

MASTERARBEIT / MASTER'S THESIS

Titel der Masterarbeit / Title of the Master's Thesis

„Wenn Schwäne im Wasserlilienteich schwimmen“
Sexueller Missbrauch im tibetischen Buddhismus

verfasst von / submitted by

Georg Wenisch BA

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree

Master of Arts (MA)

Wien, 2021 / Vienna 2021

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on
the student record sheet:

A 066 800

Studienrichtung lt. Studienblatt /
degree programme as it appears on
the student record sheet:

Masterstudium Religionswissenschaft

Betreut von / Supervisor:

ao. Univ.-Prof. Mag. Dr. Birgit Heller

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung.....	1
1.1. Forschungsfragen.....	3
1.2. Methoden der Untersuchung.....	5
1.3. Forschungsstand und Limitationen.....	8
 2. Hintergründe des Missbrauchs.....	 11
2.1. Tibet und der Westen: Transkulturelle Kontexte und historische Entwicklungen nach 1950	11
2.1.1. Tibetische Traumata, Exil und der Mythos Tibet.....	11
2.1.2. Verbreitung und Organisationsformen des tibetischen Buddhismus im Westen.....	18
2.1.3. Tantrische Sexualität (<i>yab yum</i>) im Westen und erste Skandale.....	25
2.2. Genderspezifische Aspekte.....	30
2.2.1. Status von Frauen im tibetischen Buddhismus.....	30
2.2.2. Der Faktor Erziehung: Misshandlung und sexueller Missbrauch von Knaben und jungen Männern in tibetischen Klöstern.....	38
2.2.3. Frauen als „heimliche Gefährtinnen“ (<i>gsang yum</i>) und <i>Dākinīs</i>	47
2.3. Die Lehrer-Schüler-Beziehung im tibetischen Buddhismus.....	59
2.3.1. Der Lama (Guru) als Lehrer.....	59
2.3.2. Der „verrückte Guru“: Crazy Wisdom.....	66
2.3.3. Samaya-Gelübde als Verpflichtungen für Schüler und Lehrer.....	71
 3. Bekanntgewordene Missbrauchsfälle.....	 84
3.1. Kagyü Kyabje Kalu Rinpoche.....	84
3.2. Kagyü Lama Norlha Rinpoche.....	92
3.3. Die Organisation Shambhala: Chögyam Trungpa, Ösel Tendzin (Thomas Rich) und Sakyong Mipham.....	95
3.4. Die Organisation Rigpa: Sogyal Rinpoche.....	108
3.5. Die Organisation FPMT: Lama Dagri Rinpoche.....	123

3.6. Westliche Dharma-Erben: Die Organisationen OKC (Robert Spatz) und Diamantweg (Ole Nydahl).....	128
4. Conclusio	137
4.1. Sexueller Missbrauch in Tibet und im Westen: Ein universales Phänomen mit transkulturellen Besonderheiten.....	138
4.2. Die Ebene der religiösen Tradition.....	142
4.3. Die Ebene der Täter.....	144
4.4. Die Ebene der Opfer.....	146
4.5. Ausblick.....	149
Quellenverzeichnis	151
Abstracts	160

1. Einleitung

Während der später 1960er- und 1970er-Jahre zog es viele junge Menschen der westlichen Welt nach Indien und Nepal. Sie fühlten sich von ihrer eigenen Kultur verletzt und hatten idealisierte Vorstellungen von einer möglichen, besseren Welt. Viele von ihnen glaubten, in religiösen Vorstellungswelten des tibetischen Buddhismus eine Lösung für ihren Weltschmerz finden zu können. Man reiste daher zur Quelle der vermuteten Weisheit und kam dort in Kontakt mit tibetischen Lamas und einer exiltibetischen Kultur. Einer dieser Lamas war der für seine Tradition höchst einflussreiche Kyabje Kalu Rinpoche. Westliche Schülerinnen und Schüler setzten große Erwartungen in diesen allgemein anerkannten, großen asketischen Yogi. In seinem Kloster in Darjeeling versammelte der Lama seine neuen westlichen Schüler um sich und bezeichnete sie bildhaft-poetisch als „Schwäne“, die sich zu ihm, zu einem „Wasserlilienteich“ bewegten. Zumindest eine seiner westlichen Schülerinnen musste die Metapher für sich später aber so begreifen, dass sie als Schwan zu einem sexuellen Missbrauchsoffer der Wasserlilie wurde. In manchen Fällen wurden die hochtrabenden Erwartungshaltungen jener Tage und das in den tibetischen Buddhismus gesetzte Vertrauen jedenfalls enttäuscht.

In Bezug auf den Buddhismus sehe ich mich selbst als Vertreter einer „hybriden religiösen Identität“. Ich sympathisiere mit dieser Religion, meditiere dann und wann, besuche akademische Seminare zu diesem Thema, erlernte das Übersetzen klassisch-tibetischer Texte und blättere gelegentlich in religiöser Erbauungsliteratur. Dazu zählen sicher auch Bücher des Dalai Lama, die manchmal aber für längere Zeit ungelesen am Nachtkästchen verweilen. Nach Thomas A. Tweed (1999) zähle ich so zu einer großen Gruppe von Menschen, die zwar einen wohlwollenden Zugang zu dieser Religion pflegen, diesen aber nicht mit einer religiösen Identität gleichsetzen möchten. Tweed verweist auf eine Untersuchung in Frankreich, wo unter 600.000 Menschen, die sich als Buddhisten bezeichneten, oder angaben, der Tradition nahezustehen, lediglich 100.000 „echte“ Buddhisten auszumachen waren. Dieser harte Kern verschreibt sich den Vorgaben der jeweiligen buddhistischen Tradition und identifiziert sich mit ihr im Sinne eines Religionsbekenntnisses. Für den Westen sieht Tweed die überwiegende Mehrheit

aller anderen – also mich selbst inklusive – als „sympathizers“, „unaffiliated meditators“, oder, wie er überspitzt formuliert, als „Night-Stand Buddhists“.¹

Als ich das erste Mal von Problemen des sexuellen Missbrauchs im Kontext des tibetischen Buddhismus hörte, vermutete ich „Einzelfälle“, die überall vorkämen und daher sicherlich kein systemimmanentes Problem der Tradition darstellen könnten. Sexueller Missbrauch passte in meinen Augen einfach nicht zu einem religiösen Denkmodell, das Erlösung aus dem Leiden verspricht. Donald S. Lopez Jr. (2018) sieht alle Menschen im Westen – und indirekt auch die Exiltibeter – als „Prisoners of Shangri-La“. Er meint damit, dass unser Blick auf die Tibeter, ihre Religion und Kultur, auf die eine oder andere Weise, vielschichtig und facettenreich, stets von einem Mythos geprägt wurde. Unser mythisch verklärter Blick entspricht jedoch nur in den seltensten Fällen auch der Realität.

Diese Erfahrung machte ich erstmals vor circa zehn Jahren, als ich im Zuge einer Hilfsprojektkoordinierung eine ehrenamtliche Mitarbeiterin in einer tibetisch-buddhistischen Klosterschule Nepals unterbrachte. Bei Besichtigungen dieser Klosterschule fragte ich mich immer schon, wie wohl ein Betreuungsteam, bestehend aus einem Lama, einem Sekretär sowie zwei Helferinnen, es bewerkstelligte, eine 50- bis 70-köpfige Rasselbande von Knaben und Jugendlichen zwischen vier und achtzehn Jahren unter Kontrolle halten zu können. Als „Gefangener in Shangri-La“ war mein damaliger, naiver Zugang der, dass es wohl einem besonderen buddhistisch-kulturellen Einfluss geschuldet sein müsste, dass sich die Kinder so diszipliniert verhielten und stets auf ruhig ausgesprochene Anweisungen des Lamas reagierten. Meine hehre Annahme wich einer Desillusionierung, als mir die Mitarbeiterin wenige Tage später erzählte, dass sie körperliche Misshandlungen an den Kindern vermutete. Sie hatte nämlich während der Körperpflege der Kinder, bei der sie assistierte, Narben von Verletzungen auf deren Körpern entdeckt. Und als sie eines Nachts nicht schlafen konnte und unbeobachtet im Freigelände der Schule eine Zigarette rauchte, beobachtete sie ältere Schüler, mit Stöcken bewaffnet, ihre Runden ziehen.

Obwohl ich diesen Lama und Leiter der Klosterschule bis heute immer noch sehr schätze, entwickelte sich seit diesem Ereignis eine Sensibilität für Missstände im

¹ Siehe Tweed 1999: 74–75.

tibetischen Buddhismus. Mit der Zeit begann ich – es ist ein langsamer Prozess, denn man verabschiedet sich nur ungern von lieb gewonnenen, idealistischen Vorstellungen –, die Dinge immer stärker dahingehend zu hinterfragen. Als ich im Vorfeld zu dieser Untersuchung mit tibetisch-buddhistisch Praktizierenden das Gespräch zum gegenständlichen Thema suchte, wurde bald klar, dass man dort Aspekte der Problematik bereits kannte, aber für die eigene Praxis als irrelevant erachtete, oder sie beunruhigt gedanklich zur Seite schob. Eine befreundete Tibetologin und praktizierende Buddhistin meinte während einem dieser Gespräche: „Wenn Du schon über so ein Thema schreibst, sei bitte nicht zu kritisch.“ Und eine befreundete Kultur- und Sozialanthropologin, die im tibetischen Kulturraum forscht, versicherte mir eindringlich, dass ähnliche Ereignisse, wie sie von den westlichen tibetisch-buddhistischen Gemeinschaften bekannt geworden sind, in Tibet selbst so nie möglich gewesen wären. Mein Forschergeist war jedenfalls geweckt.

1.1. Forschungsfragen

Aus der Medienberichterstattung lässt sich sexueller Missbrauch im Kontext des tibetischen Buddhismus als ein Phänomen erschließen, das in westlichen Gemeinschaften auftritt. Auf Besonderheiten der tibetischen Kultur wird dort nur vereinzelt und verkürzt Bezug genommen. Es stellt sich somit die Frage, ob es sich wirklich um ein westliches Phänomen handelt, oder ob sexueller Missbrauch im traditionellen Tibet vor 1959 in gleicher oder ähnlicher Form begangen wurde. Da sexueller Missbrauch im Zusammenhang mit Machtstrukturen zu sehen ist, liegt die Vermutung nahe, dass diesbezüglich kulturelle Unterschiede feststellbar sein sollten. Aus diesem Grunde erschien es mir notwendig, mit dem Missbrauchsphänomen im Zusammenhang stehende kulturelle, religiöse, soziale, politische und psychologische Hintergründe zu analysieren. Die Frage nach den Hintergründen ist insofern relevant, als sie die für das Problem verantwortlichen Gewaltursachen zum Vorschein bringen. Ein gutes Verständnis der verschiedenen, relevanten Gewaltursachen und deren eventuelles Zusammenspiel sind bedeutend für die Präventionsarbeit der religiösen Gemeinschaften. Gleichzeitig bietet eine Erkenntnis darüber auch die Möglichkeit, den tibetischen Buddhismus im Hinblick auf sexuellen Missbrauch bewerten zu können und

schaft somit eine fundierte Grundlage, ihn diesbezüglich auch mit anderen Religionen vergleichen zu können.

Sexueller Missbrauch ist prinzipiell als eine Ausdrucksform von Gendergewalt zu begreifen. Diese geht von Gesellschaften aus und ist kulturell bedingt. Als strukturelle Gewalt ist sie dort aber nicht immer sichtbar. Gendergewalt verhält sich historisch dynamisch und kulturell verschieden. Religiöse Traditionen tragen in diesem Zusammenhang dazu bei, Geschlechterhierarchien in kollektiven Vorstellungswelten zu verankern und durch Sinndeutungen zu stützen.² Die überwiegende Mehrheit der Opfer sexuellen Missbrauchs im Kontext des tibetischen Buddhismus sind Frauen. Es war daher grundsätzlich davon auszugehen, dass in der tibetischen Religion vorhandene patriarchale Geschlechterhierarchien Gewaltanwendung gegen Frauen verursachen und legitimieren. Aus diesem Grund mussten genderspezifische Aspekte in der Untersuchung beachtet und auch die Frage gestellt werden, inwieweit hier geschlechtsspezifische Unterdrückung, die Geringschätzung von Frauen oder Frauenfeindlichkeit signifikante Rollen spielen.

