimmte einzelne Handlungen rückgeführt werden können. Fest steht nur, heilsamer Samen bringt nur heilsame Früchte und umgekehrt. Karma bedeutet also nicht, einem vorbestimmten Schicksal ausgeliefert zu sein; vielmehr sind wir selbst diejenigen, die bestimmen, wie es uns um uns steht.“³⁰³

³⁰³ÖBR, Karma und Samsara, [online].

Karma bezieht sich auf ethische Handlungen, wobei nicht die Handlung als solche gewertet wird, sondern die Intention, die hinter einer Handlung steht.³⁰⁴ Diese Sichtweise rückt den Aspekt der Eigenverantwortung ins Zentrum. Die Handlungen der im *samsāra* gefangenen Wesen haben unbestimmte Konsequenzen in einem zeitlich unvorhersehbaren Raum.³⁰⁵

Reinkarnation geschieht im *samsāra*, das als Abfolge von anfangs- und endlosen Zyklen imaginiert wird. Dabei enthält das *samsāra* sechs *Daseinsbereiche*, die im ‚Rad des Werdens‘ (*bhavacakra*) abgebildet werden. Diese sind die ‚guten‘ Bereiche des Menschen, der *asuras* (‚Gegengötter‘ bzw. ‚Halbgötter‘) und *Devas* (‚Götter‘) sowie die ‚schlechten‘ Bereiche der Tiere, ‚(Hunger-)Geister‘ (*preta*) und ‚Höllwesen‘. *Karma* führt zu einer Wiederverkörperung in einem dieser *Daseinsbereiche*.³⁰⁶ Die gängige Visualisierung dieses Prozesses, der als *Palingenese* beschrieben wird, ist, dass das *karma* eine Kugel, die für eine Existenz steht, in Bewegung setzt, welche eine andere anstößt, die wiederum der nächsten ihren Schwung verleiht. Diese Kette zieht sich ins Endlose. Das ‚Kugel-Sein‘ überträgt sich während des Aufpralls nicht auf die nächste Kugel, kein Wesenskern wird weitergegeben.³⁰⁷ Diese *karmische* Abhängigkeit führt in einen immerwährenden Kreislauf ‚angenehmer‘ und ‚unangenehmer‘ Existenzen. Aus diesem Grund wird jede Wiederverkörperung grundsätzlich als leidhaft (*dukkha/duḥkha*) angesehen. Diese drei Kennzeichen der Wirklichkeit (*trilakṣaṇa*) – *anitya*, *anātman* und *dukkha* – bilden zusammen mit dem *nirvāṇa* die ‚Vier Siegel‘ des Buddhismus.³⁰⁸

Zusammenfassend können die ersten beiden ‚Edlen Wahrheiten‘ wie folgt verstanden werden: Aus der Unwissenheit über die letzte Wirklichkeit der Dinge kommt es zu Begehren und Anhaftung. Handlungen, deren Intention in Begehren und Anhaftung begründet liegt, produzieren negatives *karma*. Erzeugnisse dessen münden in Wiederverkörperungen, die als leidhaft erlebt werden. Selbst wenn positives *karma* kumuliert wird und eine subjektiv wünschenswerte Wiedergeburt einsetzt, bleibt die Unwissenheit bestehen, sodass unweigerlich erneut negatives *karma* zusammengetragen wird. Dies ist der ewige Kreislauf des Leidens, des *samsāra*.

³⁰⁴Freiberger, O. & Kleine C. (2015). S.204.

³⁰⁵ÖBR, Eigenverantwortung, [online].

³⁰⁶Freiberger, O. & Kleine C. (2015). S.204-207.

³⁰⁷Hutter, M. (2001). S.38-39.

³⁰⁸Freiberger, O. & Kleine C. (2015). S.200-201.

5.3.3. Der Ausweg aus dem Leid – Nirvāṇa und der Edle Achtfache Pfad

Das Ende des Leids ist in der dritten ‚Edlen Wahrheit‘ beschrieben – das *nirvāṇa*. Die ÖBR definiert *nirvāṇa* als

„Zustand, der durch die Praxis der Vier Edlen Wahrheiten letztendlich zur Aufhebung des Leidens führt. [...] Nirvana ist kein Ort, sondern ein Zustand, der unabhängig von Zeit und Ort, von Leben und Tod existiert. Erleuchtung wird erreicht, indem das Nichtwissen durch Einsicht in die wahre Natur aller Phänomene aufgehoben wird. Dadurch kann die Anhaftung an die Illusion einer unabhängigen Ich-Persönlichkeit aufgegeben werden.“³⁰⁹

Nirvāṇa ist das Ende des Begehrens und der Leidenschaften, sodass kein neues *karma* entsteht und die *erleuchtete* Person aus dem *samsāra* austritt. *Nirvāṇa* kann aber auch als Ruhe und Beständigkeit umschrieben werden. Der Weg, der beschritten werden muss, um das *nirvāṇa* zu erreichen, ist in der vierten ‚Edlen Wahrheit‘ enthalten: Es ist der ‚Edle Achtfache Pfad‘, der aus folgenden drei Gliedern besteht:

Prajñā, zusammengefasst als Wissen und Weisheit, bildet die ersten beiden Wegpunkte, die als ‚rechte Einsicht‘ und ‚rechte Gesinnung‘ bezeichnet werden.³¹⁰ Es bezieht sich auf das Wissen um den *dharma*. Erst aus *prajñā* entsteht die Motivation einen buddhistischen Lebensweg zu wählen. Die Einsicht, dass Dinge bedingt entstanden sind, hilft dabei, die Verblendungen zu durchschauen und den ‚Geist‘ zu *befreien*. Dabei handelt es sich um kein intellektuelles Wissen, sondern um eine Einsicht, die in der Praxis erworben werden muss.³¹¹ Diese so angeeignete und inkorporierte Erkenntnis wird Weisheit genannt.

Aus Weisheit entsteht Mitgefühl. Im Magazin ‚Buddhismus in Österreich‘, wird dies mehrmals thematisiert. Mitgefühl bedeutet demnach zweierlei: einerseits *karuṇā*, was, auf eine innere Haltung abziele, die es im Herzen durch Meditation zu entwickeln gelte, und andererseits *anukampā*, also eine aktive Handlung, die aus der Intention des Mitgefühls heraus durchgeführt wird.³¹² Mitgefühl löse eine Betroffenheit aus, die sich in liebender Güte (*metta/maitrī*) zeige. Es sei eher eine Fähigkeit als ein Gefühl.³¹³ Gleichmut (*upekṣā*) als ein Aspekt der Weisheit sei die Basis für liebende Güte und Mitgefühls. Gleichmut werde durch das Wissen über die

³⁰⁹ÖBR, Erleuchtung und Nirvana, [online].

³¹⁰ÖBR, Der Edle Achtfache Pfad, [online].

³¹¹Hutter, M. (2001). S.42.

³¹²Würfl, S. (2022). Mitgefühl in Aktion. S.17-18.

³¹³Harder, D. (2024b). Mitgefühl – Karuna. S.19.

Ungewissheit, die der Welt zugrunde liegt, verwirklicht. Dieses Wissen ermögliche die Nicht-Anhaftung am unmittelbaren Wunsch das Leiden für sich und andere zu überwinden.³¹⁴

Śīla, als ethisches Handeln umschrieben, enthält die nächsten drei Leitern: ‚Rechte Rede‘, ‚Rechtes Tun‘ und ‚Rechter Lebenserwerb‘.³¹⁵ *Śīla* verfolgt das Ziel, ‚unheilsame‘ Handlungen zu vermeiden, und damit die Anhäufung von negativem *karma* zu vermeiden und gleichzeitig Verdienste zu erwerben, die eine ‚bessere‘ Wiederverkörperung bedingen, um das Studium des *dharma* fortzuführen.³¹⁶ Die fünf buddhistischen Ethikregeln formuliert die ÖBR wie folgt:

„Ich verspreche mich darin zu üben, keine fühlenden Wesen zu töten oder zu verletzen!“

Ich verspreche mich darin zu üben, mir nicht Gegebenes nicht zu nehmen!

Ich verspreche mich darin zu üben, meine Sinne verantwortungsbewusst zu gebrauchen und niemandem durch sexuelles Fehlverhalten zu schaden!

Ich verspreche mich darin zu üben, meine Worte achtsam zu gebrauchen und auf die Wirkung meiner Rede zu achten!

Ich verspreche mich darin zu üben, meinen bereits getrübteten Geist nicht durch berauschende Mittel weiter zu verblenden! [Anm. Hervorhebung im Original]“³¹⁷

Grundlagen der Ethik, die sich aus den *śīlas* ableiten lassen, sind Achtsamkeit, Mitgefühl – im Sinne von *anukampā*, ‚Geistesschulung‘ und das Streben nach Glück. Diese Werte sind nach Auffassung der ÖBR als anthropologische Konstanten gesetzt, die religionsübergreifend als verbindlich gelten.³¹⁸

In diesem Zusammenhang erscheint es sinnvoll Achtsamkeit zu thematisieren. Achtsamkeit (*sati/smṛti*) ist ein ‚inflationärer‘ Begriff, unter dem sehr viel verstanden werden kann. Während Achtsamkeit therapeutisch als „offene Wachheit, die wertschätzend das wahrnimmt, was im Moment geschieht“³¹⁹ verwendet wird, ist Achtsamkeit im Buddhismus an Meditationspraktiken geknüpft. Dabei geht es um den gezielten Einsatz der Wahrnehmung auf Körper und ‚Geist‘ – eine nach innen gerichtete Aufmerksamkeit. Der Fokus der Wahrnehmung kann auch auf äußere Phänomene gelegt werden, die nach außen gerichtete Aufmerksamkeit.³²⁰ Beide Formen der Achtsamkeit haben einen ethischen Nutzen. Die Wahrnehmung auf das

³¹⁴Harder, D. (2024a). Brahnaviharas: Liebende Güte, Mitgefühl, Mitfreude, Gleichmut. S.16.

³¹⁵ÖBR, Der Edle Achtfache Pfad, [online].

³¹⁶Hutter, M. (2001). S.42.

³¹⁷ÖBR, Heilsame Handlungen, [online].

³¹⁸Balcar, A. (2021). Ethik ist wie Wasser. S.21.

³¹⁹Zechner, F. (2017). Achtsamkeit in der Psychiatrie. S.16.

³²⁰Erber, E. (2012). Achtsamkeit: Ist „Hier und Jetzt genug?“. S.14.

aktuelle Geschehen zu legen, bedeutet die Vergegenwärtigung des *dharma*. Achtsamkeit ist eine Tugend, mit deren Hilfe ‚heilsame‘ Handlungen gefördert werden, da die Bedingungen des *samsāra* gewahr werden.³²¹

Samādhi, meist als ‚Sammlung‘ und Meditation beschrieben, umfasst die letzten drei Schritte: ‚Rechte Anstrengung‘, ‚Rechte Achtsamkeit‘ und ‚Rechte Konzentration‘.³²² Es enthält Meditationstechniken und Übungen, die das Ziel verfolgen *samsāra* zu verlassen bzw. *nirvāṇa* zu erreichen.³²³ *Samādhi* kann als angewandte oder praktische Ethik verstanden werden, die sich auf konkrete Handlungen aber auch auf religiöses Verhalten bezieht.

Nach Kleine und Freiberger gehe es beim ‚Edlen Achtfachen Pfad‘ darum, durch Einsicht *dharma*-Wissen zu erlangen, durch die Kultivierung von Sittlichkeit ‚unheilsame‘ Taten des Körpers, der Rede und des ‚Geistes‘ zu vermeiden, sowie durch Meditation die Klarheit des ‚Geistes‘ zu erlangen, die für die Einsicht in den *dharma* notwendig sei.³²⁴

5.3.4. Buddhistische Religiosität und Glaube im Buddhismus

Nachdem nun die wichtigsten buddhistischen Konzepte vorgestellt wurden, stellt sich die Frage, wie sich buddhistische Religiosität konstituiert. In 3.1.2. wurde festgehalten, dass Religiosität auf *Glaube* fußt. *Glaube* wurde hierbei nach Utsch als persönliche Sinnggebung des *Daseins* definiert. Religiosität wurde in diesem Zusammenhang als Motivation nach der Suche nach dem ‚Heiligen‘ aufgefasst. Im Folgenden werden *Glaube* und Religiosität aus buddhistisch-emischer Perspektive diskutiert.

Nach Doris Harder, Autorin in der Zeitschrift ‚Buddhismus in Österreich‘, zeichnet sich eine buddhistische Definition von *Glaube* durch drei Punkte aus. *Glaube* sei das für wahr halten einer bestimmten Lehre, die nicht bewiesen werden könne oder deren Wahrheitsgehalt noch nicht selbst erfahren wurde. Des Weiteren sei er eine Art von Energie, die das Leben in Aktivität ausrichte, worauf im Herzen gesetzt sei. Daraus schließt Harder auf eine innere Kraft und Freude, die sich durch die beiden ersten Punkte entfalte. Sie vermeidet aufgrund der christlichen Konnotation den Begriff *Glaube*, sondern führt stattdessen „spirituelles Vertrauen“ an. Vertrauen sei von Hoffnung zu unterscheiden, denn Hoffnung beinhalte ein bestimmtes

³²¹Ebd. S.16.

³²²ÖBR, Der Edle Achtfache Pfad, [online].

³²³Hutter, M. (2001). S.42.

³²⁴Freiberger, O. & Kleine C. (2015). S.202.

Resultat, das erwartet werde. Vertrauen hingegen versteht sie als einen Zustand, in dem man „mit dem Geschehen in Frieden“ ist und lebt.³²⁵

Auf welcher Grundlage steht das Vertrauen im Buddhismus? Diese Bezugsobjekte sind die ‚Drei Juwelen‘: *Buddha*, der Lehrer, der den *dharma* erkannte, der *dharma* und die *saṅgha*.

Christof Spitz, Buddhismus-Lehrer und Dolmetscher für Tibetisch – u.a. für den Dalai Lama –, bestimmt spezifisch buddhistisches Verhalten, eine praktische Ausübung und eine buddhistische Kosmvision, welche er als Ansicht bezeichnet, als Merkmale buddhistischer Religiosität. Verhalten ist für ihn die *Zufluchtnahme* zu den ‚Drei Juwelen‘: Es bedeute „[...] in den Fragen, die für den Menschen von letztgültiger Bedeutung sind, Hoffnung und Zuversicht in die Zufluchtsobjekte zu setzen und in ihnen einen verlässlichen Schutz zu suchen“.³²⁶ Zuflucht sei das, worin Antworten auf diese Grundbedrohungen der ‚immanenten‘ Existenz gefunden und *Befreiung* erfahren werden könne. Nur das Individuum selbst könne aber *Befreiung* erlangen, indem es sich der ‚Drei Juwelen‘ bediene.³²⁷ Ansicht zeichnet sich für Spitz durch die vier buddhistischen Annahmen bzw. ‚Siegel‘ über die Welt aus: Alles Zusammengesetzte sei unbeständig, alle durch Verblendung befleckten Phänomene seien leidhaft, alle *Daseinsfaktoren* seien ‚leer‘ und ohne ‚Selbst‘ und *nirvāṇa* sei Frieden.³²⁸

Glaube sei das Anvertrauen des eigenen Ichs an die ‚Drei Juwelen‘ und gehe mit Erkenntnis einher. Zuflucht sei Furcht und Vertrauen zugleich. Im Buddhismus beziehe sich Furcht auf die Bedrohungen des *samsāra*. Der Grund der Furcht sei die Leidhaftigkeit, die unbefriedigende ‚Natur‘ der Existenz, sofern sie als *samsārische* Existenz stattfinde. *Samsāra* bedeute im Kern eine Existenz in einem Kreislauf, der von Unwissenheit und anderen verblendeten Bewusstseinszuständen bestimmt werde – eine Lebensweise, die vom *dharma* entfremde. Aus dieser Furcht vor den Bedrohungen des *Daseinskreislaufs* entstehe die Suche nach etwas, das Schutz bieten könne. Hier gehe es um das überzeugte Vertrauen, dass die ‚Drei Juwelen‘ vor den Gefahren des *Daseins* schützen können. Die Leidensursachen seien also verblendete Bewusstseinszustände, ebenso wie Handlungen, die daraus hervorgehen. Solange sich die menschliche Existenz auf der Grundlage von solchen den ‚Geist‘ trübenden Leidenschaften (*kilesa/kleśa*) und den daraus hervorgehenden *karma* gestaltet, sei sie im Kern leidhaft.³²⁹ Der höchste Sinn, die eigentliche Wirklichkeit sei nicht getrübt durch Unwissenheit, Verblendung,

³²⁵Harder, D. (2017). Glaube, Zweifel, Vertrauen. Teil 1. S.13-14.

³²⁶Spitz, C. (2011). Religiosität und Philosophie im buddhistischen Selbstverständnis. S.53-55.

³²⁷Ebd. S.59.

³²⁸Ebd. S.53-55.

³²⁹Ebd. S.55-56.

Gier, Hass und die anderen Trübungen des ‚Geistes‘. Sich dem *dharma* zu nähern und sich im Denken, Fühlen und Handeln immer mehr mit ihm in Einklang zu bringen, seien der Weg und das Ziel des Buddhismus.³³⁰

Wird das im MI-RSB gesetzte Verständnis von Religiosität bzw. *Glaube* mit diesen beiden Aspekten buddhistischer Religiosität zusammengebracht, entsteht folgendes Bild: Die ‚Suche nach dem Heiligen‘ ist das Erlernen des *dharma*. Auch wenn nicht gesichert scheint, dass der *dharma* das nötige Mittel ist, um den existenziellen Bedrohungen gewachsen zu sein, so muss der *Glaube* daran, dass er es vermag, stärker sein als der *Unglaube*. Um den *dharma* zu lernen, sucht man Zuflucht bei ihm und dem *Buddha*, der den *dharma* lehrte sowie bei der *saṅgha*, die den *dharma* bewahrt und vermittelt. Da der *dharma* zudem ein universelles Erklärungsmodell ist, kann er ebenso sinnstiftend wie bedeutungsgenerierend sein.

5.3.5. Exkurs II: Wohlbefinden im Buddhismus

Bevor die Items des MI-RSB bearbeitet werden, erfolgt die Darstellung eines buddhistischen Verständnisses von Wohlbefinden, das der New Yorker Philosoph Christopher Gowans ausformuliert. Sinn dieses Exkurses ist die kurze Darstellung einer alternativen Konzeption von Wohlbefinden, die sich aus dem buddhistischen *dharma* herleiten lässt. Manche dieser Ausführungen liefern zudem Aspekte, die sich für die Adaption als nützlich erweisen.

Gowans bestimmt drei Konzepte, anhand derer sich buddhistisches Wohlbefinden ausmachen lässt. Erstens nennt er *karma* und *Reinkarnation*: Die Summe der ‚heilsamen‘ bzw. ‚unheilsamen‘ Taten bestimme die Art und die Umstände der Wiedergeburt sowie die Ereignisse, die einer Person widerfahren. Zweitens sei das gesamte *saṃsāra* leidhaft, weshalb wirkliches Wohlbefinden nur durch *Erleuchtung* oder den Austritt aus dem *saṃsāra* erlangt werden könne. Drittens seien Mitgefühl und liebende Güte anderen Wesen gegenüber Ausdruck von Wohlbefinden.³³¹

Ein wichtiger Unterschied zu anderen Konzepten von Wohlbefinden sei die buddhistische Annahme, dass das ‚Selbst‘ frei von inhärenter Existenz sei. Dabei zeige sich besonders der Unterschied zwischen ‚konventioneller‘ und ‚letztwirklicher Wahrheit‘. Ein ‚Selbst‘ im Sinne der ‚konventionellen Wahrheit‘ existiert durchaus, da es sich sonst rein pragmatisch nicht leben ließe. Wohlbefinden werde daher zumeist mit dem ‚konventionellen Ich‘ in Verbindung

³³⁰Ebd. S.59-60.

³³¹Gowans, C. (2015). Buddhist understandings of well-being. S.71.

gebracht, zumal unklar sei, wie sich Wohlbefinden bei einer *erleuchteten* Person feststellen lässt.³³²

Im Pāli-Kanon gehören zu den Eigenschaften, die mit Wohlbefinden assoziiert werden, Gesundheit, ein langes Leben, ‚Seelenfrieden‘, eine hohe Reputation, Wohlstand und Schönheit. Dies könne sich z.B. durch *karmische* Konsequenzen ergeben haben. Diese Eigenschaften seien in Anbetracht der ubiquitären Vergänglichkeit nicht existenziell wohlbefindensförderlich. Gowans macht auf einen relevanten Punkt aufmerksam: Leid wird unterschiedlich kategorisiert. Physischer Schmerz z.B. sei leidhaft, aber, und dies werde in der buddhistischen Lehre betont, erst die mentale Auseinandersetzung mit dem Leid mache physischen Schmerz wirklich leidhaft. Eine Person, die physischen Schmerz ertrage, aber mental nicht daran leide, sei weniger von metaphysischem Leid betroffen. Mentale Zustände wie Begehren, starkes Verlangen, Anhaftung, Neid, Hass und ähnliches bilden diese Dimension des Leidens ab. Der ‚Urgrund‘ dieser mentalen Zustände sei die illusionäre Vorstellung eines Ichs. Die Vorstellung eines Ichs führe zu Begehren und anderen leidhaften Zuständen. Dies sei ‚existenzielles Leiden‘. Die Vorstellung, dass physischer Schmerz im Besitz einer Person sei, sei Ausdruck dieses existenziellen Leidens.³³³

Eine Person, die *erleuchtet* ist, könne Schmerz, Trauer usw. empfinden, aber leide nicht existenziell daran, da sie Gier, Hass und Unwissenheit überwunden habe. Sie sei nicht unzufrieden oder positiv formuliert in ‚freudiger Ruhe‘.³³⁴ Die Eigenschaften einer *erleuchteten* Person seien Zufriedenheit, Weisheit und Tugendhaftigkeit und damit direkt mit dem letztendlichen Wohlbefinden verknüpft.³³⁵

Aus dem *dharma* gehe nicht eindeutig hervor, ob Gesundheit ein Kriterium für ein hohes Wohlbefinden sei, da der Fokus auf psychischen Aspekten liege. Gesundheit und dergleichen trügen lediglich zum Wohlbefinden bei.³³⁶ Hingegen sei klar, dass Begierden wie etwa das Streben nach persönlich gesteckten Zielen, kein Zeichen von Wohlbefinden seien, da es sich um ‚weltliche‘ Verlangen handle.³³⁷ Zugleich sei unklar, ob die erwünschte *Erleuchtung* im Sinne eines Bedürfnisses die höchste Erfüllung eines Menschen darstelle.³³⁸

³³²Ebd. S.71.

³³³Ebd. S.71-72.

³³⁴Ebd. S.72.

³³⁵Ebd. S.72-73.

³³⁶Ebd. S.73-74.

³³⁷Ebd. S.74-75.

³³⁸Ebd. S.75-79.

Die Uneindeutigkeit der Verhältnisse führen Gowans zu dem Schluss, dass das Wohlbefinden bzw. ein gutes Wohlbefinden für den Buddhismus theoretisch nicht von Bedeutung sei. Dies verdeutlicht er anhand einer Geschichte, die Siddhārtha Gautama zugeschrieben wird. Einer seiner Schüler fragte ihn nach der Unendlichkeit der Welt, ob Körper und ‚Seele‘ identisch sind, und was mit Siddhārtha Gautama nach dessen Ableben geschehen würde:

„The Buddha responded with a story. A man wounded by a poison arrow would not let the doctor care for him until the doctor answered questions about who shot him, whether he was tall or short, etc. The Buddha said that in order to be healed the man did not need to know the answer to these questions. He simply needed to accept the care of the doctor. Moreover, he might well die if he refused this care until his questions were answered.“³³⁹

Analog zu dieser Geschichte erklärte Siddhārtha Gautama seinem Schüler, dass es nicht wichtig sei, diese philosophischen Fragen zu beantworten, um *Erleuchtung* zu erlangen und das Leiden zu überwinden.³⁴⁰

Aus dieser Perspektive betrachtet ist der Buddhismus keine ‚Heilslehre‘, sondern eine ‚Leidenslehre‘, die sich durch einen ausgeprägten, auf die ‚Transzendenz‘ bezogenen ‚Heilspragmatismus‘ auszeichnet. Nichtsdestotrotz leistet der Buddhismus einen Beitrag zum Wohlbefindens-Diskurs, da er eine neue Dimension des universell-existenziellen Leids miteinbringt. Dem entgegengesetzt kann der Weg zur *Erleuchtung* je nach Tradition sehr lange dauern. ‚Konventionelles Wohlbefinden‘ bietet auf diesem Weg ein Unterstützungsangebot.

6. Buddhistische Version des MI-RSB

In Kapitel 5 wurde aufgezeigt, dass der Buddhismus eine heterogene religiöse Tradition ist, die in mindestens drei Richtungen unterteilbar ist. Jede dieser ‚Konfessionen‘ weist zudem weitere Unterkategorien auf. Die Geschichte des Buddhismus zeigt, dass sich dieser mondial verbreitete und an lokale Traditionen anknüpfte, sei es nur in Auseinandersetzung mit diesen. Zu beachten ist des Weiteren, dass sich der Buddhismus durch Kolonialismus und Globalisierung mit dem ‚Westen‘ verwob. Aus dem verfügbaren Wissen wurde in weiterer Folge eine heuristische, buddhistische Binnensystematik erstellt, auf deren Grundlage die Modifizierung des MI-RSB erfolgt.

³³⁹Ebd. S.79.

³⁴⁰Ebd. S.79.

Im Unterschied zum originalen MI-RSB adressiert dieser überarbeitete Fragebogen die Partizipierenden explizit als Buddhist*innen oder zumindest als Personen, die sich wissentlich einer ‚buddhistischen Befragung‘ stellen wollen. Unter dieser Voraussetzung ist davon auszugehen, dass sich im Antwortverhalten ein gewisser *Bias* wiederfinden wird. Entscheidend ist das *Wording*,³⁴¹ die Formulierung der einzelnen Items. Da ein Großteil der ‚Konvertierten‘, aber auch der ‚ethnischen‘ Buddhist*innen weder Sanskrit noch Pāli beherrscht und sich ohnehin deutschsprachige Begriffe im religiösen Alltag durchgesetzt haben, werden entsprechende *funktionale Äquivalenzen* zumeist auf Deutsch wiedergegeben.

Die Überarbeitung setzt sich demnach aus den Erkenntnissen der ersten Begutachtung der Frageitems sowie aus den vorgestellten buddhistischen Grundkonzepten zusammen. Es müssen jedoch noch weitere Theoretisierungen erfolgen, da bestimmte Themen sehr spezifisch sind, und von daher von den Grundkonzepten nicht abgedeckt werden oder zumindest erläuterungswürdig sind. Es wird versucht das ‚Gemeinte‘ im MI-RSB bestmöglich beizubehalten. Alle ausgeführten Items werden in eine buddhistische Terminologie übertragen und, falls notwendig, kommentiert. Die Kursivierung entfällt, da sie Fragenbogen ablenken könnte. Ebenso wird auf die korrekte Transliteration der Pāli bzw. Sanskrit Begriffe verzichtet, da die meisten Begriffe ‚ingedeutscht‘ wurden.

6.1. Buddhismus und der transzendente Erfahrungsraum

Kern des ‚transzendenten‘ Erfahrungsraums sind das ‚Heilige‘ und seine assoziierten Objekte. Der wichtigste Referenzwert für das ‚Heilige‘ ist im originalen MI-RSB *Gott*. Dieser Wert ist aus buddhistischer Sicht nicht zulässig und wird daher durch die ‚Drei Juwelen‘ – *Buddha*, *dharma* und *saṅgha* –repräsentiert. *Nirvāṇa* als erstrebenswerter Zustand kann ebenso als ‚heilig‘ betrachtet werden.

6.1.1. Buddhismus und Allgemeine Religiosität

AR ist, wie bereits festgestellt wurde, die Erfahrung und die Beziehung zwischen Subjekt und dem ‚Heiligen‘. Dieser Beziehung wurde ein kontingenzbewältigendes Potenzial zugeschrieben. Zusätzlich fragt AR nach der sozialen Verankerung des Verhältnisses zwischen dem ‚Heiligen‘ und dem Subjekt. Da das ‚Heilige‘ als ‚Leerstelle‘ semantisch gefüllt wird, wird durch die Abänderung des Originals die Skala in ‚Buddhistische Religiosität‘, kurz BR, umbenannt.

³⁴¹Siehe Jonkisz, E. et al. (2012). Planung und Entwicklung von Tests und Fragebogen. S.61.

1. Mein Glaube gibt mir ein Gefühl von Sicherheit. → Mein Vertrauen in den Dharma gibt mir ein Gefühl von Sicherheit.

Glaube wird im vorliegenden Kontext durch Vertrauen in den *dharma* ersetzt. *Dharma* enthält die Lehre, die benötigt wird, um einen Ausweg aus dem *samsāra* zu finden und die in diesem Sinne Sicherheit bzw. Zuflucht vor dem ubiquitären Leid gewährt. Dass eine Art von *Glaube* oder Zuversicht benötigt wird, um den *dharma* als ‚heilsförderliches‘ Mittel anzuerkennen, repräsentiert der Aspekt des Vertrauens. In diesem Zusammenhang sind Ergebnisse einer Studie der Sozialpsychologin und Wohlbefindens-Forscherin Marta Elliot erwähnenswert. Sie untersucht den Zusammenhang von Einkommen, Bildung und Religion mit Wohlbefinden bei thailändischen Mönchen und Laien-Buddhist*innen. Der *Glaube* an den *dharma* scheint bei Personen mit wenig Einkommen einen äußerst signifikanten Beitrag zum Wohlbefinden zu leisten.³⁴²

2. Es ist für mich möglich, Zufriedenheit im vertraulichen Gespräch mit Gott zu finden. → Es ist für mich möglich, Zufriedenheit im vertraulichen Gespräch mit meinen buddhistischen Lehrenden zu finden.