Nach Barbara Stollberg-Rilinger (2018) gilt die göttliche Gewalt über die Menschen als „Abbild und Vorbild der männlichen Gewalt über Frau und Kinder“.³ Dieser religiöse Bezug legitimiert nach Ansicht der Autorin institutionelle Herrschaftsgewalt und in weiterer Folge direkt-körperliche Gewaltanwendung. Hier stellt sich die Frage, inwieweit diese These auch auf den nicht-theistischen tibetischen Buddhismus angewendet werden kann. Wie lässt sich mit Blick auf tibetisch-buddhistische Denkmodelle sexuelle Gewalt gegen Frauen und Kinder auf männliche, religiös begründete Herrschaft und Dominanz zurückführen? Die Relevanz dieser Fragestellung ergibt sich unter anderem aus der Problematik des Kindesmissbrauchs in tibetisch-buddhistischen Gesellschaften. Dieser fand bislang in der Forschung zu wenig Beachtung.

Aus den Fragestellungen ergab sich ein theoretisches Modell der Zusammenhänge, das während des Forschungsprozesses zu überprüfen war. Ich verfolgte den Ansatz, dass

² Siehe Schüssler-Fiorenza 1994: 100 sowie Stollberg-Rilinger 2018: 97.

³ Stollberg-Rilinger 2018: 97.

die Antworten auf die unterschiedlichen Fragestellungen in einer finalen Gesamtdarstellung ein besseres Verständnis des zentralen Themas ermöglichen sollen.

1.2. Methoden der Untersuchung

Steffen Führding (2013) diskutiert in einer informativen Übersicht eine Vielzahl an möglichen methodischen Ansätzen, die aktuell in der religionswissenschaftlichen Forschung Anwendung finden können. Er bezieht sich dabei unter anderem auf 22 Methoden, die Michael Stausberg und Steven Engler in *The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion* (2011) präsentieren und auf *Kulturwissenschaftliche Methoden in der Religionswissenschaft*, herausgegeben 2011 von Stefan Kurth und Karsten Lehmann.⁴ Führding beschreibt somit einen großen Pool an vorhandenen Möglichkeiten. Die von mir in dieser Untersuchung angewandten Methoden werden dort abgebildet und wissenschaftstheoretisch diskutiert.

Das für die gegenständlichen Forschungsfragen relevante Datenmaterial besteht aus Literaturquellen. Diese wurden nach speziellen Kriterien ausgewählt, einander gegenübergestellt, gewichtet und bewertet. Durch diese textanalytische Methode des „Vergleiches“ wurden in Form einer textinterpretatorischen Synthese Implikationen und Zusammenhänge hergestellt und entlang der Forschungsfragen diskutiert. Neben kulturwissenschaftlichen und philologischen Fachstudien zu den behandelten Themenfeldern wurden religiöse Primärquellen interpretiert. Es war auch erforderlich, Diskursanalysen vorzunehmen. In einigen Fällen mussten zudem Videos interpretativ analysiert werden.

Aus dem Bezug zum behandelten Thema ergaben sich bei der Quellenauswahl besondere Herausforderungen. Ich erachtete es als methodologisch unabdingbar, dass von Missbrauchsfällen direkt und indirekt Betroffene ausführlich zu Wort kommen. Dies betraf Opfer, Täter, Zeugen sowie religiöse Autoritäten, die innerhalb von Diskursdebatten Stellung nahmen oder zu solch einer gedrängt wurden. In der Untersuchung wurde diesen Stellungnahmen und Berichten aus erster Hand qualitativ und quantitativ viel Raum gegeben und besondere Beachtung geschenkt. Es war an

⁴ Siehe Führding 2013: 3–6.

vielen Stellen der Arbeit meine Absicht, durch eine ausführliche Wiedergabe dieser Aussagen Verkürzungen und damit verbundene subjektive Interpretationen auf ein notwendiges Minimum zu reduzieren. Meiner Einschätzung nach handelt es sich bei vielen dieser zitierten Textstellen um aufschlussreiche Primärquellen und in manchen Fällen sogar um gegenwärtige oder zukünftige historische Dokumente.

Um einen Vergleich zur Situation in Tibet vor 1959 herstellen zu können, forschte ich dahingehend nach aussagekräftigen Autobiografien. Hierbei wurde ich mit der besonderen Schwierigkeit konfrontiert, dass Frauen in der klassischen tibetischen Literatur nur selten thematisiert werden und als Autorinnen kaum vertreten sind. Eine explizite Suche nach diesen spärlich vorhandenen Quellen nahmen die Tibetologien erst recht spät – seit etwas mehr als fünfzehn Jahren – in Angriff.⁵ Diesem einst blinden Fleck in der tibetologischen Forschung wird langsam aber beständig durch Übersetzungen solcher Quellen und entsprechende Studien begegnet und größere Aufmerksamkeit geschenkt. Einige Autobiografien von Frauen konnten somit in diese Untersuchung einbezogen werden. Im Fall der großen „Weisheits-Dākinī“ Delog Dawa Drolma half mir die Autobiografie ihres Sohnes, Chagdud Tulku (1998), um wesentliche Informationen zu ihrem Leben zu erhalten. Auch solche biografische Berichte helfen, die Bedeutungen religiös wie sozial anerkannter Meisterinnen im traditionellen Tibet vor 1959 zu erhellen.

Den Begriff des sexuellen Missbrauchs verwende ich im Sinne eines kulturell unabhängig zu verstehenden Phänomens. Dieser Begriff beschreibt sexualisierte Gewalt gegen Menschen.⁶ Sexueller Missbrauch definiert sich somit als eine von strafrechtlichen Bestimmungen und anderen normativen Bewertungen unabhängige Handlung, die das Opfer in seiner körperlichen Integrität und somit in seinem Recht auf sexuelle Selbstbestimmung verletzt. Täter missbrauchen hier psychische und/oder soziale Dominanz, um Zugangsmöglichkeiten zu sexuellen Handlungen zu erhalten. Bei vielen Opfern handelt es sich dabei um schutzbedürftige Personen. In diesem Sinne gilt Machtmissbrauch als ein Teil der Beziehungsstruktur zwischen Täter und Opfer. Die

⁵ Janet Gyatso (2015: 1169) gibt an dieser Stelle einen kurzen Überblick zu Werken von Forscherinnen, die Autobiografien von Tibeterinnen bis zu jenem Zeitpunkt übersetzt hatten.

⁶ Dirk Bange (2002: 47–50) diskutiert die, verschiedenen Kontroversen unterliegenden, unterschiedlichen Definitionsmöglichkeiten für „sexuellen Missbrauch“.

Ausnutzung eines Autoritätsverhältnisses innerhalb einer Lehrer-Schüler-Beziehung ist beispielsweise so zu verstehen.

Ich ging hier von der Prämisse aus, dass bei vielen Fällen sexueller Beziehungen zwischen Lehrern und deren erwachsenen Schülern nur ein scheinbares Einvernehmen vorhanden ist. Eine Grundannahme war, dass die sexuellen Handlungen in der Regel durch Ausnutzung einer fehlenden Einwilligungskompetenz auf Seiten der Opfer herbeigeführt werden. In diesem Sinne nutzen die Täter besondere Beziehungen zu ihren Opfern aus, die es zu untersuchen galt.

In Unterkategorien des Überbegriffs „sexueller Missbrauch“ verorte ich Handlungen, die auf der Grundlage besonderer Formen von Gewaltanwendungen stattfinden. Im Hinblick auf juristisch definierte Straftatbestände sind dies körperliche Gewalt (Vergewaltigung) oder vergleichbare, nicht-körperliche Gewaltformen wie Drohung, Erpressung oder psychische Manipulation (sexuelle Nötigung). Getrennt vom Kriterium der Einvernehmlichkeit ist auch der sexuelle Missbrauch von Kindern zu verstehen, da bei diesen eine Einwilligungskompetenz generell auszuschließen ist. Differenziert zu betrachten ist noch eine weitere Form des sexuellen Missbrauchs, die der sexuellen Belästigung. Als Spezifikum wird hierbei vom Täter kein Eindringen in den Körper des Opfers (weder mit Körperteilen noch mit Objekten) vorgenommen.

Sexueller Missbrauch wird kulturell-normativ unterschiedlich bewertet. Neben universalen Zugängen zum Phänomen musste auch davon ausgegangen werden, dass kulturelle und religiöse Transformationen bei diesem Thema eine Rolle spielen können. Transkulturelle Ansätze gehen davon aus, dass kulturelle Phänomene nicht regional und ethnisch abgegrenzt entstehen, sondern sich durch kulturellen Austausch konstituieren. Es bestand also gerade im gegenständlichen Zusammenhang die Vermutung, dass aus Kontakten tibetischer und westlicher Kulturräume auch Transformationen und Verflechtungen entstanden sind und damit in Verbindung stehende, neue Bewertungen bestimmter Formen sexuellen Verhaltens vorgenommen wurden. Dieser Annahme war methodisch zu begegnen.⁷ Beachtet wurde hierbei aber, dass kulturell-normative

⁷ Siehe dazu die wissenschaftlichen Aufgabenstellungen der „Transcultural Studies“ an der Universität Heidelberg: <https://www.uni-heidelberg.de/de/studium/alle-studienfaecher/transcultural-studies> [Zugriff am 16.10.2020]

Bewertungen in der Regel das „traumatisierende Moment“ sexualisierter Gewalt und die daraus entstehenden Folgen für die Opfer ausschließen.⁸

Die tibetischen Termini *technici* wurden nach Wylie transkribiert und mit der Abkürzung „tib.“ gekennzeichnet. Alle Begriffe und Phrasen in tibetischer Sprache wurden unter Zuhilfenahme tibetisch-englischer Wörterbücher auf korrekte Schreibweisen und Übersetzungen geprüft. In Einzelfällen musste selbständig übersetzt werden.⁹ Sanskrit-Begriffe wurden anhand von Fachlexika geprüft und mit der vorangestellten Abkürzung „skt.“ versehen.

1.3. Forschungsstand und Limitationen

Die Tibetologien verschrieben sich in früheren Zeiten der Übersetzung klassisch-tibetischer philosophischer Texte. Die Lebensrealitäten von Tibeterinnen und Tibetern standen weniger im Fokus dieser Forscher. Hinweise zum religiösen und sozialen Status tibetischer Frauen und zu sexualisierter Gewalt im tibetischen Kulturraum fanden sich vereinzelt in Feldstudien von Anthropologen, wie zum Beispiel bei Robert A. Paul (1982). Jack Kornfield (1985) informierte in Form einer qualitativen Studie über das Sexualverhalten tibetischer Lamas im Westen und übte bereits leise Kritik an Abhängigkeitsverhältnissen und Machtmissbrauch innerhalb von Lehrer-Schüler-Beziehungen. Feministische Kritik am tibetischen Buddhismus übten Rita M. Gross (1986), Janet Gyatso (1987), Adelheid Herrmann-Pfandt (2001/1990), Hanna Havnevik und Kurtis R. Schaeffer (2005), um nur einige dieser Forscherinnen und Forscher zu nennen. Es wurden stark-patriarchale Machtstrukturen im tibetischen Buddhismus festgestellt, aber noch keine klaren Bezüge zu sexuellen Missbrauchsfällen hergestellt.

Die erste Autorin, die feministische Kritik in einen direkten Zusammenhang mit sexuellem Missbrauch stellte, war June Campbell (1997/1996). Dementsprechend groß war auch die Aufregung, als ihr Werk erschien. Als immer mehr Missbrauchsfälle im Westen bekannt wurden, gab es zwar umfangreiche mediale Berichterstattungen dazu, es folgten aber nur wenige weitere akademische Untersuchungen zu diesem Thema.