Obwohl *Gottheiten* in unterschiedlichen buddhistischen Traditionen sehr wohl wichtige Funktionen übernehmen, wie etwa Schutz und *Segen* gewähren, „[steht im Zentrum] der Lehre des Buddha kein göttliches Wesen“.³⁴³ Wie im Unterkapitel über den Vajrayāna-Buddhismus verdeutlicht, kann Lehrenden bzw. *gurus* eine große Bedeutung zugemessen werden. Die Beziehung zwischen lehrender Person und lernender Person, kann in diesem Sinne als ‚heilig‘ klassifiziert werden.³⁴⁴ Mit *Buddha* als Personifikation des *dharma* direkt zu kommunizieren, ist nur in wenigen Traditionen möglich und bleibt auch dann meistens religiösen Eliten vorbehalten. Zielt dieses Item auf religiös-spirituelleres Wachstum bzw. auf ‚Heilsvergewisserung‘ ab, kommt eine solche Reformulierung dem ‚Gemeinten‘ am nächsten.

3. Ich werde mit Gottes Hilfe alle Probleme bewältigen können. → Ich werde mit Hilfe der Drei Juwelen alle Probleme bewältigen können.

Die Drei Juwelen sind die Zufluchtobjekte des Buddhismus. Wie Spitz es ausgedrückt hat, spenden Sie Hoffnung und Zuversicht und bieten Sie Schutz vor den existenziellen Grundbedrohungen. Der *Buddha* vermittelt die buddhistische Lehre, die *saṅgha* bewahrt und verbreitet sie und schließlich bietet der *dharma* alle notwendigen Informationen, um zumindest

³⁴²Elliot, M. (2014). Thai Buddhism and well-being: an application of stress process theory. S.933-934.

³⁴³ÖBR, Eigenverantwortung, [online].

³⁴⁴Siehe Freiburger, O. & Kleine C. (2015). S.303-304.

abstrakt jegliches Problem, das in seinem Wesen ein *samsārisches* ist, bewältigen zu können. Im Buddhismus wird der Aspekt der Selbstwirksamkeit bzw. Eigenverantwortung stark betont und ist weniger an ein personifiziertes ‚Heilige‘ gebunden, weshalb die in 3.1.1. erwähnten Bewältigungsmodi Pargaments nur bedingt auf den buddhistischen Kontext zutreffen.

4. In gewissen Momenten in meinem Leben fühle ich mich Gott ganz nah. → In gewissen Momenten in meinem Leben fühle ich mich dem Nirvana ganz nah.

Auch hier stellt sich die schwierige Frage nach dem Umgang mit dem personifizierten ‚Heiligen‘. Welchem ‚Heiligen‘ möchte man im Buddhismus nah sein? Einer Antwort am nächsten kommt hier der letztwirkliche Ausweg aus dem Leid – das *nirvāṇa*. Solche Momente können sich beispielsweise während einer Meditation einstellen.

5. Ich werde mit Gottes Hilfe noch einmal glücklich sein. → Ich werde durch Einsicht in den Dharma glücklich sein.

Glück empfinden oder glücklich sein ist etwas, das im Buddhismus niemand gewähren kann. Es kann nur durch Praxis und Weisheit verwirklicht werden. Buddhistische Kontingenzbewältigung ist das Durchschauen der Bedingungen des *samsāra*, woraus Gleichmut entstehen kann, um so etwas wie ein dem Glück ähnliches Gefühl erreichen zu können.

Bevor Item 6 – ‚Ich weiß, dass Gott barmherzig ist‘ – verhandelt wird, ist es notwendig die *Theodizee*-Frage für den Buddhismus zu diskutieren. Bereits in 4.1.1. wurde diskutiert, dass *Barmherzigkeit* ein Konzept ist, das eng mit der *Theodizee*-Thematik verbunden ist. Da *Theodizee* mehrere Bereiche des religiös-spirituellen Wohlbefindens berührt, wird im Weiteren an mehreren Stellen auf diese Ausführung zurückgegriffen. Die Lösung, die Nothelle-Wildfeuer vorschlägt, ist, dass Leid eine Form der Anerkennung *Gottes* ist und durch *Barmherzigkeit* hergestellt bzw. aufgelöst werden kann.

Der Religionsphilosoph Fabian Völker vermittelt die *Theodizee*-Problematik im Sinne einer transkulturellen Philosophie für den Buddhismus: Im Buddhismus liegt der Ort des menschlichen *Daseins* im *samsāra*. Unwissenheit (*avidyā*) ist die notwendige Bedingung der Möglichkeit *samsārischer* Existenz und damit Ausgangspunkt der Leiden in der Welt. Hierbei stellt sich die Frage nach ihrer existenziell-universellen Ursache, bevor Ungerechtigkeit und andere direkt mit der *Theodizee* assoziierten Bereiche, diskutiert werden können. Siddhārtha

Gautama habe die ‚Ursprungsfrage‘ als ‚heilshinderlich‘ eingestuft, weshalb dieser Frage im Frühbuddhismus kaum nachgegangen wurde.³⁴⁵

Dass diese Frage dennoch in späterer Folge thematisiert wurde, führt Völker auf die ‚Immanentisierung‘ des *nirvāṇa* und die Begründung der Unwissenheit als kosmische Verblendung zurück. Der Tod des ‚historischen Buddhas‘ habe philosophische Antworten bezüglich seines ontologischen Status verlangt. Sei er ein *samsārisches* Wesen gewesen oder habe er sich in der ‚übermenschlichen‘ und unbedingten Wirklichkeit des *nirvāṇa* manifestiert? Wenn der *Buddha* als metaphysisches Prinzip mit dem sichtbaren und zeitlosen *nirvāṇa* identifiziert werde, stelle sich die Frage, wie ein bedingtes Wesen die *Buddhaschaft* erlangen könne. Daraus ergebe sich die Problematik, dass das *nirvāṇa* als Erlösungsweg durch sich selbst bedingt (*samskṛta*) und nach dem Prinzip des ‚bedingten Entstehens in Abhängigkeit‘ ebenso vergänglich sei. Im Pāli-Kanon werde die *Buddha-Natur* (*tathāgatagarbha*) als ‚ursprünglich reiner‘ und ‚unbedingter Geist‘ verhandelt, dessen Ursprung im leuchtenden (*pabhassaram*), transluzenten (*pasanna*) und von allen Verunreinigungen (*upakikilesas*) befreiten Bewusstsein liege. Solch ein *nirvāṇisches* Bewusstsein gelte demnach als Voraussetzung der *Erleuchtung*.³⁴⁶

Dem entgegen stehen Positionen aus dem Mahāyāna-Buddhismus, die dieses *nirvāṇische* Bewusstsein direkt mit *nirvāṇa* und der *Buddha-Natur* (*tathāgatagarbha*) in Verbindung setzen und die die *Buddha-Natur* als existenzielle Grundlage allen Seins ansähen.³⁴⁷ Wenn die *Buddha-Natur* auf diese Weise mit dem *nirvāṇa* gleichgesetzt werde, bedeute diese letztendliche Wirklichkeit, so Völker, eine ‚Immanentisierung‘ und subjektive Vereinnahmung des *nirvāṇa*. Die *Buddha-Natur* stelle eine *nirvāṇische* Individualperspektive dar, die den *dharmakāya* als wahres, unvergängliches und leidloses Wesen verstehe, der alle belebten und unbelebten Dinge repräsentiere (*dharmadhātu*). Der *Tathāgatagarbha* sei die absolute Identität des ‚Individual‘- und ‚Universalgeistes‘, der unbedingte *dharmakāya*. Wenn die Basis des Bewusstseins ‚buddhaisiert‘ werde, müsse die Verblendung einem metaphysischen Prinzip folgen.³⁴⁸ Wenn alle Phänomene wesentlich ‚Buddha-Geist‘ seien, die als ‚rein‘ usw. beschrieben werden, stelle sich die chronologische Frage, nach der Verunreinigung. Wie sei es dazu kommen, dass aus einem *nirvāṇischen* ein *samsārischer* ‚Geist‘ wird?

Die Ursache der Verblendung verantwortete die Agnosie – die Unwissenheit – des ‚Geistes‘, die nach Völker präreflexiv sei: der ‚klare, reine Geist‘, der sich nicht aus seinem non-dualen Sein

³⁴⁵Völker, F. (2014). S.353-355.

³⁴⁶Ebd. S.356.

³⁴⁷Ebd. S.359.

³⁴⁸Ebd. S.357-359.

entäußere, entfremde sich unergründlich und in einem unvordenklichen Akt selbst. Daraus ergebe sich eine Aporie: der *Buddha-Geist* als ‚ursprüngliche Substanz‘, könne nicht ‚befleckt‘ werden, erscheine aber als ‚unrein‘. Wenn in Betracht gezogen werde, dass diese Materie ‚Verunreinigung‘ erführe, müsse es folglich die Möglichkeit geben, dass auch der ‚Geist‘ von *Buddha* wieder ‚verunreinigt‘ werden könne. Auch unbedingt könne er nicht sein, da Unbedingtheit frei von inhärenter Existenz sei.³⁴⁹ Anders ausgedrückt ist Unbedingtheit an die Bedingung geknüpft, unbedingt zu sein. D.h. der ‚Buddha-Geist‘ selbst ist befleckt.

Eine mögliche Lösung wird Siddhārtha Gautama selbst zugeschrieben: Der ‚Geist‘ sei verblendet noch nicht verblendet und der dementsprechend weder *befreit* noch nicht *befreit*.³⁵⁰ Eine Perspektive aus dem Vajrayāna-Buddhismus greift diese Problematik auf und formuliert eine andere Lösung: Eine vierte Zeitdimension, die weder Vergangenheit, Gegenwart noch Zukunft ist, wird eingebaut und als ‚Urgrund‘ bezeichnet. In gewisser Weise handelt es sich bei ihm um eine hintergründige, ‚transzendente‘ Zeit. Dieser Zeit wird ein *schöpferisches* Moment zugeschrieben, da sie sich selbst universal manifestieren kann. Wenn sich diese manifestierte Potenz, als *schöpferische* Kraft wiedererkenne, bilde sie wieder eine Einheit mit diesem ‚Urgrund‘, also mit sich selbst. In dieser Vajrayāna Interpretation drücke diese Wiedervereinigung die Erlangung der *Buddhaschaft* aus. Doch sobald sie sich selbst erkenne, entstünde die Verwirrung, die in weiterer Folge die Unwissenheit auszeichne.³⁵¹ Wenn sich das Unbedingte in seiner Unbedingtheit erkenne, sei es nicht mehr unbedingt, da die Bedingung der Unbedingtheit mit ihr einher gehe.

Dass diese Antwort auf die *Theodizee*-Problematik unbefriedigend und unpraktisch ist verdeutlicht Völker:

„Warum muss der Schein der Selbstentfremdung respektive Selbstmanifestation des Buddhageistes überhaupt entstehen? Warum erscheint der Tathāgatagarbha befleckt und warum gibt es überhaupt einen anfangslosen Nexus kausaler Beziehungen und den reziproken Zusammenhang der Verblendung mit den Anlagen des Geistes (*saṃskāras*)? So verbleibt im Buddhismus der ängstliche Ursprung der Verblendung und somit der Ursprung der gesamten phänomenalen Welt (*saṃsāra*) schlechterdings aporetisch.“³⁵²

Moralphilosophische Anliegen sowie die Sinnfrage werden nach Völker auf diese Weise durch eine soteriologische Teleologie beantwortet: Leiden liege dem phänomenalen Sein bzw.

³⁴⁹Ebd. S.361-364.

³⁵⁰Ebd. S.363.

³⁵¹Ebd. S.364-365.

³⁵²Ebd. S.367.

samsāra zugrunde, sodass es in seiner Eigentlichkeit ‚immanent‘ *nirvāṇisch* sei und Erlösung/*Erleuchtung* zulasse. *Erleuchtung* sei in diesem Sinne eine Motivation, die aus dem eigentlich *nirvāṇischen* ‚Geist‘ entspringe, welcher um die leidfreie Wirklichkeit wisse und daher überhaupt erst Leiden als solche identifizieren könne.³⁵³ Die Erklärung, weshalb *bodhisattvas* den leidenden Wesen nicht helfen, ist nach Völker, dass die *bodhisattvas* erkennen können, ob ihre Hilfe dazu führe, weiteres Leid und damit negatives *karma* für die Individuen zu erzeugen. Beispielsweise könne eine von Armut betroffene Person durch das Gewähren von Reichtum dazu veranlasst werden, moralisch bedenkliche Handlungen zu begehen. Armut könne zudem als produktiver Anreiz dienen, um den Willen aufzubringen, das *samsāra* verlassen zu wollen.³⁵⁴

Die menschliche Welt birgt Völker zufolge das größte Potential zum ‚Guten‘ in sich, gerade weil diese mannigfachen Übel existiere. Ohne Armut könne kein selbstloses Geben (*dāna*) praktiziert werden; ohne ‚Immoralität‘ könne nicht moralisch gehandelt werden (*śīla*); ohne Hass und Wut könne man sich nicht in Gleichmut üben. Kurzum: Ohne die Realität des ‚Bösen‘ könne das potentiell ‚Gute‘ nicht verwirklicht werden und ohne das ‚Nichtwissen‘ könne nicht nach Weisheit, die zur *Erleuchtung* führt, gestrebt werden. Die Präsenz des ‚Guten‘ und letztlich des Unbedingten in der Welt bzw. im Bewusstsein des Menschen sei der Grund dafür, das Ungenügen des ‚Bösen‘ und Bedingten zu erkennen. Nur aufgrund der ‚immanenten‘ Realpräsenz des ‚Guten‘ in Form der *Buddha-Natur* finde die Abwendung vom *samsāra* statt.³⁵⁵

Die Ausführungen Völkers auf das Item bezogen: Wenn ein Sinn aus dem ubiquitären Leiden gezogen werden kann, dann ist es, dass das Leiden seine Überwindung enthält. Niemand kann im Buddhismus *Barmherzigkeit* gewähren, da wie bei Völker ausgeführt wirklich alles, selbst ein *Buddha* bzw. das *nirvāṇa*, ontologisch nicht frei von Leid ist. Das einzige Konzept, das diesem am nächsten kommt und auch die Ungewissheit jeglicher *Befreiung* befriedet, ist das Mitgefühl. Wie in 5.3.3. erörtert, ist Gleichmut der Weisheitsaspekt, der die Basis des Mitgefühls stellt: Gleichmut gegenüber der Veränderlichkeit und der immerwährenden Leiden des *samsāra*. Mitgefühl ist die ideale Haltung, mit der allen fühlenden Wesen begegnet werden soll. Sie ist sowohl Anerkennung ihres Leidens als auch die Möglichkeit, aus ihrem Leid auszutreten. Aus diesem Grund wird folgende Umformulierung vorgeschlagen:

6. Ich weiß, dass Gott barmherzig ist. → Ich habe echtes Mitgefühl erfahren.

³⁵³Ebd. S.368.