⁸ Siehe Bange 2002: 49.

⁹ In den allermeisten Fällen wurde hierfür das elektronische „Tibetan Translation Tool“ von The Tibetan & Himalayan Library (THL) verwendet.

Sandra Bell (1998) forschte zu Missbrauchsfällen in der Organisation Shambhala. Burkhard Scherer (2011) hinterfragte genderspezifische Diskriminierungen und missbräuchliches Sexualverhalten des Lama Ole Nydahl mit Schülerinnen in dessen Organisation Diamantweg. Die Anthropologin Marion Dapsance (2013) ermittelte undercover im Rahmen ihrer Feldstudie zu Rigpa und Sogyal Rinpoche und deckte dort angewandte Manipulationsmethoden auf. Sarah Jacoby (2014) und Holly Gayley (2018) erkannten in ihren Studien Gemeinsamkeiten zwischen sexuellem Missbrauch an Frauen im traditionellen Tibet und dem in westlichen tibetisch-buddhistischen Gemeinschaften. Holly Gayley (2018) beschäftigte sich in ihrem Beitrag mit dem indigenen tibetischen Verständnis von Frauen als „heimliche Gefährtinnen“ (*gsang yum*) und leitete daraus essenzielle Implikationen für die Beurteilung der westlichen Skandale ab. Anne Miriam Anders (2019) publizierte Erkenntnisse über psychische Auswirkungen von sexuellem Missbrauch auf Opfer westlicher tibetisch-buddhistischer Gruppierungen. Schließlich untersuchte Werner Vogd (2019) aus soziologischer Sicht auffällige Verhaltensmuster im Lehrer-Schüler-Rollengefüge bei Rigpa.

Die großen Diskussionen zum gegenständlichen Thema fanden bislang eher in den Medien, und hier besonders in buddhistischen Magazinen und deren Onlineausgaben und auf diversen Internetblogs statt. Es sind dort zum Teil qualitativ hochwertige und sehr gut recherchierte Beiträge und Analysen zu finden. Manche dieser Artikel wurden von Personen verfasst, die sowohl akademische Gelehrte als auch buddhistisch Praktizierende sind (beispielsweise Miller 2018). Diese Beiträge wurden hier beachtet und in meine Untersuchung einbezogen.

Zum Phänomen des Kindesmissbrauchs im tibetischen Kulturraum lagen keine umfassenden Untersuchungen vor. Hier kann daher zurzeit nur eine dahingehende Plausibilität begründet werden, die sich auf autobiografische Berichte und Medienartikel stützt. Häusliche Gewalt gegen Frauen und Kinder in Tibet verblieb aufgrund fehlender valider Quellen unberücksichtigt. Sexueller Missbrauch und Gewalt an Mädchen in Tibet ist im gegenständlichen Zusammenhang ein weiterer blinder Fleck in der Forschung. Aus Untersuchungen ist bekannt, dass Nonnenklöster oftmals die Funktion von Frauenhäusern erfüllen. Im tibetischen Kulturraum werden Mädchen und junge Frauen manchmal auch deshalb Nonnen, um häuslicher Gewalt entfliehen zu können. Hier wäre weitergehende Forschung erforderlich. Ähnlich verhält es sich mit

dem Phänomen des sexuellen Missbrauchs an Nonnen. In einem der hier untersuchten Fälle konnte dieser festgestellt werden. Aller Wahrscheinlichkeit nach handelt es sich hierbei aber um ein Thema von größerer und allgemeiner Relevanz. Weiterführende Untersuchungen wären daher zu begrüßen.

Eine wesentliche Limitation dieser Untersuchung stellt fehlendes quantitatives Material dar. Es existieren keine Statistiken, die Auskunft geben könnten, wie häufig das Phänomen des sexuellen Missbrauchs im Kontext des tibetischen Buddhismus vorzufinden ist. In meiner Analyse wurde das Phänomen als ein strukturelles Problem erkannt. Eine Zeugin spricht beispielsweise davon, dass „alle“ Kinder einer bestimmten Generation in der Organisation Shambhala sexuell belästigt und/oder missbraucht wurden. Trotzdem lassen sich aus diesem und aus anderen Fällen keine allgemein gültigen, quantitativen Schlüsse ziehen. Die unabhängige Ombudsstelle für sexuellen Missbrauch, die von der Österreichischen Buddhistischen Religionsgesellschaft eingesetzt wurde und für potenzielle Opfer niederschwellig erreichbar ist, berichtete mir auf Anfrage, dass bislang noch kein einziger Fall in Österreich bekanntgeworden wäre. Um daher ein klareres Bild in dieser Hinsicht erhalten zu können, wären weitere, empirisch-quantitative Untersuchungen erforderlich. Meine Untersuchung hat somit einen qualitativen Charakter und lässt daher nicht in allen Fällen auch quantitative Schlussfolgerungen zu.

2. Hintergründe des Missbrauchs

2.1. Tibet und der Westen: Transkulturelle Kontexte und historische Entwicklungen nach 1950

2.1.1. Tibetische Traumata, Exil und der Mythos Tibet

Bereits wenige Monate nach der Proklamation der Volksrepublik China durch die Kommunisten unter Mao Zedong meldete Radio Peking in einer Neujahrsansprache am 01.01.1950, dass die Volksbefreiungsarmee in Tibet einmarschieren werde, um die dortige Bevölkerung vom „britischen imperialistischen Joch“ zu befreien. Das politisch nach innen zerstrittene und nach außen isolierte Tibet hatte dieser Bedrohung diplomatisch wie militärisch wenig entgegenzusetzen. Am 05.10.1950 überschritt das chinesische Militär die Grenzen und besetzte Osttibet. Erschreckende Berichte über das Verhalten der Besatzer gegenüber der Bevölkerung veranlassten die tibetische Zentralregierung schließlich dazu, am 23.05.1951 dem in Peking ausverhandelten sogenannten „Siebzehn-Punkte-Abkommen“ zuzustimmen. Dieses Abkommen sah vor, das seit 1911 faktisch unabhängige Tibet in das „chinesische Mutterland“ einzugliedern, gleichzeitig versprach es aber regionale Autonomie, Religionsfreiheit, den Erhalt von Sprache und Kultur sowie der sozialen Strukturen und wirtschaftliche Unterstützung beziehungsweise Hilfe bei der Modernisierung der Landwirtschaft. Diese weitreichenden Zugeständnisse und Versprechungen an die Tibeter wurden aber von den neuen Machthabern nie wirklich dem Abkommen entsprechend umgesetzt, was Aufstände, Rebellionen und antichinesische Kampagnen in ganz Tibet zur Folge hatte. Seit 1957 unterstützten auch die USA den bewaffneten tibetischen Widerstand. Mit der Zeit verloren die tibetische Zentralregierung und China sukzessive die Kontrolle über die politische Situation im Land.

Als im März 1959 in Lhasa Gerüchte über eine von den Chinesen angeblich geplante Entführung des Dalai Lama die Runde machten, eskalierte die Situation. Viele Tibeter vermuteten ein Komplott der ihnen verhassten tibetischen Aristokratie mit den Chinesen, versammelten sich vor dem Sommerpalast des 14. Dalai Lama Tenzin Gyatso, lynchten einen hohen Regierungsbeamten und revoltierten gegen die Besatzer.

Der Dalai Lama selbst flüchtete noch in derselben Nacht des 16.03. nach Indien. Die Ausschreitungen in Lhasa hielten weiter an, schließlich ging die Volksbefreiungsarmee zwischen dem 20. und 22.03. gewaltsam gegen den Aufruhr vor. Diese Kämpfe forderten beinahe 10.000 Tote. Nach der Flucht des Dalai Lama war die Moral der Tibeter rasch gebrochen, die landesweiten Proteste brachen zusammen und über 70.000 Tibeter flüchteten nach Indien.¹⁰ Am 30.03.1959 wehte bereits die rotchinesische Flagge über dem Potala.¹¹

In ihrer Analyse dieser Geschehnisse hält Karénina Kollmar-Paulenz fest, dass „Status und Macht des Dalai Lama“ das eigentliche Anliegen dieser Revolte in Lhasa war. Denn „dieser Machtverlust [des Dalai Lama] stand in der buddhistischen Gesellschaft Tibets für die Degeneration der buddhistischen Lehre, und die Chinesen wurden nicht nur zu politischen Feinden, sondern auch zu Feinden der buddhistischen Lehre. [...] Die Institution der Dalai Lamas erweist sich damit als Brennpunkt einer gemeinsamen tibetischen kulturellen Identität, die auf der Religion beruht.“¹² Auch Donald S. Lopez Jr. weist darauf hin, dass der Motivation späterer Selbstverbrennungen vieler tibetischer Mönche primär nicht unbedingt die Forderung nach Unabhängigkeit des Landes zugrunde lag, sondern im Suizid oftmals der verzweifelte Wunsch nach Rückkehr des Dalai Lama nach Tibet auf tragische Weise Ausdruck fand. Lopez zitiert hier aus dem Abschiedsbrief des auf diese Weise am 08.01.2012 verstorbenen „Lama Sobha“ genannten Sonam Wangyal: „I offer this sacrifice as a token of longlife offering to our root guru His Holiness the Dalai Lama [...]“.¹³

Nach 1959 genügten wenige Jahre repressiver Politik, um Tibet und seine Kultur vollständig zu transformieren. Die religiösen wie sozialen Eliten des alten Systems, Kritiker der neuen Machthaber, Mönche und Nonnen flohen ins Ausland oder verschwanden zu Hunderttausenden in Lagern und kamen dort zu Tode. Die von den Kommunisten initiierten „Reformprozesse“ führten zu Hungersnöten und dezimierten dadurch die tibetische Bevölkerung. Christoph von Fürer-Haimendorf beschreibt in *The*

¹⁰ Nach Lopez (1995: 263) befanden sich unter den 70.000 Tibetern, die 1959-60 mit dem Dalai Lama ins indische Exil flüchteten, ca. 5.000 bis 7.000 Mönche. Dies entsprach ca. 5% der monastischen Bevölkerung Tibets.

¹¹ Siehe Kollmar-Paulenz 2006: 160–166.

¹² Kollmar-Paulenz 2006: 166.

¹³ Lopez 2018: xv.

Renaissance of Tibetan Civilisation (1990) anhand von spärlichen Quellen und Augenzeugenberichten die Situation der Menschen in Tibet.¹⁴ Während der Kulturrevolution (1966-1976) mitsamt des Terrors der Roten Garden, die in Tibet besonders „rigoros und gründlich“¹⁵ vorgingen, sollte die buddhistische Religion in Tibet ausgelöscht und die kulturelle Identität der Tibeter zerstört werden.¹⁶ Die marodierenden Roten Garden zerstörten in Tibet 6254 Klöster. Lediglich dreizehn von ihnen blieben unversehrt, mussten aber fortan als „Museen“ der chinesischen Propaganda dienen oder wurden zu Militärbaracken umfunktioniert.¹⁷ John Powers schildert eine Schreckensherrschaft, die von Massenexekutionen, schwersten Menschenrechtsverletzungen und Todeslagern geprägt war. Es „bestand hier ein Plan, die tibetische Rasse auszurotten“.¹⁸

Nach Maos Tod folgte unter Deng Xiaoping in den 1980er Jahren eine kurze Phase der Entspannung und religiösen Toleranz. Viele der zerstörten Klöster wurden wiedererrichtet und die Religionsausübung wurde in eingeschränkter Weise erlaubt. Nach neuerlichen Protesten tibetischer Mönche und Nonnen in Lhasa fand China jedoch bereits 1989 wieder zu seiner Politik der Unterdrückung von Religion und Indoktrination der Bevölkerung zurück.¹⁹ Kollmar-Paulenz resümiert:

„Aufgrund der fortgesetzten Verletzung der Menschenrechte in Tibet und der Unmöglichkeit, eine tibetische kulturelle Identität, die in den eigenen religiösen und kulturellen Traditionen verwurzelt ist, zu bewahren, fliehen heute noch jährlich Hunderte von Tibeterinnen und Tibeter nach Indien ins Exil.“²⁰ Diese andauernde Flucht spricht das deutlichste Urteil über den Versuch Chinas, Tibet in ein sozialistisches Land zu transformieren.“²¹

Der indische Premier Jawaharlal Nehru ermöglichte 1959 dem Dalai Lama und der mit ihm geflüchteten tibetischen Elite, unter ihnen auch alle Oberhäupter der großen

¹⁴ Siehe Fürer-Haimendorf 1990: 30–33.