³⁵⁴Ebd. S.369.

³⁵⁵Ebd. S.370.

Im Zentrum steht die antwortende Person. Sie wird direkt auf ihr Erfahrungsrepertoire angesprochen. Dabei ist es unerheblich, ob sie selbst *Barmherzigkeit* erfahren hat oder ob und wie sie beobachtet hat, dass eine dritte Person *Barmherzigkeit* erfahren hat. Da es im Buddhismus weder eine ‚objektivierbare‘ Gerechtigkeit gibt – jede Handlung wird nach ihrer Intention, die zumeist nicht nach außen kommuniziert wird, bewertet – noch die Haltung zu Ungerechtigkeit einen mit anderen Religionen vergleichbaren, emotional aufgeladenen Stellenwert einnimmt – *Sünde* im christlichen Sinne gibt es nicht –, erscheint Mitgefühl als adäquate *funktionale Äquivalenz*.

7. Ich gehe gerne zu einer Veranstaltung einer Glaubensgemeinschaft. → Ich gehe gerne zur Sangha.

Saṅgha, im Vorfeld als eines der ‚Drei Juwelen‘ identifiziert, kann bedenkenlos in diese ‚Leerstelle‘ eingesetzt werden. Die Erstformulierung des Items lässt offen, ob sich die Person mit der Glaubensgemeinschaft identifiziert oder ob sie unterschiedliche Gruppen besucht. Um diese Offenheit beizubehalten, wird von ‚der Sangha‘ gesprochen. *Saṅgha* bezieht sich somit auf buddhistische Gruppen allgemein, ohne dass eine spezifische Richtung gemeint ist. Einer religionspsychologischen Studie des Psychologen Tim Lomas zufolge, wirkt sich die *saṅgha* wohlbefindensförderlich aus.³⁵⁶

8. In der freien Natur spüre ich die Gegenwart Gottes. → In der freien Natur wird mir der Weg zur Erleuchtung klarer.

‚Natur‘ ist kein klassisches Thema buddhistischer Binnensystematik. Da dieses Item mit einem voraussetzungsreichen Naturverständnis verbunden ist, wird auf einen ebenso romantisierenden, aber buddhistischen Blick verwiesen. Thomas Klien schrieb in der Zeitschrift ‚Buddhismus in Österreich‘ mehrere Artikel zum Thema Buddhismus und ‚Natur‘. Er argumentiert, dass ‚Natur‘ einerseits ständiger Veränderung und Vergänglichkeit unterworfen sei, andererseits stelle sie sich als nützlich heraus, denn sie biete die Existenzgrundlage aller fühlenden Wesen. Die Arbeit an dieser Existenzgrundlage verdeutliche zudem das Gesetz des ‚bedingten Entstehens in Abhängigkeit‘.³⁵⁷ Im Sinne einer buddhistischen Tiefenökologie, betont Klien den religiös-spirituellen Mehrwert der Praxis in der freien ‚Natur‘. ‚Natur‘ sei ein geeigneter Ort, um Meditation und *bodhicitta* zu vertiefen. Zudem nähre sie das Mitgefühl und verdeutliche die *samsārischen* Leiden im *Daseinsbereich* der Tierwelt. In der ‚Natur‘ zu sein,

³⁵⁶Lomas, T. et al. (2014). A Religion of Wellbeing? The Appeal of Buddhism to Men in London, United Kingdom. S.204-206.

³⁵⁷Klien, T. (2020b). „Wir sind Gäste, nicht Besitzer!“ – Natur als Praxis – der Bodhi-Wald in Gomde. S.16-17.

bringe die Praktizierenden in direkten Kontakt mit der *Buddha-Natur* – schließlich sei der *dharmakāya* in allem enthalten.³⁵⁸ Dieses spezifisch mahāyānische Konzept der ‚Buddha-Natur‘ kann nicht für jeden buddhistischen Kontext übernommen werden, weshalb der allgemeinere Begriff der *Erleuchtung* gewählt wird.

Buddhistische bzw. Allgemeine Religiosität:	
Originalfassung	Buddhistische Adaption
Mein Glaube gibt mir ein Gefühl von Sicherheit.	Mein Vertrauen in den Dharma gibt mir ein Gefühl von Sicherheit.
Es ist für mich möglich, Zufriedenheit im vertraulichen Gespräch mit Gott zu finden.	Es ist für mich möglich, Zufriedenheit im vertraulichen Gespräch mit meinen buddhistischen Lehrenden zu finden.
Ich werde mit Gottes Hilfe alle Probleme bewältigen können.	Ich werde mit Hilfe der Drei Juwelen alle Probleme bewältigen können.
In gewissen Momenten in meinem Leben fühle ich mich Gott ganz nah.	In gewissen Momenten in meinem Leben fühle ich mich dem Nirvana ganz nah.
Ich werde mit Gottes Hilfe noch einmal glücklich sein.	Ich werde durch Einsicht in den Dharma glücklich sein.
Ich weiß, dass Gott barmherzig ist.	Ich habe echtes Mitgefühl erfahren.
Ich gehe gerne zu einer Veranstaltung einer Glaubensgemeinschaft.	Ich gehe gerne zur Sangha.
In der freien Natur spüre ich die Gegenwart Gottes.	In der freien Natur wird mir der Weg zur Erleuchtung klarer.

Tabelle 7: Buddhistische bzw. Allgemeine Religiosität

Zu Beginn dieses Unterkapitels wurde festgehalten, dass die ‚heiligen‘ Objekte des Buddhismus *Buddha*, *dharmā* und *saṅgha* sind. *Buddha* kann einerseits als Lehrer des *dharmā* angesehen werden, andererseits den Ausweg aus dem Leiden als Personifikation repräsentieren. Die *saṅgha* dient der Vermittlung und intensiveren Auseinandersetzung mit dem *dharmā*. Im Vergleich zur Originalfassung, die sich vor allem am personifizierten ‚Heiligen‘ orientiert, nimmt der *dharmā* diese Position ein. *Dharma* ist das buddhistische Fundament des RSWB. *Große Transzendenzen* können ebenso erfragt werden wie die bewältigende Funktion des *dharmā*. Mitgefühl bildet wie die *Barmherzigkeit* den Übergang zwischen dem individuellen

³⁵⁸Klien, T. (2020a). Von der Natur zur Buddha-Natur. Was ist Natur? Eine kurze Kulturgeschichte. S.16-18.

Glaube und dem außerindividuellen Geschehen unter Rückgriff auf das Vertrauen in den *dharma*.

6.1.2. Buddhismus und Allverbundenheit

AL umschreibt ‚transzendente‘ Kontingenzen. Vor allem die *Postmortalität* steht im Zentrum.

1. Ich habe eine Erfahrung gemacht, in der meine Person in etwas Größerem aufzugehen schien.

Die Formulierung dieses Items kann so beibehalten werden, wobei die qualitativ beigemessene Bedeutung je nach Kontext bzw. Tradition stark variieren kann. Die Erfahrung *großer Transzendenzen* kann beispielsweise in der Meditation oder anderen Praktiken erfahren werden.

2. Ich glaube, nach meinem Tod wiedergeboren zu werden.

Auch diese Formulierung kann, buddhistisch ausgelegt, wortwörtlich übernommen werden. Die Vorstellung, wiedergeboren zu werden, ist Grundannahme des *dharma*. Allerdings ist die *Reinkarnation* entweder nicht erstrebenswert oder nur instrumentell erwünscht im Gegensatz zu ‚abrahamitischen‘ Vorstellungen.

3. Es gibt Menschen, zu denen ich eine übersinnliche Verbindung verspüre. → Es gibt Menschen, zu denen ich eine karmisch bedingte Verbindung spüre.

‚Übersinnlich‘ wird in diesem Kontext als bedeutsam oder nicht zufällig gewertet. Die Vorstellung, an bestimmte Personen durch pränatale Ereignisse karmisch gebunden zu sein, etwa um etwas ‚aufzulösen‘ oder bei/mit ihnen den *dharma* lernen zu können, ist verbreitet.

4. Ich habe Dinge erfahren, durch die mir bewusst wurde, dass nichts je richtig tot ist. → Ich habe Dinge erfahren, durch die mir bewusst wurde, dass auch der Tod frei von inhärentem Sein ist.

Dieses Item enthält einen hoffnungsvollen Aspekt. Es kann als Anspielung auf das *Jüngste Gericht* oder *Ewigkeits*-Vorstellungen verstanden werden. Will der Tod buddhistisch positiv konnotiert werden, kann die obige Formulierung verwendet werden. Dass der Tod selbst Teil des *Daseinskreislaufs* ist und seinen Gesetzen unterliegt, verdeutlicht, dass er überwunden werden kann. Zweitens enthält eine solche Formulierung die Annahme, dass jene, die verstorben sind, in gewisser Weise fortexistieren. Hier wird die furchterregende, mit Angst behaftete Gestalt des Todes adressiert. Buddhistisch bietet die Aussicht auf seine Überwindung

und zugleich die Möglichkeit auf eine *postmortale karmisch* bedingte erneute Zusammenkunft
Trost.

5. Ich glaube an eine Weiterexistenz nach dem Tode. → Ich glaube an eine günstige Wiedergeburt nach dem Tode.

Im Vergleich zu Item 2 zielt diese Frage auf eine positiv gedeutete, ‚jenseitige‘ Fortexistenz ab. Diese Frage umzuformulieren, ist herausfordernd, da aus klassisch buddhistischer Sicht jegliche Weiterexistenz nur im *samsāra*, also ‚diesseitig‘ erfolgt und negativ konnotiert ist. Das gilt ebenso für den *Daseinsbereich* der *asuras* und *Gottheiten*: Er wird nicht ‚transzendent‘ gedacht. Positive *postmortale* Fortexistenz ist beispielsweise die Wiedergeburt in eine buddhistische Familie bzw. in ein Umfeld, in dem der Kontakt zu qualifizierten Lehrenden des *dharma*, leicht hergestellt werden kann. In manchen buddhistischen Traditionen, wie etwa dem Amitābha-Buddhismus, herrscht jedoch die Vorstellung vor, dass man durch bestimmte Praktiken in einem ‚jenseitigen‘ *Buddha-Land* wiedergeboren werden kann, z.B. in Sukhāvātī. Dies ist buddhistisch erstrebenswert, weil die dortigen Bedingungen das Studium des *dharma* besonders begünstigen bzw. man dort verweilen kann bis bestimmte *Buddhas* oder *bodhisattvas* allen fühlenden Wesen die *Erleuchtung* bringen. Diese Vorstellung ist jedoch zu spezifisch, um sie in einen allgemeinen buddhistischen Fragebogen einzubauen.

6. Ich habe Dinge erfahren, die sich nicht in Worte ausdrücken lassen.

Hierbei handelt es sich im Sinne Knoblauchs um ‚Transzendenzerfahrungen‘.

7. Ich habe erfahren, dass es Gegenstände gibt, von denen eine ganz besondere Kraft ausströmt.

Dieses Item kann so bestehen bleiben, da es ebenso je nach buddhistischer Tradition bestimmte Gegenstände gibt, denen eine ‚heilige‘ Bedeutung zugemessen wird, wie beispielsweise Statuen, die mit Überresten verstorbener ‚Heiliger‘ gefüllt sind, spezifische musikalische Instrumente oder Ritualgegenstände.³⁵⁹

8. Ich glaube in Zukunft Erfahrungen zu machen, die vielen Menschen verwehrt sind.

Dieses Item kann ebenso beibehalten werden.

³⁵⁹Broszinsky-Schwabe, E. (2011). Interkulturelle Kommunikation. Missverständnisse und Verständigung. S.172-175.

Allverbundenheit:	
Originalfassung	Buddhistische Adaption
Ich habe eine Erfahrung gemacht, in der meine Person in etwas Größerem aufzugehen schien.	
Ich glaube, nach meinem Tod wiedergeboren zu werden.	
Es gibt Menschen, zu denen ich eine übersinnliche Verbindung verspüre.	Es gibt Menschen, zu denen ich eine karmisch bedingte Verbindung spüre.
Ich habe Dinge erfahren, durch die mir bewusst wurde, dass nichts je richtig tot ist.	Ich habe Dinge erfahren, durch die mir bewusst wurde, dass auch der Tod frei von inhärentem Sein ist.
Ich glaube an eine Weiterexistenz nach dem Tode.	Ich glaube an eine günstige Wiedergeburt nach dem Tode.
Ich habe Dinge erfahren, die sich nicht in Worten ausdrücken lassen.	
Ich habe erfahren, dass es Gegenstände gibt, von denen eine ganz besondere Kraft ausströmt.	
Ich glaube in Zukunft Erfahrungen zu machen, die vielen Menschen verwehrt sind.	

Tabelle 8: Buddhismus und Allverbundenheit

AL steht auf dem Fundament der AR. AL ist Ausdruck des Gefühls, von Bedeutung umgeben zu sein. Besonders die *Postmortalität* – im Buddhismus kann die *Pränatalität* noch hinzugerechnet werden –, ist ein Aspekt, der im Vergleich zum sehr offenen Original inhaltlich deutlich stärker durch buddhistische Konzepte prädisponiert wird. Das Erfahren von *großen Transzendenzen* kann insbesondere in der Meditation oder bei Praktiken, die dem Vajrayāna-Buddhismus entstammen, erfolgen.

6.1.3. Buddhismus und Hoffnung transzendent

Wie in 4.2.3. ausgeführt, ist Hoffnung eine Umgangsform mit Kontingenz, vor allem in ihrer zeitlichen Dimension bzw. in Hinblick auf die Zeitlichkeit selbst, die es zu bewältigen gilt. Bevor die Übererarbeitung der einzelnen Items erfolgt, werden Überlegung zur Hoffnung im Buddhismus diskutiert.