¹⁵ Powers 1998: 148.

¹⁶ Siehe Powers 1998: 146–151.

¹⁷ Siehe Fürer-Haimendorf 1990: 33.

¹⁸ Powers 1998: 148.

¹⁹ Siehe Kollmar-Paulenz 2006: 167–170.

²⁰ Zur aktuellen Menschenrechtslage in Tibet siehe u.a. die Webseiten von *Gesellschaft für bedrohte Völker* <https://www.gfbv.de/de/news/zur-lage-der-menschenrechte-in-tibet-365/>, *Human Rights Watch*: <https://www.hrw.org/asia/china-and-tibet> oder *SAVE TIBET* <https://tibet.at/> [Zugriff am: 08.10.2020].

²¹ Kollmar-Paulenz 2006: 172.

tibetisch-buddhistischen Schulen,²² in Dharamsala (Himachal Pradesh) eine Exilregierung zu gründen. Zu den politischen Institutionen gehört seit 1961 ein Parlament und seit 1963 eine demokratische Verfassung. Der Dalai Lama war bis 2011 das (demokratisch nicht legitimierte) politische Oberhaupt Exil-Tibets und nimmt für sich bis heute noch in Anspruch, alle Tibeter als ihr religiöses Oberhaupt zu repräsentieren. Die zumindest seit dem 14. Jhdt. in Tibet bestehende religiöse Autorität der wiedergeborenen buddhistischen Meister, die Tulkus (tib. *sprul sku*), die als fortwährende Linienhalter religiöser Institutionen wie Klöster oder ganzer tibetischer Schulen fungieren, verblieb als Ausdruck kultureller Identität – zumindest symbolisch – unangetastet.²³ Die Beibehaltung dieses religiös, politisch und sozial hochbedeutenden, institutionellen Nachfolgesystems war unter den besonderen Umständen nicht selbstverständlich. Lopez berichtet von einer 1961 stattgefundenen, historisch hochbrisanten Konferenz in Dharamsala, wo es unter anderem darum ging, das Tulku-System abzuschaffen. An diesem Treffen nahmen (für das traditionelle Tibet sehr ungewöhnlich) die höchsten Repräsentanten aller vier großen tibetischen Schulrichtungen sowie weitere aus Tibet geflüchtete hohe Lamas (die meisten von ihnen selbst Tulkus) teil: Der Dalai Lama, der Karmapa, Sakya Trizin, die hohen Nyingma Lamas Dudjom Rinpoche und Dilgo Khyentse sowie der Kagyu Kalu Rinpoche. Nachdem darüber beraten wurde, wie der tibetische Buddhismus bestmöglich im Exil erhalten werden könne, wurde auch vereinbart, die Suche nach neuinkarnierten Tulkus einzustellen.²⁴

Obwohl dieser Bann nur wenige Jahre Wirkung zeigte, ist die damals getroffene Entscheidung ein wichtiger Hinweis dafür, über welche hohe symbolische wie auch realpolitische Macht die Tulkus in der tibetischen Gesellschaft verfügen. Nach Michael von Brück besitzt der Tulku Autorität, „weil in ihm die charismatische Präsenz spiritueller Kraft und die soziale Akzeptanz der religiösen und politischen Hierarchie verkörpert *und* miteinander verbunden sind.“²⁵ Diese Institution der Macht wurde im frühen Exil überdacht, denn sie sollte nicht in falsche (chinesische) Hände fallen. Bereits

²² Nach Campbell (1997: 28) gelang es den Oberhäuptern der Gelugpa, Kagyupa, Sakyapa und Nyingmapa, gemeinsam mit geschätzten 80.000 Anhängern noch während der Frühzeit der chinesischen Okkupation ins indische Exil zu flüchten.

²³ Siehe Kollmar-Paulenz 2006: 173–174.

²⁴ Siehe Lopez 2018: xiv.

²⁵ Brück 2008: 193–194.

wenige Jahre später wurden jedoch wieder viele Tulkus im Exil identifiziert, im Verhältnis sogar mehr als im alten Tibet selbst, was nach Lopez dann vor allem ökonomische Gründe hatte. Die Tulkus wurden nämlich zu „[...] drivers of a new economy with its own surplus, derived largely from the support of foreign disciples.“²⁶

Die tibetische Exilregierung und der Dalai Lama befeuerten im Laufe der Jahrzehnte eine Mystifizierung der eigenen Geschichte, indem sie das in dieser Form nicht zutreffende Selbstbild zeichneten, ihre Politik wäre stets auf der Grundlage von buddhistischen Grundsätzen wie Gewaltlosigkeit²⁷ erfolgt.²⁸ Die Wahrnehmung des tibetischen Problems wurde dadurch im Westen entscheidend mitgeprägt.²⁹ Kollmar-Paulenz kritisiert zudem das Bild,

„[...] das die tibetische Exilregierung vom traditionellen Tibet zeichnet: ein Land, das es sich zur Aufgabe gemacht hat, den Buddhismus in seiner Reinheit, wie er aus Indien überliefert wurde, zu bewahren, und dessen einziges Konfliktpotential darin zu bestehen schien, innere Angriffe auf seine Reinheit abzuwehren, ein Land von Klöstern und Tempeln, in dem die Mehrheit der Bevölkerung Mönche und Nonnen waren, in dem auch die Laien sich überwiegend mit religiösen Praktiken beschäftigten, ja in dem selbst die Regierungsmacht von frommen Männern ausgeübt wurde, die keinerlei weltliches Machtstreben kannten. Die Exilregierung setzt damit eine lange historiographische Tradition fort, da tibetische Geschichte in Tibet stets als Geschichte des Buddhismus in Tibet geschrieben wurde.“³⁰

Auch kritische Exiltibeter erachten dieses Bild als für ihre Anliegen wenig dienlich, denn ihrer Meinung nach verstelle es den Blick auf die kulturelle Zerstörung historischer Institutionen ihres Landes. Es überdecke nicht nur die Toten und Gefangenlager, sondern auch „[...] die wahre Natur des tibetischen politischen Strebens [werde] nebulös und undeutlich.“³¹

²⁶ Lopez 2018: xiv.

²⁷ Die europäische Wahrnehmung Tibets als ein „friedliches Land“ geht nach Brauen (2000: 229) u.a. bereits auf Missionarsberichte des Jesuiten Desideri (frühes 18.Jhdt) zurück.

²⁸ Kollmar-Paulenz (2006: 175) bezieht sich hier vor allem auf den von den USA militärisch unterstützten Guerillakampf der Khampa, der von 1957 bis 1974 andauerte. Washington soll diesbezügliche Unterlagen der eigenen Involvierung bis heute unter Verschluss halten. Siehe dazu auch Fürer-Haimendorf 1990: 19-29.

²⁹ Siehe Kollmar-Paulenz 2006: 175.

³⁰ Kollmar-Paulenz 2006: 10.

³¹ Brauen 2000: 259.

Das von Kollmar-Paulenz gezeichnete Bild übertrug sich auch auf die westliche Wahrnehmung tibetischer Flüchtlinge, denen im Allgemeinen eine große Sympathiewelle entgegenschlägt. Martin Brauen beschreibt hier pointiert einen „David gegen Goliath-Mythos“: „[...] die im sakralen Tibet lebenden idealen Menschen [werden] bedroht, ja aus dem Paradies vertrieben [...] Ein tapferes kleines Bergvolk [...], das um der Freiheit willen die Bitternis des Exils auf sich genommen hat“,³² kämpfe gegen ethnisch nicht idente, unbotmäßige Aggressoren, gegen einen übermächtigen, grausamen Goliath, der dem kleinen David eine andere – noch dazu kommunistische – Ideologie aufzwingen will. Nach Brauen wurden den tibetischen Flüchtlingen in der Schweiz aufgrund dieser Wahrnehmung vornehmlich positive Charaktereigenschaften wie „fröhlich, ehrlich, anständig, freundlich, lerneifrig“ zugeschrieben und sie galten zudem als Menschen mit „sehr hoher Arbeitsmoral“. Die Tibeter verstanden es, die ihnen entgegengebrachten Vorurteile für sich zu nutzen und verhielten sich entsprechend. Rasch verriet man im Gespräch mit einem unbekannten Gegenüber seine tibetische Herkunft, da man davon ausgehen konnte, dadurch auf große Sympathie zu stoßen. Denn andernfalls musste man vielleicht auch Skepsis oder Ablehnung erfahren, sollte ein anderes asiatisches Herkunftsland vermutet werden. Die „Bewohner dieser Länder genießen [nämlich] nicht das Privileg, in der westlichen Evolutionsskala so hoch wie die Tibeter zu rangieren.“³³ Diese „sakrale Sympathie“ für die bedrohten „idealen Menschen“, denen moralisch beizustehen ist, geht auf teilweise schon sehr alte, mythisch verklärte oder frei erfundene westliche Konstruktionsformen von Tibet und seiner Religion zurück. Lopez spricht daher von einem imaginären Doppelgänger Tibets, der schon lange vor der Ankunft der tibetischen Flüchtlinge in unseren Köpfen herumspukte und im Wesentlichen von westlichen Fantasien, träumerischen Projektionen und Halbwahrheiten genährt war:

„It was as if a double of Tibet had long haunted the West, and the Tibetans, coming out of Tibet, were now confronted with this double. In this sense the Tibetans stepped into a world in which they were already present, and since their belated arrival [...] they have merged seamfully into a double that had long been standing.“³⁴

³² Brauen 2000: 242.

³³ Brauen 2000: 241.

³⁴ Lopez 2018: 200.

Die jahrhundertlang mythisch aufgeladene „sakrale Sympathie“ des Westens für Tibet und seine „idealen Menschen“ wurde nach 1959 von den Tibetern selbst, aber vor allem von vielen westlichen Intellektuellen, akademischen Gelehrten,³⁵ Politikern, religiösen Gruppierungen, Esoterikern, Künstlern, Stars der Unterhaltungsindustrie,³⁶ Medien und so weiter über Jahrzehnte weg auf verschiedenste Weise transportiert, verstärkt und mit neuen Facetten angereichert immer wieder aufs Neue wiederholt, sodass sich nur wenige einer beeinflussenden Wirkung entziehen konnten.³⁷

Auch hiervon muss die Rede sein, wenn die Frage gestellt wird, welchen geistigen Boden die tibetischen Lamas im Westen betraten, der sie augenblicklich mit höchster moralischer Anerkennung und spiritueller Autorität auszeichnete. Die schon den einfachen Flüchtlingen zugeschriebenen Attribute wurden bei den tibetischen Lamas noch um weitere wie Weisheit, Allwissenheit oder grenzenloses Mitgefühl (siehe Kapitel 2.3.1) ergänzt. Dieser geistige Nährboden ist auch aus psychologischer Sicht interessant: Er kann eine mögliche Erklärung dafür bieten, warum spätere tibetische Missbrauchstäter so leichtes Spiel mit dem Aufbau von Autoritätsverhältnissen hatten, und warum Schülerinnen und Schüler sich so einfach manipulieren ließen. June

³⁵ Lopez beschreibt in diesem Zusammenhang die Rolle der Tibetologien. Der erste Amerikaner, der tibetisch-buddhistischer Mönch wurde, war Robert Thurman (1965). Er und später weitere, wie etwa José Cabezon oder Georges Dreyfus, legten nach Rückkehr in die USA ihre Mönchsroben wieder ab und wurden stattdessen Tibetologen. „[...] the traditional role of the monk, as dispenser of Buddhist wisdom and interpreter of texts, has been arrogated to the academic [...].“ (Lopez 2018: 175). Nach der chinesischen Invasion Tibets befürchteten manche westliche Wissenschaftler einen „apokalyptischen Moment“, denn die Tradition der ununterbrochenen, mündlichen Übertragung der buddhistischen Lehre vom Lehrer auf den Schüler seit dem Buddha könnte verlorengehen. Sie verfolgten das wissenschaftliche Ziel, sie zu erhalten. Aus ihrer Sicht wären dafür die aus Tibet geflüchteten Lamas aber vielleicht nicht mehr lange genug am Leben gewesen, „[so] there seemed to be only one group ready for the task: American graduate students.“ (Lopez 1995: 268). Frühe Tibetologen interessierten sich i.d.R. jedoch nicht für das „reale Tibet“, sondern vornehmlich für die „sakralen“, philosophisch-buddhistischen Texte. Lopez (1995: 275): „Because I had studied at the University of Virginia, where the Buddhist Studies program was to some degree modeled on the [Tibetan] monastic curriculum, I had had some of the indoctrination of the [Tibetan] scholar-monks.“

³⁶ Nach Brauen (2000: 183) stand Robert Thurman auch dem Showbusiness, dem Jetset und Hollywood sehr nahe. Brauen zitiert aus einem Artikel der *Village Voice* (08/1998): „Kein zeitgenössischer westlicher Buddhist verbindet Gelehrsamkeit und Pop-Wunschträume mit soviel Flair wie Robert Thurman, [...] Ex-Mönch, Professor an der Columbia Universität [...] und amerikanischer Frontmann des Dalai Lama. Thurman spielt die Rolle des orientalistischen Gelehrten als buddhistischer Impresario mit viel Geschick. Er verkehrt mit Filmstars, schreibt Bücher und pflegt einen derart charismatisch-feurigen Vorlesungsstil, dass er auch schon der Billy Graham des Buddhismus genannt worden ist.“

³⁷ Zur historischen Entstehung des „Mythos Tibet“, seiner wechselhaften Geschichte bis in die Gegenwart und wie unser Tibetbild über die Jahrhunderte dadurch geprägt wurde, siehe ausführlich Brauen 2000 und Lopez 2018.

Campbell, Missbrauchsoffer des zuvor bereits im Zusammenhang mit dem „Tulku-Konzil“ erwähnten Kalu Rinpoche, schildert ihre frühesten Tibetbilder wie folgt:

„Es gibt wohl nur wenige Menschen in der westlichen Welt, denen beim Gedanken an Tibet nicht Bilder von monumentalen Berglandschaften, geheimnisvollen buddhistischen Klöstern und magischen Ritualen vor Augen stehen. Auch ich habe mich schon in meiner Kindheit an solchen romantischen Vorstellungen begeistert und im Alter von zehn Jahren beschlossen, eines Tages nach Tibet zu reisen und Buddhistin zu werden.“³⁸

Die von Außenstehenden vielleicht vermutete Naivität mancher Opfer, die sich kritiklos in Abhängigkeitsverhältnisse begeben, ist also in vielen Fällen nur eine scheinbare. Denn in Wahrheit nahm die Manipulation in unseren Köpfen zu einer Zeit ihren Anfang, als noch kein Tibeter sein indisches Exil verlassen hatte.

2.1.2. Verbreitung und Organisationsformen des tibetischen Buddhismus im Westen

Die geografische Abgeschiedenheit und die auch aus realpolitischen Gründen gegebene Unzugänglichkeit Tibets bildeten die idealen Voraussetzungen für Projektionen westlicher Sehnsüchte, da – anders als in Ägypten oder Indien – viele, der über die Jahrhunderte entstandenen, Mythen nicht erforschbar und somit weder verifizierbar noch widerlegbar waren. In Tibet vermutete wundertätige Mönche als spirituelle Halter uralten, erhabenen Wissens sind für viele spirituell suchende Menschen ersehnte Kontrapunkte zum wissenschaftsgläubigen Positivismus einer globalisierten Postmoderne. Vor allem, wenn eine damit einhergehende Entmystifizierung, die keine metaphysische Deutung existentieller menschlicher Anliegen mehr zulässt, als kulturelle Sinnentleerung der erfahrbaren Wirklichkeit empfunden wird. Das daraus resultierende Bedürfnis nach transzendenter, mystischer Erfahrung³⁹ konnten etablierte, institutionalisierte Formen kirchlicher Religiosität scheinbar nicht mehr in der gewünschten Form erfüllen. Neue Inhalte und Formen religiösen Lebens wurden und

³⁸ Campbell 1997: 28.

³⁹ Zur Bedeutung der Transzendenz Erfahrung in unseren Gesellschaften, die als „ein exotisches Beiwerk zur [...] Religiosität [...] quantitativ sehr ins Gewicht falle“, siehe Knoblauch 2009: 152–158.

werden daher gesucht. Die Indologin Bettina Bäumer interpretiert das Interesse an östlicher tantrischer Religiosität aus ihrer Sicht so:

„[In unserer Gesellschaft] besteht eine echte Suche nach Spiritualität, der keine Grenzen gesetzt werden sollte. Die christliche Spiritualität bedarf einer Ergänzung und Belebung, um die Menschen von heute wirklich zu erfüllen. Die postchristliche Welt hat die Verbindung zu ihren Wurzeln, zu denen sie zurückkehren könnte, weitgehend verloren. Daher suchen viele außerhalb ihrer eigenen Kultur nach Anregung und Modellen für ein spirituelles Leben. Nur eine Spiritualität, die eine Antwort auf den Kern der unermesslichen Probleme unserer heutigen Welt zu geben vermag, wird fähig sein, diesen Durst zu befriedigen.“⁴⁰

Ein ideales, utopisches und sakrales Tibet diente schon früh als ein Kontrastbild zum Westen, als eine Gegenwelt zur Welt der Moderne. Oder wie Lopez es ausdrückt:

„It is Tibet that can save the West, cynical and materialist, from itself. Tibet is seen as the cure for an ever-dissolving Western civilization, restoring its spirit. An internal absence is thus perceived as existing outside, and if it be outside, let it be found in the most remote, the most inaccessible, the most mysterious part of the world.“⁴¹

Bei Helena Petrovna Blavatskys (1831-1891) okkult-esoterischer Theosophie und Alice Baileys (1880-1949) Arkanschule mussten uns die „tibetischen Meister des Himalaya“ noch auf übersinnliche Weise kontaktieren, um ihr religiöses Geheimwissen offenbaren zu können. Und in James Hiltons Bestsellerroman *Lost Horizon* (1933) war es ein tollkühner Flug in das irgendwo in den Bergen Tibets versteckte, sakrale Paradies und Märchenland „Shangri-La“, wo die europäischen Helden dann nach abenteuerlicher Reise auf geistige Weisheitsschätze stießen. Eine Zäsur fand statt, als ab den späten 1960er Jahren mit der Ankunft realer tibetischer Lamas – und es waren nur Männer – das tibetische Wissen nun direkt von den Weisheitsträgern in den Westen gebracht wurde. Diese waren jetzt für jedermann leicht zu erreichen.⁴²

Im Gegensatz zu den einfachen, bitterarmen Flüchtlingen gelang es den tibetischen Lamas, in kürzester Zeit höchst lukrative Einkommensquellen zu erschließen und

⁴⁰ Bäumer 2008: 48.

⁴¹ Lopez 2018: 202–203.

⁴² Siehe Bishop 1993: 97.

internationale Unterstützung für ihre Anliegen zu finden. Der damals 29-jährige Kagyu Tulku Chögyam Trungpa gründete gemeinsam mit dem gleichaltrigen Akong Rinpoche zwischen 1967 und 1968 das erste tibetisch-buddhistische Zentrum in Europa. Inmitten der pittoresken Hügellandschaft von Dumfriesshire, Schottland, entstand der, optisch einem tibetischen Kloster ähnelnde, Kagyu Samye Ling Tempel. Bei den ersten Anhängern handelte es sich um eine bunte Mischung von Schülern aus sowohl konventionellen sozialen Schichten als auch um wilde Kulturverweigerer und Freunde psychedelischer Erfahrungen.⁴³

Nach Stephen Batchelor erkannte der 16. Karmapa Rangjung Rigpe Dorje als erster das große Potenzial, das sich dem tibetischen Buddhismus nach seinem Niedergang in der alten Heimat bot, sich im Westen zu verbreiten und so fortbestehen zu können. Er und Kalu Rinpoche knüpften bereits vor 1959 wichtige Beziehungen zu potenziellen potenten Förderern in Bhutan und Sikkim. Anders als der Dalai Lama und seine Gelugpa, die sich in den politisch erfolglosen Kampf um die Unabhängigkeit Tibets verwickelten, verstand es die Karma Kagyu-Tradition, sich unabhängig von realpolitischen Umständen auf ihre traditionseigenen Stärken zu besinnen und sich auf die Missionierung des Westens zu konzentrieren.⁴⁴

Auch zwei Oberhäupter der Nyingma-Tradition, Dudjom Rinpoche und Dilgo Khyentse Rinpoche, waren von der Vision geleitet, dass sich ihre Linien im Westen fortsetzen werden. Dudjom Rinpoche wurde 1972 während einer Reise nach England und die USA vom britischen Dichter Bernard Benson auf dessen Schloss in Dordogne (Frankreich) eingeladen und mit einem großen Stück Land am Schlossgrund beschenkt. Über die Jahre entstanden dort verschiedene tibetisch-buddhistische Tempel und Meditationszentren, auch erste Lamas wurden dauerhaft vor Ort ansässig. Die beiden Nyingma-Oberhäupter lehrten sporadisch in Dordogne und führten dort 1980 das erste sogenannte „Dreijahres-Retreat“ für 24 westliche Schüler (17 Männer und 7 Frauen) durch. Bei dieser „dreijährigen Zurückziehung“ (tib. *lo gsum phyogs gsum*) handelt es sich um ein grundlegendes Element der klassischen tantrisch-buddhistischen Ausbildung in Tibet. Im ersten Jahr mussten „vorbereitende Übungen“ (wie etwa

⁴³ Siehe Batchelor 1994: 104.

⁴⁴ Siehe Batchelor 1994: 114.

100.000 Prostrationen) absolviert werden, die folgenden zwei Jahre widmeten sich der eigentlichen tantrischen Praxis: Meditative Visualisierungen von sich selbst als erleuchtete Gottheit und der Welt als ein Mandala, Rezitieren eines persönlichen Mantras sowie yogische Übungen sollten alle Hindernisse für Körper und Geist beseitigen, um am Ende in einen verwirklichten Zustand unübertrefflicher, höchster Erkenntnis eintreten zu können. Der Tradition nach gelten diese Methoden als äußerst effektive Mittel, um dem Schüler rasche Erleuchtung zu ermöglichen.⁴⁵

Dudjom Rinpoche und Dilgo Khyentse waren äußerst charismatische Persönlichkeiten, darüber hinaus eilte ihnen aber auch der Nimbus einer gewissen Heiligkeit in den Westen voraus. Der tibetophile Egbert Asshauer beschreibt beispielsweise – in typisch tibetisch-hagiografischer Manier – die besonderen Charaktereigenschaften und geistigen Qualitäten dieser Lamas und verbindet sie mit wundersamen Ereignissen aus ihrem Leben:

„[...] Dudjom Rinpoche hatte eine lange Inkarnationslinie [...] die vor vielen Weltaltern begonnen hat. [Als Kleinkind hatte er] mit der Asche aus dem Feuer das ganze tibetische Alphabet auf den Boden geschrieben [...] Schon mit sieben Jahren konnte der kleine Tulku die umfangreiche Sammlung heiliger Schriften (Kanjur) auswendig hersagen [...] Mit vierzehn Jahren [...] sprang der junge Rinpoche plötzlich in das Wasser. Er tauchte mit seiner Fackel unter, die auch unter Wasser weiterbrannte [...] Als der Rinpoche wieder auftauchte, hielt er in der Hand einen kleinen Kasten aus Silber [...] Darin waren [...] Termas, heilige Texte, die Padmasambhava oder seine Gefährtin in dem See versteckt hatte [...] Der Lama weiß in seiner Hellsichtigkeit, was für eine Person notwendig ist [...] Die äußere Welt hatte keine Bedeutung für ihn [...] Die Natur des Geistes war ihm allein wichtig, darin lebte er und darin ging er völlig auf [...] Rinpoche wollte gern ein Zentrum in New York gründen [...] Er gründete sein Zentrum, einen Ort der Meditation, und bändigte die [bösen] Geister [...] mit der Kraft der Gebete – wie einst auch Padmasambhava die Dämonen [...] Heute ist dort alles voller Frieden. [Als er 1987 starb] erschien plötzlich ein blendend weißer Lichtstrahl über dem Haus und verlor sich im Himmel. [Der Lama verfügte über] außergewöhnliche geistige Kräfte – das heißt die völlige Kontrolle über seinen Geist [und hat] die wahre Natur des Geistes erkannt“⁴⁶

Bemerkenswert an der Publikation Asshauers ist auch ein Vorwort des Dalai Lama, der darin zum Ausdruck bringt: „Ich bin sicher, dass dieses Buch für die Leser eine

⁴⁵ Siehe Batchelor 1994: 71–73.