Der Münchener Religionswissenschaftler Michael von Brück, versteht Hoffnung in den Religionen als Utopien, die einerseits eine Anklage gegen leidhafte Zustände sind und zugleich unverwirklichte Sehnsuchtsorte bieten. Inhaltlich werden diese ‚Imaginationsräume‘ im

Buddhismus durch die Glaubensvorstellung des *Buddha Metteyya/Maitreya* – der *Buddha* der Zukunft, der *Erleuchtung* bringt – die „Bewusstseinsutopie“ *nirvāṇa/Buddhaschaft* gefüllt.³⁶⁰

Hoffnung, so Brück, ist nicht nur Utopie, sondern eng mit existenzieller Angst verwoben. Das Angstbefreiungspotential des Buddhismus beschreibt er wie folgt: Hoffnung und Angst seien bedingte mentale Zustände, die sich aus dem Festhalten an einem illusionären Ich ergeben. Wenn der Mensch erkenne, dass jede Erscheinung der Wirklichkeit abhängig von anderen sei und alles in wechselseitiger Bedingtheit entstehe, ergebe sich daraus ein Netz von Zusammenhängen, die sich gegenseitig durch ihre Relationalität selbst relativieren. Die Loslösung von Angst und Hoffnung ist daher nach Brück das Ziel der Erkenntnis im Buddhismus – die unbedingte Freiheit.³⁶¹

Theologe und Philosoph Luiz Sureki hingegen argumentiert, dass die von Brück beschriebene Form der Hoffnung, welche er als *desiderium* und somit als allgemeines Begehren darstellt, nicht die Hoffnung ist, die im Buddhismus gemeint ist, sondern viel mehr eine *aspiratio*, welche für ihn in diesem Zusammenhang das „[mühende] Sichausstrecken des ganzen Menschen“ ist.³⁶² Das Objekt der Hoffnung im Buddhismus sei die *Befreiung*, und zwar die *Befreiung* von der Vergänglichkeit, die besonders in der *Todesfurcht* erfahren werde. Wenn die Vergänglichkeit der ontologische Aspekt der Wirklichkeit sei, so Sureki, sei das Todesbewusstsein der anthropologische Aspekt. Wenn dem Menschen bewusst wird, dass die Grundstruktur der Wirklichkeit die Vergänglichkeit ist, dann folgt daraus entweder eine Haltung der Todesverdrängung oder die Suche nach einem ‚Heilsweg‘. Wenn der Mensch noch dazu feststellt, dass der Tod bzw. die Vergänglichkeit nicht verdrängt werden kann, tritt ein „Sinnlosigkeitsgefühl als Unheilsbewusstsein“ auf.³⁶³

Wenn der Mensch erkennt, dass der Durst (*trṣṇā*) nach Vergänglichem eine irrig ausgerichtete Intentionalität des menschlichen *Daseins* ist, kommt es nach Sureki zu einer Verschiebung der Intentionalität auf ein „hochwertiges, schwer, aber möglich erreichbares Gut“. In dieser Neuausrichtung sieht er das Wesen der Hoffnung.³⁶⁴ Diesen Aspekt ordnet er der ‚rechten Anstrengung‘ aus dem ‚Edlen Achtfachen Pfad‘ zu. Aus dieser Willenskraft entspringend, treibt der Mensch seinen ‚Geist‘ dazu an, ‚unheilsame‘ Dinge zu vermeiden, ‚heilsame‘ Dinge zu entfalten und diese dann zu erhalten, weshalb Sureki in diesem Punkt Brück widerspricht –

³⁶⁰Brück, M. von & Wenz, G. (2014). Religion zwischen Angst und Hoffnung Christentum, Buddhismus und Hinduismus. S.53-54.

³⁶¹Ebd. S.62.

³⁶²Sureki, L. (2018). Hoffnung und Verheißung – Religionsphilosophische Perspektiven. S.90.

³⁶³Ebd. S.82-83.

³⁶⁴Ebd. S.89-90.

diese Form der Hoffnung entspringe nicht dem Durst. Der Buddhismus hilft insofern, als dass er, wenn man ihm vertraut, den Ausweg aus dem Leiden zeigt. Zugleich nimmt er das ‚Heil‘ an, ohne eine unfehlbare ‚Heilsgewissheit‘ auszusprechen.³⁶⁵

Tod im Buddhismus nimmt eine andere Rolle ein. Er ist essentiell für die gesamte Argumentation des Buddhismus. Schmidt-Leukel hebt hervor, dass die Vergänglichkeit besonders in der *Todesfurcht* spürbar wird.³⁶⁶ Zum einen enthält der Tod existenzielle Ängste, die unabhängig vom religiösen *Glaube* sind, zum anderen ist die Furcht vor Verlust ein Resultat von Anhaftung und daher aus buddhistischer Sicht ‚heilshinderlich‘. Die Bearbeitung dieser Items ist also ein Balanceakt zwischen Existenzuellem und buddhistischer Moral. An dieser Stelle sei nochmals darauf hingewiesen, dass ein hoher Score in den Items der HT mit einem negativen Wert des RSWB einhergeht.

1. Ich denke oft daran, dass ich die von mir geliebten Menschen zurücklassen werden muss.
2. Ich würde alles daran setzen, das Leben geliebter Menschen zu verlängern.
3. Es fällt mir schwer daran zu denken, dass von mir geliebte Menschen einmal nicht mehr leben werden.

Diese drei Items enthalten zwei Aspekte: die subjektiv-existenzielle Verlust-Angst und zugleich den Aspekt der Anhaftung. Ein hoher Score ist, wie bereits gezeigt, mit einem verminderten MI-RSB gleichzusetzen. Inhaltlich ist dies aus buddhistischer Perspektive nachvollziehbar, denn am Verlust zu leiden, bedeutet, dass man anhaftet. Anhaftung als ‚Geistesgift‘ ist eine Auswirkung des ‚Nicht-Wissens‘ über die Vergänglichkeit alles Seienden. Aus diesem Grund lässt sich das angedachte Schema auf den Buddhismus übertragen. Je höher der angegebene Score dieser Items, desto geringer ist das RSWB. Dies bedeutet nicht, dass einen der Tod geliebter Menschen einen gleichgültig lassen muss und man nicht Trauern darf. Stattdessen kann eine gleichmütige Haltung, also ein Loslassen können angesichts der Bedingungen des *samsārischen Daseins* diesen Trauerprozess unterstützen.

4. Ich habe Angst davor, nach meinem Tod vergessen zu werden.
5. Ich würde alles daran setzen, mein Leben zu verlängern.
6. Ich habe Angst davor, was nach meinem Tod mit mir geschieht.

³⁶⁵Ebd. S.91-97.

³⁶⁶Ebd. S.82.

Eine ähnliche Argumentation wie bei den ersten drei Items wird angeführt: Das eigene Leben verlängern zu wollen, ist aus Sicht der absoluten ‚Wahrheit‘ nicht erstrebenswert. Die Anhaftung an ein Ich ist vermutlich noch gravierender negativ als die Anhaftung an das Leben anderer. Grundsätzlich ist der ‚innerweltliche‘ Wunsch für sich selbst und andere, lange zu leben, nicht verwerflich, sondern enthält ebenso einen positiven Kern: So kann man länger in der gegenwärtigen Existenz den *dharma* lehren oder lernen.

7. Mit dem Tod endet alle Hoffnung.

Dieses Items können unverändert in die buddhistische Version übernommen werden. Da die Items sehr offen formuliert worden sind, können sie auch buddhistisch ‚gedacht‘ werden. Hierbei wird direkt das Vertrauen in den *dharma* als einen über den Tod hinausgehenden ‚Heilsweg‘ abgefragt, wie bei Sureki ausgeführt.

8. Ich habe Angst davor, nach meinem Tod für meine Verfehlungen zur Verantwortung gezogen zu werden. → Ich habe Angst vor den karmischen Konsequenzen in meiner jetzigen Existenz und in meinen zukünftigen Wiedergeburten.

Zwar gibt es strenggenommen weder *Sünde* noch einen ‚jenseitigen‘ Richter, aber die Mechanik des *karma* kann trotzdem als eine Art ‚Strafe‘ empfunden werden. Hierbei ist die Zeitlichkeit von großer Bedeutung, da im Buddhismus von einer Vielzahl von pränatalen Existenzen ausgegangen wird. Aus diesem Grund wird in der Neuformulierung auch die jetzige Existenz miteingeschlossen, denn die *karmischen* Erträge können auch erst nach mehreren Existenzen geerntet werden.

Hoffnung transzendent:	
Originalfassung	Buddhistische Adaption
Ich denke oft daran, dass ich die von mir geliebten Menschen zurücklassen werden muss.	Ich würde alles daran setzen, das Leben geliebter Menschen zu verlängern.
Es fällt mir schwer daran zu denken, dass von mir geliebte Menschen einmal nicht mehr leben werden.	Ich habe Angst davor, nach meinem Tod vergessen zu werden.
Ich habe Angst davor, nach meinem Tod vergessen zu werden.	Ich würde alles daran setzen, mein Leben zu verlängern.
Ich habe Angst davor, was nach meinem Tod mit mir geschieht.	Mit dem Tod endet alle Hoffnung.
Ich habe Angst davor, nach meinem Tod für meine Verfehlungen zur Verantwortung gezogen zu werden.	Ich habe Angst vor den karmischen Konsequenzen in meiner jetzigen Existenz und in meinen zukünftigen Wiedergeburten.

Tabelle 9: Buddhismus und Hoffnung transzendent

HT spiegelt die subjektive Bewältigbarkeit des Todes wider. Ein niedriger Score mit diesen Items bedeutet ein vermindertes RSWB. Da existenzielle Ängste religiös-spirituelle Überzeugungen überwiegen können, während dennoch durchaus ‚buddhistische Ängste‘ in diesem Zusammenhang ‚mitschwingen‘ können, wurden die Items nur teilweise modifiziert, wobei die qualitative, semantische Aufladung andere Perspektiven in den Blick nimmt. Das Zitat Frankls, mit dem die Begutachtung der HT in Kapitel 4.1.3. abgeschlossen wurde, lässt sich in diesem Zusammenhang buddhistisch deuten: Der Tod als letzte Seins-Vergewisserung verdeutlicht die Notwendigkeit sinnstiftenden Handelns. Unter der Annahme, dass der *Daseinskreislauf*, dem das Subjekt unterworfen ist, fortwährend Leid produziert, sind bedeutsame, ‚heilsame‘ Taten geboten. Wenn der *Postmortalität* keine Bedeutung zugesprochen wird, bedeutet dies auch aus buddhistischer Sicht einen Mangel an Zuversicht und kann daher mit einem geringeren RSWB gleichgesetzt werden.

6.1.4. Zusammenfassung

Buddha, *dharma* und *saṅgha* sind die für dieses Instrument konstruierten, ‚heiligen‘ Objekte. Besonders der *dharma* ist hierbei als Zufluchtobjekt zu berücksichtigen. Abhängig von der jeweiligen buddhistischen Tradition bestehen unterschiedliche Möglichkeiten religiöse Erfahrungen, *große Transzendenzen*, zu machen. Im ‚Edlen Achtfachen Pfad‘ sind entsprechende Übungen enthalten. Auch Praktiken aus dem Mahāyāna- oder Vajrayāna-Buddhismus können zu solchen Erfahrungen führen. Im Zusammenspiel mit der *saṅgha* oder

einer besonderen Beziehung zum *guru* kann sich daher ein Gefühl der Einbezogenheit einstellen, welches der AL entspricht. Wie sehr das Vertrauen bzw. die Zuversicht in den *dharma* gefestigt ist, lässt sich aus dem Score der HT ableiten. Schließlich ist die Thematik des Todes einer der wesentlichsten Punkte des Buddhismus.

6.2. Buddhismus und der immanente Erfahrungsraum

Der ‚immanente‘ Erfahrungsraum bezieht sich nicht direkt auf das ‚Heilige‘, sondern auf die ‚diesseitigen‘ Erfahrungen existenziellen Wohlbefindens, jedoch dürften zumindest bis zu einem gewissen Grad religiöse Vorstellungen diesen Wahrnehmungsbereich beeinflussen.

6.2.1. Buddhismus und die Erfahrung von Bedeutung und Sinn

Für diese Skala wird keine Abänderung der Items vorgenommen:

Die Erfahrung von Bedeutung und Sinn:	
Originalfassung	Buddhistische Adaption
Ich habe die Erfahrung der Echtheit von Gefühlen gemacht.	
Ich habe die Erfahrung tiefer Zuneigung gemacht.	
Ich habe wahre Freundschaft erfahren.	
Ich habe oftmals die Erfahrung von Offenheit und Ehrlichkeit gemacht.	
Ich habe Dinge erfahren, die ich immer wieder erleben möchte.	
Ich habe oftmals eine Erfahrung gemacht, die mich zutiefst betroffen zurückließ.	
Ich habe erfahren, dass ich mich so in eine Sache vertiefen kann, dass ich alles um mich herum vergesse.	
Ich habe eine oder mehrere Erfahrungen gemacht, durch die mir der Sinn des Lebens bewusst wurde.	

Tabelle 10: Buddhismus und Erfahrung von Sinn und Bedeutung

Dass die Subskala Sinn und Bedeutung sicherlich auch mit religiösen Inhalten gefüllt werden könnte, wurde bereits in 4.2.1. ausführlich diskutiert. Da Unterrainer et al. für das MI-RSB die Skala semantisch so aufgeladen haben, wurden religiöse Aspekte bewusst außenvor gelassen, stehen jedoch dennoch in wechselseitiger Beziehung zu dem Bereich: Auf zwei Studien, wird hier aufmerksam gemacht, die diesen Bereich tangieren. In einer Studie von Youlim Kim et al. wurde ein höherer subjektiver Lebenssinn gemessen, je höher die Auseinandersetzung mit dem Ich-Konzept und der damit einhergehenden Vorstellung eines ‚Nicht-Selbst‘ bzw. eines

‚konventionellen‘ Ichs ist.³⁶⁷ In der bereits erwähnten Studie von Lomas wurde nachgewiesen, dass die buddhistische *saṅgha* im Vergleich zu anderen religiösen Traditionen besonders gut geeignet ist, um Männer freundschaftlich zusammenzubringen und zudem das Wohlbefinden und die biologische Gesundheit von männlich gelesenen Personen auffallend stärkt.³⁶⁸ Auch an dieser Stelle sei an Gerhardt erinnert, der den Lebenssinn bzw. den existenziellen Sinn, als ‚transzendenten‘ Sinn, mit der ‚immanenten‘ Umwelt in einen Zusammenhang bringt.

6.2.2. Buddhismus und Vergeben können

VE besteht aus der Facette der Verzeihung, kann einen spirituellen Akt der ‚Entschuldigung‘ einer schuldig gewordenen Person darstellen und kann daher als selbsttherapeutische Bewältigungsstrategie angewendet werden. Wenn die beiden Dimensionen des Bewältigungsverhaltens und des Gerechtigkeitsbewusstseins in den buddhistischen Kontext übertragen werden, ist erneut die *Theodizee*-Thematik relevant. Für VE sei angemerkt, dass ein hoher Score auf einen niedrigen RSWB deutet. Da Vergebung christlich konnotiert ist, wird die Skala in ‚Mitfühlen können, kurz MK, umgeändert.

1. Es gibt Dinge, die ich nicht verzeihen kann.

Da das entscheidende Item die Verzeihung und nicht die Vergebung ist, die einen christlichen Beigeschmack hat, wird auf eine Neuformulierung verzichtet. Würde der Begriff der Vergebung anstatt der Verzeihung verwendet werden, wäre es durch Mitgefühl zu ersetzen.