⁴⁶ Asshauer 2003: 13–33.

anregende Quelle des Wissens und der Inspiration sein wird.“⁴⁷ Dies zeigt deutlich, wie sehr sowohl westliche Anhänger, als auch die Tibeter selbst, die sakrale Verklärung Tibets, seiner Religion und die der Lamas hochhielten, sie erfolgreich in westlich-religiöse Kontexte übertrugen und dadurch bereits bestehende religiöse Bedürfnisse des Westens bedienen konnten.

Seit 1968 wurden unzählige Dharma-Zentren gegründet, in denen (zumeist kostenpflichtig) die buddhistische Lehre vernommen und meditiert werden kann. Man verspricht dort oft eine schnelle Verwirklichung von Vollkommenheit und stellt mitunter auch die Erlangung übermenschlicher Kräfte durch spezielle tantrische Meditationstechniken⁴⁸ in Aussicht. Durch religiöse Lehrtätigkeit und andere finanzielle Zuwendungen wie Spenden wurde in der tibetisch-buddhistischen Szene ein Milliardenvermögen erwirtschaftet. 1994 wurde allein das Vermögen der Kagyupa, die zu diesem Zeitpunkt weltweit bereits über 428 Meditationszentren betrieben, auf 1,2 Milliarden Dollar geschätzt.⁴⁹ Manche Aspekte der tibetisch-buddhistischen Lehre konnten aber bald auch durch Bücher, Spielfilme, Reiseangebote oder in Form von Kalendern, Dekorationsgegenständen, Schmuck und Modeaccessoires konsumiert werden. Die Liste kommerzialisierter „Dharma-Anwendungen“ könnte fortgesetzt werden. Kritische Stimmen wie Martin Brauen sprechen deshalb von einer „Erleuchtungsindustrie“, die sich seit der Ankunft der Tibeter bei uns entwickelt hätte und er weist darauf hin, dass „wie in den vorausgehenden Phasen der Tibetrezeption [...] nicht das reale Tibet, sondern lediglich das sakrale Tibet, das käuflich geworden ist [, interessiert].“⁵⁰

Das Wirken der tibetischen Lamas nach 1959 trug dazu bei, das Bild der globalen buddhistischen Landschaft sichtbar zu verändern. Der große Boom buddhistischer Traditionen außerhalb Asiens setzte in den frühen 1960er-Jahren ein, als Meditationspraktiken im Westen populär wurden und asiatische Meister wie D. T. Suzuki in den USA und in Europa Vorträge hielten und lehrten. Vom Zeitgeist getragen transformierten sich Strömungen wie der Zen-Buddhismus von einer rein intellektuellen

⁴⁷ Gyatso (der 14. Dalai Lama) in einem Vorwort zu Asshauer (2003: 8).

⁴⁸ Ein Beispiel dafür ist Tummo (tib. *gtum mo*), die Steigerung der Körpertemperatur, der „inneren mystischen Hitze“. Tummo ist das erste der Sechs Yogas von Naropa (tib. *na ro chos drug*).

⁴⁹ Siehe Campbell 1997: 280.

⁵⁰ Brauen 2000: 225.

Angelegenheit zur praktischen Übung. Die Zen-Meditation gelangte auch in die Milieus der Gegenkultur und wurde von Anhängern wie Allan Ginsberg und Alan Watts als „Beat Zen“ propagiert. Zehn Jahre später wechselte jedoch das große Interesse zum tibetischen Buddhismus, und die Gegenkultur der späten 1960er-Jahre zeigte sich fasziniert von tibetisch-buddhistischen Ritualen, Symbolen und den Lebensgeschichten der Lamas.⁵¹ Auch Allan Ginsberg mutierte zum glühenden Anhänger der tibetisch-buddhistischen Lehre.⁵² Große tibetische Lehrer wie Tarthang Tulku oder Chögyam Trungpa erreichten um 1970 die USA und gründeten große Organisationen mit Niederlassungen in Europa. Im Laufe der Zeit wurden aus einigen dieser Gemeinschaften globale Netzwerke, wie etwa Chögyam Trungpas Vajradhatu (später umbenannt in Shambhala) oder Sogyal Rinpoches Rigpa-Organisationen – beide werden im Zusammenhang mit Missbrauch ihrer Schülerinnen und Schüler genannt.

Seit Mitte der 1970er-Jahre erteilen Vertreter des tibetischen Buddhismus, wie auch der Dalai Lama,⁵³ Belehrungen und tantrische Einweihungen in Form von Tourneen durch westliche Länder. Der Dalai Lama selbst vollzog zehn Kālacakra-Einweihungen als Massenveranstaltungen in Europa (eine davon 2002 in Graz), Kanada, den USA und Australien. Diese mediatisierten Großveranstaltungen dienen als gewünschtes Vehikel, um eine Verwestlichung des tibetischen Buddhismus voranzutreiben. Prominente wie etwa Richard Gere, der den Dalai Lama angeblich persönlich darum bat, die Kālacakra-Einweihung von 1991 in New York abzuhalten, fungierten als perfekte Werbeträger für diese religiösen Megaevents.⁵⁴ Michael von Brück kritisiert: „Die heutigen Massenveranstaltungen wandeln das ursprüngliche Ritual der gezielten Bewusstseins transformation in einen allgemeinen Segen um [...]“.⁵⁵ Die Ritualfunktion des Kālacakra, die in ihren indischen Wurzeln als „Krisenkult“ (nach Weston La Barre) gedacht war, mutierte durch das Engagement des Dalai Lama in der öffentlichen Wahrnehmung des Westens zu einem „Friedensritual“.⁵⁶ Johann Figl erkannte in dieser

⁵¹ Siehe Baumann 2001: 17–18.

⁵² Siehe Bell 1998: 60.

⁵³ Der Dalai Lama soll hier von einer Vision geleitet worden sein. Andreson berichtet über eine ihr zugetragene Geschichte, der zufolge dem Dalai Lama in einem Traum die Dākinī Tārā erschienen sei und ihn ermutigt hätte, das Kālacakra-Tantra weltweit zu verbreiten (siehe Andreson 1997: 19).

⁵⁴ Siehe Andresen 1997: 11 und 15.

⁵⁵ Brück 2008: 113.

⁵⁶ Siehe Lopez 2018: 207.

2002 in Graz abgehaltenen Veranstaltung des Dalai Lama eine religionsübergreifende „Begegnung von Menschen, denen der Weltfriede ein Anliegen ist“.⁵⁷ Nach Figl (ebd.) helfe diese buddhistische Meditationspraxis, den Weltfrieden vorzubereiten.

Jensine Andresen sieht hinter den persönlichen Bestrebungen des Dalai Lama, den tibetischen Buddhismus im Westen zu verbreiten, ein Konglomerat aus politischen, sozialen und wirtschaftlichen Motiven: Politisch rücken die durch China an den Tibetern verübten Menschenrechtsverletzungen ins Zentrum der öffentlichen Aufmerksamkeit, wirtschaftlich werden durch die westliche Patronage enorme finanzielle Mittel lukriert, die der Unterstützung exiltibetischer Flüchtlinge zugutekommen, die soziale Komponente sichert schließlich das Überleben des tibetischen Buddhismus, der aus seiner alten Heimat in eine neue Welt emigrieren und sich dort anpassen musste.⁵⁸

Martin Baumanns Untersuchung zufolge entwickelte sich der tibetische Buddhismus im Westen so höchst erfolgreich: „Within only two decades, converts to Tibetan Buddhism were able to found a multitude of centers and groups, at times outnumbering all other [Buddhist] traditions in a given country.“⁵⁹ Die Österreichische Buddhistische Religionsgesellschaft listete 2020 unter ihren insgesamt 31 „Orden und Dharma-Gruppen“ 14 tibetisch-buddhistische Gruppierungen.⁶⁰

Ein interessanter Aspekt in der Zuwendung des Westens zum tibetischen Buddhismus besteht auch in dem Umstand, dass, im Gegensatz zu anderen buddhistischen Traditionen wie Zen oder Vipassanā (Theravāda), scheinbar kein Wunsch bestand, die Tradition in einem bestimmten Sinne zu modernisieren. Sie sollte nicht von rituellem und sakramentalem „Ballast“ befreit und auf die innere, universale Meditationserfahrung reduziert werden. Ganz im Gegensatz dazu werden von westlichen Anhängern viele der traditionellen Elemente der tibetischen Religion hochgehalten: Liturgische Pūjās und Textrezitationen in tibetischer Sprache sowie devotionale Praktiken wie Prostrationen und – verhängnisvoll im Zusammenhang mit

⁵⁷ Figl 2002: 47.

⁵⁸ Siehe Andresen 1997: 17.

⁵⁹ Baumann 2001: 18.

⁶⁰ <https://www.buddhismus-austria.at/buddhismus-in-oesterreich/oebr-gruppen-und-orden/> [Zugriff am: 20.10.2020]

der möglichen Entstehung von Autoritäts- und Abhängigkeitsverhältnissen – die bedingungslose, hohe Verehrung des Lehrers als Guru. Auch Baumann vermutet hier den Wunsch nach einer „Wiederverzauberung“ der als kalt und aller Mystik beraubt empfundenen rationalen Welt als eine mögliche Erklärung.

Modernisiert wurde der tibetische Buddhismus jedoch in anderer Weise, nämlich durch Neuinterpretationen der buddhistischen Lehre (wie unter anderem vorgenommen von Chögyam Trungpa oder Sogyal Rinpoche), die an westliche Lebensumstände angepasst wurde. Sogyal Rinpoche beeinflusste beispielsweise durch seine Neuinterpretation des Tibetischen Totenbuchs (tib. *bar do thos grol*) maßgeblich Formen der Sterbebegleitung sowie die Sterbeforschung im Westen.⁶¹

Anders als die Tibeter selbst, die durch verdienstvolle Handlungen religiösen Verdienst ansammeln möchten, um dadurch bessere karmische Voraussetzungen für eine Wiedergeburt erlangen zu können, bemühen sich westliche Schüler vielmehr um Erleuchtung noch in diesem Leben.⁶²

2.1.3. Tantrische Sexualität (*yab yum*) im Westen und erste Skandale

Neben Sūtra-basierten Unterweisungen und Übungen – wie etwa aus den Lehren des Lam-rim („Stufenweg zum Erwachen“⁶³) – geben viele tibetische Lamas das Versprechen, das soteriologische Ziel auch durch eine Initiation in die Praxis der höchsten Yoga-Tantras schnellstmöglich – also noch zu Lebzeiten – zu erreichen. Dafür sollen hocheffiziente Meditationstechniken und weitere effektive Mittel dienen. Als textliche Grundlagen hierfür gelten die Anuttara-yoga-Tantras (tib. *bla na med pa'i*

⁶¹ Siehe Lopez 2018: 78–80. Im Klappentext der englischen Originalausgabe von Sogyal Rinpoches Bestseller *The Tibetan Book of Living and Dying* (1992) steht zu lesen: „a spiritual masterpiece [that] brings together the ancient wisdom of Tibet with modern research on death and dying and the nature of the universe.“

⁶² Siehe Baumann 2001: 27–28.

⁶³ Diese spirituellen Techniken sollen den Schüler schrittweise entlang des Entwicklungsweges eines Bodhisattwas (ein Ideal des Mahāyāna) bis zur Erleuchtung (skt. *bodhi*) führen. Sie werden öffentlich gelehrt, unterliegen keiner Geheimhaltung und erfordern daher auch keine besondere Initiation. Sie gehen auf die zweite Verbreitung des Buddhismus in Tibet im 11. Jhdt. und den indischen Meister Atīśa zurück. Atīśa und seine Unterstützer wollten mit diesem Lehrsystem auch einen Kontrapunkt zu den als moralisch und religiös degeneriert empfundenen Verhaltensweisen mancher tibetischer Tantriker jener Zeit setzen. Große tibetische Meister verfassten für ihre Schulen dazu grundlegende eigene Abhandlungen, wie etwa Tsongkhapa (1357-1419) den *lam rim chen mo* für seine „tugendhafte“ Gelug-Schule. Siehe Keown 2003: 22, 138–139, 273.

rgyud), die höchste Form der in vier Klassen eingeteilten Tantras des tibetischen Buddhismus. Äquivalente tantrische Lehrsysteme sind das Mahāmudrā der Kagyu- und das Dzogchen der Nyingma-Schulen. Die Unterweisungen sollen in mündlicher und geheimer Form direkt vom Lehrer an die von ihm eingeweihten Schüler weitergegeben werden.

Bestandteil der „transformierenden Meditationsübungen“ können auch sexuelle Praktiken sein, die den Traditionen entsprechend geheim gehalten werden müssen.⁶⁴ Die sexuelle tantrische Vereinigung wird im Tibetischen auch als *yab yum* („Vater und Mutter“) bezeichnet. Der Symbolik nach bringt der Mann beim rituellen Geschlechtsakt die Qualitäten von Mitgefühl (skt. *karuṇā*, tib. *snying rje*) und geschickten Mitteln (skt. *upāya*, tib. *thabs*) ein, die Frau wird dabei mit Weisheit und Erkenntnis (skt. *prajñā*, tib. *shes rab*) in Verbindung gebracht. Durch die Vereinigung dieser, aus der wahren Natur der Wirklichkeit hervorgegangenen, Gegensätze wird ein mystischer Einheitszustand als „Großes Glück“ (skt. *mahāsukha*, tib. *bde ba chen*) erfahren.⁶⁵ „Das subtilste Bewußtsein im Zustand der Großen Glückseligkeit erfaßt die Leerheit.“⁶⁶

In den ikonografischen Darstellungen von *yab yum*-Paaren, bei denen die Frau mit dem Rücken zum Betrachter gezeigt wird, sieht Adelheid Herrmann-Pfandt eine Tendenz „zur symbolischen männlichen Dominanz und weiblichen Attribut-Funktion.“⁶⁷ Umgekehrte Darstellungen von *yum yab*-Paaren sind in der Tat höchst selten und vielen tibetischen Lamas gänzlich unbekannt.

Von Seiten religiöser Autoritäten wird immer wieder betont, dass die sexuelle Vereinigung nicht praktisch vollzogen werden muss, sondern die beschriebenen Qualitäten symbolisch auf weibliche und männliche Gottheiten projiziert werden sollen. In der Meditation gilt es, diese Gottheiten zu visualisieren, um zu höheren Einsichten der Vereinigung weiblicher und männlicher Gegensätze gelangen zu können. June Campbells eigener Beobachtung nach „ist dieses Visualisieren in Wahrheit nur ein Aspekt der Praxis, denn in der klösterlichen Realität nahm und nimmt der Lama

⁶⁴ Anleitungen für sexuelle Yoga-Formen finden sich beispielsweise im Hevajra-Tantra.

⁶⁵ Siehe Keown 2003: 16, 71, 149, 298 sowie Notz 2002: 521.

⁶⁶ Brück 2008: 163.

⁶⁷ Herrmann-Pfandt 2001: 584.

insgeheim häufig die Dienste einer realen Frau in Anspruch – angeblich um zu besagten Einsichten zu gelangen.“⁶⁸

Geheimgehaltene sexuelle Beziehungen zwischen männlichen Lamas und zumeist weiblichen Schülern, die vorgeblich der spirituellen Entwicklung dienen sollten, wurden von vielen Betroffenen im Westen aber schon bald als Missbrauch ihrer körperlichen Integrität empfunden. Immer mehr Frauen erhoben öffentlich Anschuldigungen, von „sogenannten Tantra Meistern“ (Campbell) schrecklich missbraucht worden zu sein. Und Campbell fügte in einem Interview (1999) hinzu, „daß die Gefahr besteht, daß das im Westen so weitergeht.“⁶⁹ Spätestens nach Erscheinen von June Campbells aufsehenerregendem Werk *Traveller in Space* (1996)⁷⁰, einer sehr kritischen Auseinandersetzung mit den patriarchalen Hierarchiekonzepten des tibetischen Buddhismus, in der auch der sexuelle Missbrauch von Schülerinnen diskutiert und analysiert wird, mussten sich westliche Anhänger beiderlei Geschlechts die Frage stellen:

„[...] how much of Tibetan religion they want to adopt: its very effective meditation methods and liberation path only or together with it also the partly rather suppressive and inegalitarian religious hierarchy which some lamas do consider to be inseparable from the teachings even when the latter are being practised in a Western cultural context.“⁷¹

Es war nun die Zeit, als Medien begannen, über sexuelle Missbrauchsfälle im Kontext des Buddhismus (auch der Zen-Buddhismus sowie der Theravāda waren betroffen) breitenwirksam zu berichten und damit einhergehend eine grundsätzliche Diskussion über tantrische Praktiken aufflammte, die sich für lange Zeit zwischen zwei Polen verding: Tibetisches Tantra als geschlechtsegalitäre Praxis, die Frauen den Männern gleichberechtigt spirituelle Erfahrung und Verwirklichung ermöglicht, oder Tantra als ein Produkt patriarchaler männlicher Fantasie, in dem Frauen lediglich als Objekte für männliche spirituelle Bedürfnisse oder profane sinnliche Begierden ihren Platz finden. Als Opponenten dieser Diskussion gelten bis heute die Thesen aus Miranda Shaws

⁶⁸ Campbell 1997: 159.

⁶⁹ Campbell 1999: 25.

⁷⁰ Titel der 1997 erschienen deutschsprachigen Ausgabe: *Göttinnen, Dakinis und ganz normale Frauen*.

⁷¹ Adelheid Herrmann-Pfandt (1998: 330) in einer Rezension zu Campbell 1997.

Passionate Enlightenment: Women in Tantric Buddhism (1994) und June Campbells *Traveller in Space: In Search of Female Identity in Tibetan Buddhism* (1996).⁷² Holly Gayley merkt in ihrer Studie zu den „geheimen sexuellen Gefährtinnen“ (tib. *gsang yum*) tibetischer Lamas mit Bezug zum aktuellen Forschungsstand (2018) zu dieser Frage an:

„Even if it is not possible to decide this question once and for all, given the different geographic settings and cultural contexts in which this practise has been embedded, it is worthwhile revisiting [this topic] in light of recent studies and a small but growing body of materials by and about Tibetan women who were Buddhist masters in their own right and also participated in tantric partnerships.“⁷³

Lopez empfahl 1998 Campbells Werk als eine grundlegende „feministische Kritik am tibetischen Buddhismus“, wies aber gleichzeitig darauf hin, dass zum damaligen Zeitpunkt in der Forschung religiöse und soziale Rollen von Tibeterinnen in Tibet selbst beziehungsweise im Exil so gut wie keine Berücksichtigung fanden und dringend einer Analyse bedurften. Lediglich vereinzelte Berichte von Anthropologen über Gewalt an Frauen und Kindern lagen aus deren Feldforschungen vor.⁷⁴ Es erscheint daher unumgänglich, einige der neu gewonnenen diesbezüglichen Erkenntnisse, wie sie beispielsweise Gayley in ihrer Studie zusammengetragen hat, bei dieser Diskussion hier mit zu berücksichtigen. Besonders wenn es darum geht, auch die Situation in Tibet selbst zu untersuchen, um sie mit der im Westen vergleichen zu können.

Besonderheiten des tibetischen Buddhismus wie tantrische sexuelle Praktiken mit „heimlichen Gefährtinnen“ dürfen aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass diese dem möglichen sexuellen Missbrauch bloß als spezifische Mittel in einer uns exotisch anmutenden religiösen Umgebung dienen können. Seitens mancher Tibeter ließ sich diese Form des sexuellen Missbrauchs in traditionelle kulturell-religiöse Kontexte einordnen und erfuhr dadurch aus ihrer Sicht soziale Legitimation.

Das grundlegende Problem aber, das in diesem Zusammenhang auch schon früh in Medien diskutiert wurde, scheint hingegen – jedenfalls im Westen – generell eine

⁷² Siehe Gayley 2018: 3.

⁷³ Gayley 2018: 3.

⁷⁴ Siehe Lopez 2018: 211.

sexuelle Beziehung zwischen spirituellen Lehrern und ihren Schülerinnen oder Schülern zu sein. Denn die amerikanische Buddhistin Katy Butler berichtete 1990 in ihren Artikeln *Encountering the Shadow in Buddhist America* und *Sex in the Forbidden Zone* über die gewaltigen seelischen Auswirkungen, die Schülerinnen aller der von ihr beobachteten und betroffenen asiatischen Traditionen erleiden mussten, wenn Abhängigkeitsverhältnisse von spirituellen Lehrern missbraucht und ausgenützt wurden. Verletzend endende sexuelle Beziehungen innerhalb dieser Abhängigkeitsverhältnisse verursachten bei den Schülerinnen „the same damage [as] seen in women sexually abused by therapists: guilt, emptiness, suppressed rage and an inability to trust. In the worst cases, women have tried to kill themselves, have been confined to mental hospitals, or have seen their self-confidence or their religious vocations destroyed.“⁷⁵ Butler listete damals bereits bekanntgewordene Fälle sexuellen Missbrauchs nicht nur in tibetisch-buddhistischen Gruppierungen sondern auch in anderen asiatischen Traditionen, die im Westen praktiziert werden, auf: Unter anderem Eido Tai Shimano-roshi (The Zen Studies Society of New York), Insight Meditation Society in Barre MA (Theravāda), Swami Muktananda (Yoga SYDA Foundation in Oakland CA).

Der sexuelle Missbrauch an sich kann daher nicht als ein besonderes Charakteristikum einer bestimmten religiösen Tradition zugeordnet werden. Andererseits verfügt jede Tradition über die ihr eigenen, ihrem religiösen Selbstverständnis immanenten, dogmatischen und soziokulturellen Spezifika, die mit dem Phänomen des sexuellen Missbrauchs korrelieren können. Ähnlich wie bei anderen Religionen auch sind dies für den tibetischen Buddhismus bestimmte Glaubens- und Lehrinhalte, Aussagen kanonisierter Texte, in Hierarchiesysteme eingebettete Machtstrukturen und normativ konstruierte Geschlechterrollen. Ein entsprechend gutes Verständnis traditionsspezifischer Besonderheiten, die es im Folgenden für den tibetischen Buddhismus herauszuarbeiten gilt, muss in der Präventionsarbeit Beachtung finden und ist Grundvoraussetzung, um notwendige Bewusstseinsbildungen in den Traditionen

⁷⁵ Butler 1990. Katy Butler, "Encountering the Shadow in Buddhist America". In: *Common Boundary* (Mai/Juni 1990). Online abgerufen: https://www.info-buddhism.com/Encountering_the_Shadow_in_Buddhist_America_Katy-Butler.html [Zugriff am: 02.11.2020]

anzuregen und somit auch Raum für offene wie tabulose Diskussionen über jede Form von dort stattfindendem Machtmissbrauch zu ermöglichen.