2. Es gibt Menschen, die ich hasse.

Dieses Item bedarf keiner Anpassung.

3. Es gibt Menschen, denen ich niemals verzeihen werde können. → Es gibt Menschen, denen gegenüber ich kein Mitgefühl entwickeln kann.

Im Vergleich zu Item 1 wird an dieser Stelle das Mitgefühl eingesetzt. Dieses adaptierte Item ist damit noch radikaler als die ursprüngliche Version, da die Entwicklung von Mitgefühl, z.B. in der *Tonglen* (gtong len; ‚aussenden und aufnehmen‘)-Praxis,³⁶⁹ ein grundlegendes ‚Gebot‘ buddhistisch angewandter Ethik ist.

4. Es gibt Taten, denen man nicht mit Mitgefühl begegnen kann.

³⁶⁷Kim, Y. et al. (2024). Self or Non-Self? Self-Essentialism and Well-Being in Tibetan Buddhist Monks. S.674-675.

³⁶⁸Lomas, T. et al. (2014). S.204-206.

³⁶⁹Siehe DeLeo, K. (2024). Spiritual Care aus buddhistischer Sicht. S.478.

Dieses Item appelliert an das Gerechtigkeits- bzw. Schuldbewusstsein des Subjekts und ist im Zwischenbereich des Sozialen und Religiösen angesiedelt. Im Buddhismus ist die *funktionale Äquivalenz* der Vergebung das Mitgefühl bzw. eine mitfühlende Haltung. Die Unfähigkeit zur Verzeihung ist somit Ausdruck des Unvermögens, Mitgefühl in spezifischen Momenten zu empfinden oder die Ansicht, dass bestimmte Handlungen im Allgemeinen unverzeihlich sind.

5. Wenn mich jemand verletzt hat, versuche ich in der Regel es ihm heimzuzahlen.

An dieser Stelle wird über das Schuldbewusstsein hinausgegangen. Dabei wird die Dimension der Selbstjustiz gebilligt, die sich auch wieder auf das Gerechtigkeitsbewusstsein eines Individuums bezieht. Da *karma* nicht nur, als eine ‚transzendent‘ wirkende Kraft aufgefasst wird, sondern eine unmittelbare ‚immanente‘ Macht sein kann, könnten Personen, die ein ausgeprägtes Gerechtigkeitsbewusstsein haben, sich mitunter, auch zum Schutze anderer, dazu berufen fühlen eine Art von ‚kosmischer‘ Selbstjustiz zu begehen. Schließlich werden Taten nach ihrer Intention beurteilt und nicht allgemein oder zumindest subjektiv, wie im vorherigen Item verhandelt, ‚objektivierte‘.

6. Der Gedanke daran meine Feinde leiden zu sehen, befriedigt mich.

Item 6 lässt offen, ob es sich hierbei um die Nachwirkungen eventueller Selbstjustiz oder um allgemeine Gerechtigkeit handelt. In jedem Fall sind die unmittelbarsten buddhistischen Formen der Konsequenz im *karma* enthalten. Dabei handelt es sich nicht um das von Gowans benannte ‚existenzielle Leiden‘, sondern um das ‚konventionelle Leiden‘.

7. Es gibt Menschen, die es verdienen schlecht behandelt zu werden.

Item 7 thematisiert wieder *Theodizee* ohne die direkte Involviertheit des Subjekts. Die Frage, die hinter diesem Item steht, lautet: „Ist es gerecht, dass es manchen Menschen schlecht geht?“. Falls dem so ist, wäre die buddhistische Erklärung für sichtbares Leid das negative *karma* vorangegangener ‚unheilsamer‘ Handlungen.

8. Ich habe denjenigen verziehen, die mich verletzt haben. → Ich habe Mitgefühl denjenigen gegenüber, die mich verletzt haben.

Item 8 ist das einzige Item dieser Subskala, das nicht invers kodiert wird, d.h. je höher hier der Score, desto höher das RSWB.³⁷⁰ Aus diesen vorhergegangenen Erklärungen ergibt sich auch diese neugewählte Umformulierung.

³⁷⁰Vgl. Unterrainer et al. (2010a). S.91.

Mitfühlen bzw. Vergeben können:	
Originalfassung	Buddhistische Adaption
Es gibt Dinge, die ich nicht verzeihen kann.	
Es gibt Menschen, die ich hasse.	
Es gibt Menschen, denen ich niemals verzeihen werde können.	Es gibt Menschen, denen gegenüber ich kein Mitgefühl entwickeln kann.
Es gibt Dinge, die man nicht verzeihen soll.	Es gibt Taten, denen man nicht mit Mitgefühl begegnen kann.
Wenn mich jemand verletzt hat, versuche ich in der Regel es ihm heimzuzahlen.	
Der Gedanke daran meine Feinde leiden zu sehen, befriedigt mich.	
Es gibt Menschen, die es verdienen schlecht behandelt zu werden.	
Ich habe denjenigen verziehen, die mich verletzt haben.	Ich habe Mitgefühl denjenigen gegenüber, die mich verletzt haben.

Tabelle 11: Mitfühlen und Vergeben können

Vergebung ist eng verwoben mit einem Schuld- und einem Gerechtigkeitsbewusstsein, das sich sowohl auf das subjektiv-individuelle als auch das subjektiv-kollektive Erleben bezieht. Die Werte und Ideale, die an sie geknüpft sind, wurden sozioreligiös erworben und stehen in einem spezifischen kulturellen Kontext. Im Vergleich zur originalen Fassung wurden verstärkt religiös-buddhistische Bezüge hergestellt, um der ‚kulturellen Sprache‘ des Originals entgegenzuwirken, die jüdisch-christliche Konnotationen enthält, welche wiederum entsprechende Gefühle und Eindrücke im *kulturellen Unbewussten* aktivieren.

6.2.3. Buddhismus und Hoffnung immanent

Hoffnung aus buddhistischer Sicht wurde bereits für die Subskala HT geschildert. Diese Subskala richtet sich, wie die beiden anderen Skalen dezidiert nicht an spirituell-religiöse Anliegen, jedoch haben Vorstellungen, besonders jene, die ‚heilsversprechend‘ sind, einen Einfluss auf das ‚diesseitige‘ Wünschen. Die Items werden nicht verändert, wenngleich sich die Beweggründe für etwaige Antworten aus diesem Pool buddhistischer Vorstellungen speisen.

So kann die Vorstellung einer positiven, auf sich bezogenen Zukunft Ausdruck des Wunsches sein, den *dharma* besser zu verstehen, Fortschritte in der Meditation zu sammeln oder bei *sangha*-Treffen präsenter zu sein. Natürlich spielen, gerade in Bezug auf zukünftige Ereignisse, die den eigenen Einflussbereich überschreiten, soziale und politische Entwicklungen eine Rolle.

Hoffnung immanent:	
Originalfassung	Buddhistische Adaption
1. Ich blicke mit Optimismus in die Zukunft.	
2. Ich denke, dass es in Zukunft aufwärts gehen wird.	
3. Ich glaube, mein Leben entwickelt sich in die richtige Richtung.	
4. Ich glaube, dass ich in Zukunft mehr positive Erlebnisse haben werde als negative.	
5. Ich glaube, dass ich in Zukunft so leben werde, wie ich mir das vorstelle.	
6. Ich habe eine genaue Vorstellung davon, wie meine Zukunft aussehen soll.	
7. Meine Zukunft erscheint mir als sehr unsicher.	
8. Ich glaube, dass die Zukunft spannende Aufgaben für mich bereithält.	

Tabelle 12: Buddhismus und Hoffnung immanent

6.2.4. Zusammenfassung

In 4.2.4. wurde festgehalten, dass die Subskalen des ‚immanenten‘ Erfahrungsraums nach dem Sinnvermögen, seiner moralischen Dimension und seiner Ausweitung auf das unzugängliche Künftige fragen. Im Vergleich zum ‚transzendenten‘ Erfahrungsraum wurden deutlich weniger Änderungen vorgenommen, wobei darauf hingewiesen wird, dass die Antworten durch weltanschauliche Tendenzen geprägt sein können. Das bedeutet, die Qualität der Antwort liegt in einer anderen (Welt-)Wahrnehmung begründet. Subjektiv bedeutsame Erfahrungen werden nicht in Bezug auf das ‚Transzendente‘ abgefragt, jedoch korrespondieren diese beiden Bereiche miteinander. Das ‚innerweltliche‘ Vertrauen dem Allgemeinen gegenüber speist sich bis zu einem gewissen Grad aus der individuellen Stabilität, die wiederum auch aus der ‚transzendenten‘ Erfahrungen gezogen wird.

Wenngleich mit diesen Ausführungen gegen eine Unterteilung in einen ‚transzendenten‘ und einen ‚immanenten‘ Erfahrungsraum argumentiert wird, ist jedoch beachtlich, dass diese ausgemachten existenziellen Lebensbereiche sowohl allgemein als auch buddhistisch gedacht und ‚verstanden‘ werden können. Diese Erkenntnis verstärkt den bereits gewonnen Eindruck, dass qualitative und in weiterer Folge quantitative Untersuchungen einen Mehrwert zur interreligiösen Verständigung in Bezug zu ihrer existenziellen Funktion schaffen.

6.3. Zusammenschau: Die buddhistischen Operationalisierung des RSWB

Zusammengebracht fragen die Skalen des ‚transzendenten‘ und ‚immanenten‘ Erfahrungsraums nach einem Verbundenheitsgefühl und der internen Sinnproduktion in

Bezogenheit auf sich selbst, auf eine ‚höhere‘ Macht oder auf die un- und mittelbare Umwelt. Besonders im Zusammenhang mit Erfahrungen, die als herausfordernd empfunden werden.

Dharma enthält die Möglichkeit ‚Transzendenz‘ zu erfahren, bietet ein Erklärungsmodell des ubiquitären Leids und bietet in diesem Sinne Halt. *Buddha* ist die Personifikation der ‚immanenten‘ oder, je nach Tradition, ‚transzendenten‘ Möglichkeit, ‚Heil‘ zu erlangen. Die *saṅgha* bildet das Unterstützungsangebot, um den *Glaube* aufrechtzuhalten und um das Studium des *dharma* zu fördern. Anhand der ‚immanenten‘ Herausforderungen, die teilweise buddhistisch umformuliert oder zumindest erläutert worden sind, kann abgemessen werden, inwieweit die ‚transzendente‘ Überzeugung, im Alltag erfahren werden kann.

Frankls *unbewusster Gott*, der als ‚transzendentes‘ *Über-Ich*, definiert worden ist, wirkt sich, moderiert durch das *göttliche Bewusstsein*, ‚immanent‘ aus. Auf diese Weise psychologisiert, lässt sich dieses Konzept auf den Buddhismus übertragen, wobei der Sinn des Lebens verändert wird: Dieses intuitive Bewusstsein von richtig und falsch zeigt sich durch die intuitiven, unbewussten ‚heilsamen‘ bzw. ‚unheilsamen‘ Handlungen, die sich neben den Taten auch in den Gedanken und in der Sprache, den ‚Drei Toren‘ des *karma*, wiederfinden lassen. Der Sinn des Lebens ist es nicht, den *Schöpfer* als Grundlage der Existenz, zu finden, sondern es ist die ‚Selbst-Transzendierung‘ vom *samsārischen* zum *nirvāṇischen* Sein. Buddhistisches RSWB drückt dies aus: Wie sehr ist meine Wahrnehmung, mein Tun und mein Vertrauen in die ‚Drei Juwelen‘ von dieser Motivation geprägt?

7. Epilog: Rückschau

Zu Beginn wurden die Arbeitsaufträge formuliert, das MI-RSB buddhistisch zu adaptieren und die theoretischen Annahmen, die dem MI-RSB zugrunde liegen, herauszuarbeiten. Dafür wurde zunächst geklärt, was RSWB bedeutet. Es spiegelt die Fähigkeit wider, existenzielle Anliegen sinnhaft integrieren bzw. bewältigen zu können. Als wesentlichste Ressource der religiös-spirituellen Dimension wird die *Bezogenheit* auf das ‚Heilige‘ bestimmt. Spiritualität bzw. Religiosität als ‚Suche nach dem Heiligen‘, moderieren dabei das postulierte anthropologische Streben nach Bedeutung.

Um Religion und in weiterer Folge Buddhismus als ein ‚transzendentes‘ Sinnsystem zu konzeptualisieren, wurde auf die Schwierigkeiten in der Religionsforschung hingewiesen. Substantialistische und funktionalistische Ansätze vermögen es nicht, Religion bzw. Spiritualität in ihrer Gesamtheit zu erfassen. Zugleich fehlt es der kulturwissenschaftlichen Religionswissenschaft an Werkzeugen, um sich ihrem Gegenstand empirisch zu nähern. Eine

Kompromisslösung zeigt die ‚varifokale Theorie der Interpretationen‘ auf: Unter Anerkennung der Kontradiktion wissenschaftstheoretischer Zugänge, werden gegenläufige Interpretationsschemata abwechselnd eingesetzt. Konstruktion bedarf demnach einer Kontextualisierung, die zugleich das Leistungsvermögen des Konstruierten anerkennt. Auf eine ähnliche Lösung, nämlich auf das Konzept der *funktionalen Äquivalenz*, wurde in Bezug auf die interkulturelle Übertragung philosophischer bzw. metaphysischer Begrifflichkeiten zurückgegriffen. Diese *Äquivalenz* dient nicht dazu, eine globale philosophische Meta-Sprache zu entwickeln, sondern ist ein Versuch, sich dem ‚Gemeinten‘ anzunähern.

Dagegen ist die ‚Heiligkeit‘ als wesentlichstes Element, das Spiritualität bzw. Religiosität auszeichnet, historisch betrachtet ein solcher Meta-Begriff. Was das ‚Heilige‘ nun im Konkreten bezeichnet, wird über die *funktionalen Äquivalenzen* ausgedrückt. Er vereint im MI-RSB Substanz und Funktion. Das ‚Heilige‘ kann semantisch unterschiedlich aufgeladen sein, wie beispielsweise mit *Gott* oder dem *dharma*, setzt jedoch in jedem Fall die Annahme einer höchsten, ‚transzendenten‘ Instanz voraus. ‚Transzendenz‘ ist im MI-RSB ein unentbehrliches Konzept, da Religiosität bzw. Spiritualität auf das ‚transzendente Heilige‘ ausgerichtet sind. Auf diese Art und Weise wird das Kontingente bewältigbar. Es subjektiviert die Spiritualität bzw. Religiosität und erhebt sie zu einer existenziellen Angelegenheit des Menschen. Er wird somit zum *homo religiosus*. Die Anlage des Menschen, Sinn in Anbetracht der Kontingenz zu generieren, kann unterschiedlich stark bzw. schwach ausgeprägt sein, und ist Ausdruck des RSWB.

Fundament des ‚transzendenten‘ Erfahrungsraums sind die Erfahrung des ‚Heiligen‘, die individuelle Beziehung zu ihm und der soziale Bezugsrahmen, in dem es erfahren werden kann. ‚Transzendente‘ Kontingenzen sind in diesem Zusammenhang ‚kosmische‘ Gerechtigkeit bzw. Anerkennung und die Ungewissheit nach dem Tode. Grundlage des ‚immanenten‘ Erfahrungsraums des RSWB bildet die Fähigkeit, Sinn auf sich selbst zu beziehen bzw. allgemein erfahren zu können. Hinzu kommt die Bedeutungsbeimessung zwischenmenschlichen Erlebens. Diese Sinnhaftigkeit wird wiederum am Unzugänglichen überprüft. Die ‚innerweltliche‘ Bewältigbarkeit von Ungerechtigkeit und von Zukunftsängsten sind hierbei die wichtigsten ‚negativen‘ Topoi. ‚Positiv‘ hingegen sind die Überwindung und die Fähigkeit des Loslassens dieser belastenden Faktoren.

Diese Annahmen auf den Buddhismus zu übertragen, ist nicht ohne weiteres möglich. Es konnte gezeigt werden, dass sich der Buddhismus im Laufe seiner Geschichte transformierte und globalisierte. Ein Überblick über die verschiedenen Traditionen zeigte die Notwendigkeit einer

pragmatischen Reduktion auf. *Dharma* kristallisierte sich dabei als wichtigste ‚Heiligkeit‘ heraus, denn er bietet Halt in Anbetracht jeglicher Kontingenz und ist zugleich in der Lage, sie zu beschreiben. Die Überlappung von *dharma* und der ‚Innerweltlichkeit‘ ist daher genauso konsequent wie die Annahme, dass die *Gottesbeziehung* wesentlich die Wahrnehmung der ‚immanenten‘ Welt, des ‚In-der-Welt-Seins‘, bestimmt. Aus diesem Grund wird dafür plädiert, eine strenge Unterteilung in ‚Immanenz‘ und ‚Transzendenz‘ zu vermeiden.

Theologisch-buddhologisch stellte sich beim ‚Übersetzen‘ vor allem die qualitative Schwierigkeit, dass in der originalen Fassung des MI-RSB von einem personifizierten ‚Heiligen‘ ausgegangen wird. Zwar besteht auch im Buddhismus eine Beziehung zu einem nicht-personal gedachten ‚Heiligen‘, jedoch in einem weniger emotional aufgeladenen Verhältnis. Beispielsweise dürfte während eines Gebets die Qualität der Erfahrung mit *Gott* kommunizieren zu können, anders ausfallen, als zu meditieren oder Zustände der ‚Leerheit‘ zu visualisieren. Zudem kann im Buddhismus nicht nach der *Gottesvorstellungen* gefragt werden – Handelt es sich um einen ‚liebenden‘ oder einen ‚strafenden‘ Gott? Und wie wirkt sich das auf meine Weltwahrnehmung aus?. Die *Gottesbeziehung* als Widerstandsressource entfällt zugunsten der ‚Vertrauens-Frage‘.

Wenn diese ‚Suche nach dem Heiligen‘ darauf hinaus läuft, sich mit dem ‚Heiligen‘ zu vereinen, ist es hingegen unproblematischer: Sich mit *Gott* zu verschmelzen oder das *nirvāṇa* zu verwirklichen sind ähnlich abstrakte Prozesse bzw. Wünsche. In diesem Zusammenhang ist nachvollziehbar, weshalb Items, die auf religiöse Erfahrungen abzielen, einfacher zu übernehmen sind. Eine zweite Schwierigkeit ergab sich im Zusammenhang mit *Postmortalität*. Die originale Version fragt offen nach *Postmortalitätsvorstellungen*. Dabei wird angenommen, dass der *Glaube* an eine *postmortale* Weiterexistenz, wohlbefindensförderlich ist. *Postmortalität* ist zwar wesentlich für die buddhistische Lehre, aber weniger ein ‚Sehnsuchtsort‘, sondern Ausdruck der allumfassenden Vergänglichkeit und ein Antrieb, um das ‚Diesseits‘ schnellstmöglich zu verlassen.

Die Skala VE ist im Hinblick auf die *Theodizee*-Frage ebenso bemerkenswert. *Theodizee* im Buddhismus fragt nicht, wie es sein kann, dass Ungerechtigkeit in der Welt angesichts eines omnipotenten *Gottes* existiert, denn die Welt ist ohnehin ‚schlecht‘ bzw. mangelhaft. Vielmehr stellt sich die Frage danach, wie damit auf basaler Ebene umgegangen werden kann. Die Skalen BS und HI wurden in ihrer Wortwahl nicht verändert, jedoch konnte gezeigt werden, dass die Beweggründe spezifisch buddhistisch gedacht werden können. In der ‚Ursprungsfassung‘ des

MI-RSB wurden diese Skalen nicht direkt mit Religion in Verbindung gesetzt, sondern als Ausdruck des ‚existenziellen Wohlbefindens‘ gedacht.

Der Versuch, das MI-RSB zu modifizieren, ist ein Ausdruck interkultureller und interreligiöser Notwendigkeit in Anbetracht individuell-existenzieller Ängste. Besonders deutlich wird dies darin, dass die Items, die den postulierten ‚immanenten‘ Erfahrungsbereich betreffen, nur unwesentlich verändert wurden. Daraus kann geschlussfolgert werden, dass Religionen durchaus direkt existenzielle Anliegen thematisieren, wenngleich die Letztbegründung dieser Anliegen inhaltlich unterschiedlich ausfällt. Diese beiden letzten Punkte könnten jedoch wiederum, als Indikatoren dafür gelten, dass eine zweckmäßige Unterteilung in einen ‚transzendenten‘ und einen ‚immanenten‘ Raum sinnvoll sein kann.

Ein Instrument, das die Fähigkeit zum Erheben des RSWB hat, stellt einen wichtigen Beitrag zum Diskurs über Wohlbefinden und Religion insgesamt dar. Es erweitert den Fragehorizont und zielt direkt auf das Erleben der Menschen ab. Schließlich wird gezeigt, dass in Bezug auf das Wohlbefinden eine ‚Sprache‘ entwickelt werden kann, die interreligiös ‚verständlich‘ ist. Momente des religiös-spirituellen Erlebens werden in Bezug auf das Wohlbefinden funktional abgeglichen. Das bedeutet, dass die angelegte Komparatistik, die über die *funktionale Äquivalenz* praktiziert wurde, durch den Seiner des Wohlbefindens, etwas über Religion bzw. Spiritualität aussagt.

Quellen- und Literaturverzeichnis

- Antonovsky, A. (1997). *Salutogenese*. Tübingen: DGVT-Verlag.
- Back, A. (1930). Das mystische Erlebnis der Gottesnähe bei der heiligen Theresia von Jesus. Eine religionspsychologische und religionsphilosophische Untersuchung. In: Gregor Wunderle (Hrsg.), *Abhandlungen zur Philosophie und Psychologie der Religion*, 24. C. J. Becker Universitätsdruckerei: Würzburg.
- Balcar, A. (2021). Ethik ist wie Wasser. In: *Buddhismus in Österreich*, 10-12. S.21-23.
- Baumann, M. (2018). Buddhismus im Westen. In: Manfred Hutter (Hrsg.), *Der Buddhismus III. Ostasiatischer Buddhismus und Buddhismus im Westen*. In: *Die Religion der Menschheit*, 24(3). Kohlhammer. S.378-462.
- Bengel, J. (2002). Salutogenese. In: R. Schwarzer, M. Jerusalem & H. Weber (Hrsg.), *Gesundheitspsychologie von A bis Z. Ein Handwörterbuch*. Hogrefe: Göttingen. S.483-486.
- Bergunder, M. (2010). What is Esotericism? Cultural Studies Approaches and the Problems of Definition in Religious Studies. In: *Method and Theory in the Study of Religion*, 22(1). S.9-36.
- Bergunder, M. (2011). Was ist Religion? Kulturwissenschaftliche Überlegungen zum Gegenstand der Religionswissenschaft. In: *Zeitschrift Für Religionswissenschaft*, 19(1). S.3-55.
- Bergunder, M. (2020). Umkämpfte Historisierung. Die Zwillingsgeburt von »Religion« und »Esoterik« in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts und das Programm einer globalen Religionsgeschichte. In: Klaus Hock (Hrsg.), *Wissen um Religion: Erkenntnis – Interesse. Epistemologie und Episteme in Religionswissenschaft und Interkultureller Theologie*. Evangelische Verlagsanstalt: Leipzig. S.47-131.
- Berth, H. et al. (2011). Begriffsbestimmungen. Gesundheit, Krankheit, Wohlbefinden und Lebensqualität. In: Klein, C., Berth, H. & Balck, F. (Hrsg.), *Gesundheit – Religion – Spiritualität. Konzepte, Befunde und Erklärungsansätze*. Juventa Verlag: Weinheim [u.a.]. S.47-64.

- Broszinsky-Schwabe, E. (2011). *Interkulturelle Kommunikation. Missverständnisse und Verständigung*. VS Verlag für Sozialwissenschaften: Wiesbaden.
- Brück, M. von & Wenz, G. (2014). Religion zwischen Angst und Hoffnung Christentum, Buddhismus und Hinduismus. In: Gunther Wenz (Hrsg.), *Existenzangst und Mut zum Sein*, 1. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen: S.50–63.
- Bufford, R. et al. (1991). Norms for the Spiritual Weil-Being Scale. In: *Journal of Psychology and Theology*, 19(1). S.56-70.
- Colpe, C. (1987). Die wissenschaftliche Beschäftigung mit „dem Heiligen“ und „das Heilige“ heute. In: D. Kamper & C. Wulf (Hrsg.), *Das Heilige: seine Spur in der Moderne*. Athenäum: Frankfurt. S.33-61.
- Dambacher, F. et al. (2011). Statistische Analysen quantitativer Daten und ihr Potential für die Religionswissenschaft – Selbst gewählte Mitgliedschaft in Neuen Religiösen Bewegungen. In: Stefan Kurth & Karsten Lehmann (Hrsg.), *Religionen erforschen - Kulturwissenschaftliche Methoden in der Religionswissenschaft*. VS Verlag für Sozialwissenschaften. S.71-103.
- Elliot, M. (2014). Thai Buddhism and well-being: an application of stress process theory. In: *Mental Health, Religion & Culture*, 17(9), S.923-936.
- Erber, E. (2012). Achtsamkeit: Ist „Hier und Jetzt genug?“. In: *Buddhismus in Österreich*, 10-12. S.14-16.
- Evers, D. (2017). Natur als Schöpfung. In: Thomas Kirchhoff, Nicole Karafyllis u.a. (Hrsg.), *Naturphilosophie*. Mohr Siebeck: Tübingen. S.23-31.
- Frankl, V. (1967). *Psychotherapy and existentialism: Selected papers on logotherapy*. Washington Square Press: New York.
- Frankl, V. (2000). *Man's search for ultimate meaning*. [Der Mensch auf der Suche nach Sinn, 1972]. Basic Books.
- Freiberger, O. & Kleine C. (2015). *Buddhismus*. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen.
- Frenschkowski, M. (2020a). Glaube an eine Fortexistenz nach dem Tod. In: Héctor Wittwer, Daniel Schäfer & Andreas Frewer (Hrsg.), *Handbuch Sterben und Tod. Geschichte – Theorie – Ethik*, 2. Metzler: Stuttgart. S.253-264.

- Frenschkowski, M. (2020b). Religionswissenschaft. In: Héctor Wittwer, Daniel Schäfer & Andreas Frewer (Hrsg.), *Handbuch Sterben und Tod. Geschichte – Theorie – Ethik*, 2. Metzler: Stuttgart. S.18-30.
- Gebhardt, W. et al. (2005). Die Selbstermächtigung des religiösen Subjekts. Der »spirituelle Wanderer« als Idealtypus spätmoderner Religiosität. In: *Zeitschrift für Religionswissenschaft*, 13(2). S.133-152.
- Gerhardt, V. (2014). Das Göttliche als Sinn des Daseins. Reflexion über das Verhältnis von Gott und Natur. In: Rudolf Langthaler, Hans Schelkshorn & Friedrich Wolfram (Hrsg.), *Religion in der globalen Moderne: philosophische Erkundungen*. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen. S.21-44.
- Gowans, C. (2015). Buddhist understandings of well-being. In: Guy Fletcher (Hrsg.), *The Routledge Handbook of Philosophy of Well-Being*, 1. Routledge: London. S.70-80.
- Gräb-Schmidt, E.(2009). Hoffnung als Ausdruck der eschatologischen Existenz des Menschen: Einsichten theologischer Ethik angesichts der Sinnfrage. In: Stefan Alkier & Kristina Dronsch (Hrsg.), *HIV/Aids – Ethische Perspektiven*. De Gruyter: Berlin & New York. S.323-340.
- Grom, B. (2010). Stiefkind Religionspsychologie. Plädoyer für mehr wissenschaftliche Unbefangenheit. In: *Psychologische Rundschau*, 61(2). S.101-102.
- Harder, D. (2017). Glaube, Zweifel, Vertrauen. Teil 1. In: *Buddhismus in Österreich*, 01-03. S.12-14.
- Harder, D. (2024a). Brahmaviharas: Liebende Güte, Mitgefühl, Mitfreude, Gleichmut. In: *Buddhismus in Österreich*, 01-03. S.16-19.
- Harder, D. (2024b). Mitgefühl – Karuna. In: *Buddhismus in Österreich*, 10-12. S.19-21.
- Heidegger, M. (1979). *Sein und Zeit* [1927]. Niemeyer: Tübingen.
- Heine, S. (2017). Weder Herrin noch Magd - Religions- und Pastoralpsychologie als ungleiche Partner im Dialog. In: *Zeitschrift „Wege zum Menschen“*, 1. S.1-16.
- Hermann, A. (2015). *Unterscheidungen der Religion : Analysen zum globalen Religionsdiskurs und dem Problem der Differenzierung von 'Religion' in buddhistischen Kontexten des 19. und frühen 20. Jahrhunderts*. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen [u.a.].

- Hill, P. & Hood, R. (1999). *Measures of Religiosity*. Religious Education Press: Birmingham [u.a.].
- Hutter, M. (2001). *Das ewige Rad. Religion und Kultur des Buddhismus*. Styria: Graz [u.a.].
- Jaspers, K. (1973). *Philosophie II. Existenzerhellung*. Springer: Berlin [u.a.]
- Jeserich, F. (2011). Antonovskys Religionsverständnis und dessen Verhältnis zu Konzepten von Spiritualität – eine gesundheitswissenschaftliche und sozialetische Herausforderung. In: Peter Hensen & Christian Kölzer (Hrsg.), *Die gesunde Gesellschaft. Sozioökonomische Perspektiven und sozialetische Herausforderungen*. VS Verlag für Sozialwissenschaften: Wiesbaden. S.181-205.
- Jonkisz, E. et al. (2012). Planung und Entwicklung von Tests und Fragebogen. In: Helfried Moosbrugger & Augustin Kelava (Hrsg.), *Testtheorie und Fragebogenkonstruktion*. Springer: Berlin & Heidelberg. S.27-74.
- Keown, D. (2004). Dharma. In: *A Dictionary of Buddhism*. Oxford University Press.
- Kim, Y. et al. (2024). Self or Non-Self? Self-Essentialism and Well-Being in Tibetan Buddhist Monks. In: *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 55(6). S.659-678.
- King, R. (2001). *Orientalism and Religion*. Routledge: London & New York.
- Klien, T. (2020a). Von der Natur zur Buddha-Natur. Was ist Natur? Eine kurze Kulturgeschichte. In: *Buddhismus in Österreich*, 04-06. S.15-18.
- Klien, T. (2020b). „Wir sind Gäste, nicht Besitzer!“ – Natur als Praxis – der Bodhi-Wald in Gomde. In: *Buddhismus in Österreich*, 07-09. S.14-17.
- Knoblauch, H. (2005). Einleitung: Soziologie der Spiritualität. In: *Zeitschrift für Religionswissenschaft*, 13(2). S.123–132.
- Koenig, H. & Carey, L. (2024). Religion, Spirituality and Health Research: Warning of Contaminated Scales. In: *Journal of Religion and Health*, 63(5), S. 3729-3743.
- Krafft, A. (2019). *Werte der Hoffnung – Erkenntnisse aus dem Hoffnungsbarometer*. Springer: Berlin & Heidelberg.
- Krafft, A. (2023). *Hoffnungsbarometer 2024 – Hoffnung zwischen Angst und Vertrauen: Ergebnisse für die Schweiz*. Institut für Systemisches Management und Public Governance, Universität St. Gallen.

- Lehrplan – *buddhistischer Religionsunterricht* (BGBl. II Nr. 241/2008) in der Fassung BGBl. II Nr. 311/2024.
- Lomas, T. et al. (2014). A Religion of Wellbeing? The Appeal of Buddhism to Men in London, United Kingdom. In: *Psychology of Religion and Spirituality*, 6(3). S.198-207.
- Luckmann, T. (1990). Paul Hanley Furfey Lecture – 1989. Shrinking Transcendence, Expanding Religion? Sociological Analysis. In: *Journal in the Sociology of Religion*, 50(2), S.127-138.
- Luckmann, T. (1993). *Die unsichtbare Religion*. Suhrkamp: Frankfurt a.M.
- Lüddeckens, D. (2002). Das Weltparlament der Religionen von 1893. Strukturen interreligiöser Begegnung. In: Fritz Graf, Hans Kippenberg & Lawrence Sullivan (Hrsg.), *Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten*, 48. De Gruyter: Berlin & New York.
- Luhmann, N. (1992). *Funktion in der Religion*. Suhrkamp: Frankfurt a.M.
- Materialstelle, (2024). *Existenzialer Religionsbegriff – Bedeutung und Definition*. [online]. <https://www.materiastelle.de/existenzialer-religionsbegriff/>, [aufgerufen am 21.08.2024].
- Mavrogiorgou, P. & Juckel, G. (2022). Vergebung und Seelenruhe – ein spirituell-therapeutischer Prozess. In: *Spiritual Care*, 11(4). S.378-388.
- Murken, S. et al. (2011a). Entwicklung und Validierung der Skalen zur Gottesbeziehung und zum religiösen Coping. In: Arndt Büssing & Niko Kohls (Hrsg.), *Spiritualität transdisziplinär. Wissenschaftliche Grundlagen im Zusammenhang mit Gesundheit und Krankheit*. Springer: Berlin & Heidelberg.
- Murken, S. (2011b). Psychoanalyse und ihre Implikationen für die seelsorgerische Praxis – eine Erwiderung aus religionspsychologischer Perspektive. In: Isabelle Noth [u.a.] (Hrsg.), *Pastoralpsychologie und Religionspsychologie im Dialog*. Kohlhammer: Stuttgart. S.59-66.
- Nothelle-Wildfeuer, U. (2016). Die Sozialphilosophie der Anerkennung – ein zeitgemäßes Substitut für die Theologie der Nächstenliebe? Oder: Anerkennung statt Barmherzigkeit? In: Peter Schallenberg & Giampietro Dal Toso (Hrsg.), *Der Mensch im Mittelpunkt. Die anthropologische Frage in Caritastheologie und Sozialethik*, 1. Schöningh: Paderborn. S.113-128.

- ÖBR, *Der Edle Achtfache Pfad*, [online]. <https://www.buddhismus-austria.at/die-lehre-des-buddha/edler-achtfacher-pfad/> [aufgerufen am 04.02.2025].
- ÖBR, *Die 4 edlen Wahrheiten*, [online]. <https://www.buddhismus-austria.at/die-lehre-des-buddha/vier-edle-wahrheiten/>, [aufgerufen am 04.02.2025].
- ÖBR, *Eigenverantwortung*, [online]. <https://www.buddhismus-austria.at/die-lehre-des-buddha/eigenverantwortung/>, [aufgerufen am 04.02.2025].
- ÖBR, *Erleuchtung und Nirvana*, [online]. <https://www.buddhismus-austria.at/die-lehre-des-buddha/erleuchtung/>, [aufgerufen am 04.02.2025].
- ÖBR, *Heilsame Handlungen*, [online]. <https://www.buddhismus-austria.at/die-lehre-des-buddha/heilsame-handlungen/>, [aufgerufen am 04.02.2025].
- ÖBR, *Karma und Samsara*, [online]. <https://www.buddhismus-austria.at/die-lehre-des-buddha/karma-und-samsara/>, [aufgerufen am 04.02.2025].
- Okropiridze, D. (2021). Interpretation Reconsidered: The Definitional Progression in the Study of Esotericism as a Case in Point for the Varifocal Theory of Interpretation. In: Egil Aspren & Julian Strube (Hrsg.), *New Approaches to the Study of Esotericism*. Brill: Leiden. S.217-240.
- Panikkar, R. (1998). Religion, Philosophie und Kultur. In: *polylog – Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren*, 1. S.13-37.
- Pargament K. I. (1997). *The Psychology of religion and coping: Theory, research, practice*. Guilford Press: New York.
- Pargament, K. I. (1999). The Psychology of Religion and Spirituality? Yes and No. In: *The International Journal for the Psychology of Religion*, 9(1), S. 3–16.
- Pargament, K. I. (2013). Spirituality as an irreducible human motivation and process. In: *International Journal for the Psychology of Religion*, 23(4), S. 271–281.
- Piedmont, R. (1999). Does Spirituality Represent the Sixth Factor of Personality? Spiritual Transcendence and the Five-Factor-Model. In: *Journal of Personality*, 67(6), S.985-1013.
- Pollack, D. (1995). Was ist Religion? Probleme der Definition. In: *Zeitschrift für Religionswissenschaft*, 3, S.163-190.

- Scharfetter, C. (1997). Religion, Mystik in der Perspektive der Psychiatrie. In: F. Stolz (Hrsg.), *Homo naturaliter religiosus*. In: *Studia Religiosa Helvetica*, 3. Peter Lang: Bern [u.a.].
- Schleiermacher, F. (1980). *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*. [1799]. Reclam: Stuttgart.
- Schmidt-Leukel, P. (2017). *Buddhismus verstehen: Geschichte und Ideenwelt einer ungewöhnlichen Religion*. Gütersloher Verlagshaus: Gütersloh.
- Schröder, A.-K. (2014). Das hat gerade noch gefehlt: Cognitive Science of Religion und Religionspsychologie sind ein notwendiger Beitrag zur Religionswissenschaft. In: *Zeitschrift für Religionswissenschaft*, 22(1). S.37-65.
- Schüler, S. (2012). Religion, Kognition, Evolution. In: Christoph Boehinger & Jörg Rüpke (Hrsg.), *Religionswissenschaft heute*, 9. S.111-161.
- Seiwert, H. (2020). Theory of Religion and Historical Research. A Critical Realist Perspective on the Study of Religion as an Empirical Discipline. In: *Zeitschrift für Religionswissenschaft*, 28(2). S.207-236
- Shantall, T. (2022). *Die sinnstiftende Wirkung der Logotherapie von Viktor Frankl*. Springer.
- Singer, S. (2008). Kohärenzsinn. In H. Berth, F. Balck, & E. Brähler (Hrsg.), *Medizinische Psychologie und Medizinische Soziologie von A bis Z*. Hogrefe: Göttingen. S.230-234.
- Smith, J. Z. (1982). *Imaging Religion – Form Babylon to Jonestown*. Chicago University Press: Chicago & London.
- Spitz, C. (2011). Religiosität und Philosophie im buddhistischen Selbstverständnis. In: Carola Roloff [u.a.] (Hrsg.), *Buddhismus im Westen*. In: *Religionen im Dialog*, 6. Waxmann. S.51-64.
- Stolz, F. (1997). Einführung. In: F. Stolz (Hrsg.), *Homo naturaliter religiosus*, In: *Studia Religiosa Helvetica*, 3. Peter Lang: Bern [u.a.].
- Sundermeier, T. (2002). Verlust der Sache?: Ein Diskussionsbeitrag zum Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe, Bd. I–V, 1988–2001. In: *Evangelische Theologie*, 62(4). S.318-321.
- Sureki, L. (2018). Hoffnung und Verheißung – Religionsphilosophische Perspektiven. In: Boris Repschinski & Józef Niewiadomski (Hrsg.), *Innsbrucker theologische Studien*, 90. Tyrolia-Verlag: Innsbruck & Wien.

- Tillich, P. (1964). *Die Frage nach dem Unbedingten* [Ges. Werke Bd. V.]. De Gruyter: Stuttgart.
- Unterrainer, H.-F. et al. (2010a). MI-RSB 48 - Die Entwicklung eines multidimensionalen Inventars zum religiös-spirituellen Befinden. In: *Diagnostica*, 56(2). S.82-93.
- Unterrainer, H.-F. (2010b). *Seelenfinsternis?: Struktur und Inhalt der Gottesbeziehung im klinisch-psychiatrischen Feld*. Waxmann: Münster [u.a.].
- Unterrainer, H.-F. et al. (2011). Dimensions of religious/spiritual well-being and schizotypal personality. In: *Personality and Individual Differences*, 51(3). S.360-364.
- Unterrainer, H.-F. et al. (2014). Religious/Spiritual Well-Being, Personality and Mental Health: A Review of Results and Conceptual Issues. In: *Journal of Religion & Health*, 53(2), S.382-392.
- Unterrainer, H.F. (2020). *The Multidimensional Measurement of Religious/Spiritual Well-Being: Recent Developments in Scale Validation and Clinical Applications*. Professorial Dissertation (Habilitationsschrift) in the field of Psychology of Religion, Catholic Theological Faculty University of Vienna.
- Utsch, M. (1998). *Religionspsychologie. Voraussetzungen, Grundlagen, Forschungsüberblick*. Kohlhammer: Stuttgart [u.a.].
- Vechtel, K. (2016). Mehr als Metaphorik? Überlegungen zum theologischen Stellenwert der Barmherzigkeit. In: *Zeitschrift für Katholische Theologie*, 138(3/4). S.421-434.
- Völker, F. (2014). Der Ursprung und Sinn des Bösen und des Seins der Welt – Zu einer theodizeeanalogen Frage im Vedānta und Buddhismus. In: *Zeitschrift für Religionswissenschaft*, 22(2). S.330-374.
- Wagner, F. (1986). *Was ist Religion? Studien zu ihrem Begriff und Thema in Geschichte und Gegenwart*. Mohn: Gütersloh.
- Wils, J.-P. (2020). Todesfurcht als Thema der Philosophie. In: Héctor Wittwer, Daniel Schäfer & Andreas Frewer (Hrsg.), *Handbuch Sterben und Tod. Geschichte – Theorie – Ethik*, 2. Metzler: Stuttgart. S.221-225.
- Würfl, S. (2022). Mitgefühl in Aktion. In: *Buddhismus in Österreich*, 10-12. S.17-19.
- Zechner, F. (2017). Achtsamkeit in der Psychiatrie. In: *Buddhismus in Österreich*, 10-12. S.15-16.

- Zepf, S., & Seel, D. (2020). V Das kulturelle Unbewusste (Pierre Bourdieu). In: *Psychoanalyse und das gesellschaftlich Unbewusste*. Nomos Verlagsgesellschaft. S.61-66.
- Zinser, H. (1988). Religionspsychologie. In: Hubert Cancik et al. (Hrsg.), *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, 1. Kohlhammer: Stuttgart [u.a.]. S.87-107.
- Zinser, H. (2010). *Grundfragen der Religionswissenschaft*. Schöningh: Paderborn [u.a.].
- Zwingmann, C. et al. (2011). Messung von Religiosität/Spiritualität im Rahmen der Gesundheitsforschung. Ein Überblick über deutschsprachige Fragebogenskalen. In: Klein, C., Berth, H. & Balck, F. (Hrsg.), *Gesundheit – Religion – Spiritualität. Konzepte, Befunde und Erklärungsansätze*, S.65-91. Juventa Verlag: Weinheim [u.a.].

Darstellungsverzeichnis

Tabelle 1: Allgemeine Religiosität.....	6
Tabelle 2: Allverbundenheit.....	6
Tabelle 3: Hoffnung transzendent.....	7
Tabelle 4: Erfahrung von Bedeutung und Sinn.....	7
Tabelle 5: Vergeben können.....	8
Tabelle 6: Hoffnung immanent.....	8
Tabelle 7: Buddhistische bzw. Allgemeine Religiosität.....	99
Tabelle 8: Buddhismus und Allverbundenheit.....	102
Tabelle 9: Buddhismus und Hoffnung transzendent.....	106
Tabelle 10: Buddhismus und Erfahrung von Sinn und Bedeutung.....	107
Tabelle 11: Mitfühlen und Vergeben können.....	110
Tabelle 12: Buddhismus und Hoffnung immanent.....	111
Abbildung 1: Faktoren des religiös-spirituellen Wohlbefindens.....	5
Abbildung 2: Modell nomothetisch-deduktiver Wissenschaftstheorie.....	16
Abbildung 3: Utschs religionspsychologische Anthropologie.....	33
Abbildung 4: Dimensionen von Allgemeine Religiosität.....	40
Abbildung 5: Dimensionen von Allverbundenheit.....	44
Abbildung 6: Dimensionen von Hoffnung transzendent.....	46
Abbildung 7: Dimensionen von Erfahrung von Bedeutung und Sinn.....	48
Abbildung 8: Dimensionen von Vergeben können.....	51
Abbildung 9: Dimensionen von Hoffnung immanent.....	53
Abbildung 10: Bedingtes Entstehen in Abhängigkeit.....	83