2.2. Genderspezifische Aspekte

2.2.1. Status von Frauen im tibetischen Buddhismus

Das seit dem 11.Jhdt. in Tibet gebräuchliche Wort für Frau ist *skye dman* und bedeutet „niedere Geburt“.⁷⁶ In Tibet wurden wesentliche Merkmale der Geringschätzung von Frauen aus dem indischen Buddhismus übernommen. In vielen verschiedenen buddhistischen Texten wird begründet, dass eine als bedauernswert anzusehende Wiedergeburt als Frau auf ihr schlechtes Karma zurückzuführen sei. So betet Śāntideva in seinem Bodhicaryāvatāra für Frauen um die besondere Gnade, dass sie doch alle als Männer Wiedergeburt erlangen mögen.⁷⁷ Dieses abwertende Frauenbild kann zwar auf einer religiös-philosophischen Ebene vollkommen aufgelöst werden, denn alle Phänomene – so auch die „nieder geborene Frau“ – sind aus buddhistischer Sicht als letztlich „leer“ und daher substanzlos zu betrachten. Dennoch wird auf allen Ebenen sozialer Realitäten Tibets davon ausgegangen, „that to be a women is to have bad karma, low status, and poor abilities.“⁷⁸

In den Gründungsmythen Tibets bezwang Padmasambhava vorbuddhistische Gottheiten. Bereits davor soll unter dem ersten „Dharma-König“ Songtsen Gampo (reg. circa 620-649) der Legende nach die Dämonengöttin Srin-mo auf dem Rücken liegend durch den Bau von zwölf buddhistischen Tempeln auf verschiedenen ihrer Körperteile fixiert und dadurch gezähmt worden sein. Diese Darstellungen können aber auch als gewünschte Unterdrückung des religiös Weiblichen gedeutet werden, da die vorbuddhistischen Dämonen als vorwiegend weiblich oder von Dämonengöttinnen

⁷⁶ Während seiner Feldforschung musste Lopez im Tibetischen über seinen Familienstand (verheiratet) so Auskunft geben: *nga la skyes dman yod* (wörtlich: Ich besitze [jemanden von] niederer Geburt). Siehe Lopez 1995: 276.

⁷⁷ Siehe Brück 2008: 107–108.

⁷⁸ Gyatso/Havnevik 2005: 9.

gelenkt geschildert werden.⁷⁹ Zur Rolle der Dämonin Srin-mo, als von Männern gefürchtete und daher zu unterdrückende weiblich-religiöse Machtform im sich formierenden tibetisch-buddhistischen Patriarchat, schreibt Janet Gyatso:

„Certainly she wasn’t passively waiting to be subjugated. She was causing all sorts of havoc in the face of the incoming civilisation, and required extensive Buddhist architecture, and narrative, to hold her down. [...] She reminds Tibetans of fierce and savage roots in their past. She also has much to say to the Tibetan female, [...] with an independant identity, and a formidable one at that. So formidable that the masculine power structure of Tibetan myth had to go to great lengths to keep the female presence under control.“⁸⁰

Wie in den meisten anderen Religionen wird auch im tibetischen Buddhismus die Frau als Gefahr für die Spiritualität des Mannes betrachtet: „[...] these gender-specific assignments of personality traits can be linked with a tendency in certain early Buddhist canonical texts, [...] to portray women as the source of desire and attachment, primary enemies of the celibate Buddhist meditator-monk.“⁸¹ Und der Anthropologe Robert A. Paul hält fest: „In general it may be said that the demons, the passions, and women are conceptually related, and thought of as opponents of Buddhism, and of patrilineal unity.“⁸²

Der große tibetische Yogi Milarepa (1040-1123) warnt daher immer wieder vor dem verführerischen Zauber der Frau und ihren destruktiven Kräften. Er empfiehlt seinen Schülern, sich von weiblichen sexuellen Reizen fernzuhalten und als Eremiten Meditation zu praktizieren.⁸³ Und in seinen *Hunderttausend Liedern* (tib. *mgur ’bum*) spricht Milarepa zu einer von ihm bezwungenen Dämonin:

„You were born as a lower form of woman. [...] Your mind is saturated with thoughts of afflicting others. It was because of your disregard of the Law of Karma, That an ugly body in an inferior birth was taken, [...]“⁸⁴

⁷⁹ Siehe Paul 1982: 272.

⁸⁰ Gyatso 1987: 49.

⁸¹ Gyatso 1987: 45.

⁸² Paul 1982: 272.

⁸³ Siehe Campbell 1997: 70.

⁸⁴ Chang 1977: 46.

Über die Jahrhunderte und bis in die Gegenwart wird im tibetischen Kulturraum an Vorstellungen festgehalten, dass negative spirituelle Kräfte weiblicher Dämonen von männlichen religiösen Meistern zu bezwingen, zu befrieden und zu transformieren wären. Ganze Kulte sind daraus entstanden.⁸⁵ Frauen in der tibetischen Gesellschaft leben faktisch in einer soziokulturellen Umgebung, die beständig und vielschichtig von frauenfeindlichem Androzentrismus durchdrungen wird.⁸⁶

Bis heute existiert in Tibet eine große Anzahl an Nonnen-Klöstern,⁸⁷ die tibetischen Frauen seit jeher Bildung und eine gewisse Unabhängigkeit sichern konnten. Religiöse Autorität und Macht beziehungsweise die Traditionsbildung an sich lagen aber stets bei den mönchischen Klöstern, die Nonnen sind den Mönchen unterstellt.⁸⁸ Was es in der traditionellen tibetischen Kultur bedeuten konnte, religiös empfindende und praktizierende Frau zu sein, beschreibt die in ihren späten Lebensjahren hoch angesehene und verehrte Nonne und Eremitin Orgyan Chokyi (1675-1729) aus Dolpo in ihrer von Kurtis R. Schaeffer übersetzten Autobiografie: „[my parents] were hoping for a boy, but a girl came and Mother was depressed. They gave me the name Kyilog, “Happiness Dashed”. [...] [I am] A nun, I’m not leaving the door of religion. But if I was a lazy trouble-making son with no religion Would mother want this boy instead of my religion?“⁸⁹

In ihrer religiösen Selbstwahrnehmung interpretiert Orgyan Chokyi den weiblichen Körper als Inbegriff von *samsāra*, als den negativen Pol eines dualistischen Gegensatzes

⁸⁵ Klaus-Dieter Mathes (2013) beschreibt beispielsweise den heute noch in Yol mo praktizierten Kult rund um eine lokale Schutzgottheit (tib. *gzhi bdag*), die Drachen-reitende Dämonenkönigin „Lady g.Yang ri“. Der Legende nach musste sie ursprünglich von Padmasambhava bezwungen werden, um danach, gebunden an einen Schwur, unheilvolle Kräfte anderer Dämoninnen (tib. *smān mo*) von den Menschen fernzuhalten. Im Anrufungstext an die Dämonengöttin heißt es: „As for you, mighty Lady g.Yang ri, Who is committed to listening to the orders of Padma[sambhava], Remember the commitment you made!“ (Mathes 2013:49–51)

⁸⁶ Siehe Gyatso/Havnevik 2005: 9.

⁸⁷ Nach Dan Martin scheint es als historisch gesichert zu gelten, dass die Tradition der vollordinierten Nonnen (skt. *bhikṣuṇī*, tib. *dge slong ma*) sowohl von Indien nach Tibet übertragen wurde als auch, dass diese noch während der zweiten Verbreitung des Buddhismus in Tibet fortgeführt wurde: „[...] *bhikṣuṇīs* probably did exist in those days, despite the not-quite-total silence of the literary sources on this point.“ (Martin 2005: 73.) Wann genau die Tradition der vollordinierten Nonnen zu einem späteren Zeitpunkt unterbrochen wurde, ist daher unklar. Erst der 14. Dalai Lama konnte die vollständige *bhikṣuṇī*-Ordination durch den Rückgriff auf taiwanesischen Ordinationslinien für die tibetische Tradition wieder herstellen. In den 1940er-Jahren sollen 18.828 Nonnen in 618 Nonnenklöstern ca. 500.000 Mönchen gegenübergestanden sein. Siehe Brück 2008: 144.

⁸⁸ Siehe Brück 2008: 109.

⁸⁹ Schaeffer 2005: 89.

von Anhaftung und Erleuchtung.⁹⁰ Schon frühe buddhistische Texte wie das Saṃyuta Nikāya aus dem Sūtra-Pitaka des Pāli-Kanons beschreiben eine enge Beziehung zwischen weiblicher Existenz und spezifischen Formen *samsārischen* Leids wie Menstruation, Schwangerschaft und Geburt und begründen damit geschlechtsspezifische religiöse Minderwertigkeit. Paul stellt auch für Tibet fest: „[...] women are symbolized, as far as their contribution to reproduction is concerned, as being associated with mortality and decay, unlike men.“⁹¹ In diesem Sinne projiziert Orgyan Chokyi das ihr aufgrund geschlechtlicher Unterdrückung widerfahrene Unrecht und das daraus hervorgegangene Leid auf ihr Geschlecht, denn „according to [her, women] must suffer precisely because of their bodies. [...] For Orgyan Chokyi suffering is affected by gender, or suffering is gendered.“⁹² Aus ihrer buddhistischen Perspektive setzt sie das erlittene Leid in Bezug zur ersten der vier edlen Wahrheiten und erkennt so für Frauen einen „Leidens-Weg“ zur Erlösung. Sie schreibt:

„When I ponder our female bodies
I am sorrowful; impermanence rings clear.
When men and women couple – creating more life –
Happiness is rare, but suffering is felt for a long time.
May I not be born again in a female body [...]
Let me not be born a woman in all lives to come.
When I ponder the sufferings of beings, melancholia flares.“⁹³

Die buddhistische Lehre erkennt zwar der Frau das Potenzial für die Erlangung vollkommener Buddhaschaft zu, aufgrund ihrer sozialen Stellung ist die Verwirklichung jedoch nur unter der Bewältigung geschlechtsspezifischer Hindernisse möglich.⁹⁴

Die Autorität über religiöse Gelehrsamkeit wie auch über das Abfassen des Schrifttums lag in Tibet fast ausschließlich bei Männern. Frauen sind daher in der tibetischen Literatur als Autorinnen wie auch als Thema selbst stark unterrepräsentiert.⁹⁵ Die

⁹⁰ Siehe Schaeffer 2005: 84.

⁹¹ Paul 1982: 272.

⁹² Schaeffer 2005: 94–95.

⁹³ Schaeffer 2005: 96.

⁹⁴ Siehe Brück 2008: 107.

⁹⁵ Die Schwierigkeit, die sich Forschern stellt, Frauen aus der tibetischen Literatur als religiöse Führerinnen zu identifizieren, beschreibt Martin: „[...] I came to realize, [...] it is very difficult to establish clear identities for most of [the women.] I would estimate very roughly that the sum total of

spärlichen Informationen über Frauen und ihre Biografien, die aus der klassischen tibetischen Literatur vorliegen, wurden zuallermeist von Männern im Umfeld androzentrischer Institutionen und literarischer Traditionen verfasst.⁹⁶ Schaeffer sieht hier ein veritables geschlechtsspezifisches Ungleichgewicht in der Wahrnehmung tibetischer Literatur, da diese keinesfalls die religiösen Bedeutungen von Frauen, beziehungsweise ihre Beiträge zur Tradition, im Verhältnis zu denen der Männer der Realität entsprechend widerspiegelt.⁹⁷ Autobiografien von Frauen sind Raritäten. Orgyan Chokyi, zu diesem Zeitpunkt des Schreibens nicht mächtig, fragte daher ihren Lama:

„[...] “I have good reason to write a few words on my joys and sufferings. Therefore I pray of you master, write it down.” When [I] said this [the master] said: “There is no reason to write a liberation tale for you – a woman.” And thinking on this woman’s words he added: “You must be silent!” Many tears fell from my eyes.“⁹⁸

Der innere wie religiöse Drang, sich schriftlich mitzuteilen und auszudrücken, war jedoch so groß, dass Orgyan Chokyi, von Ḍākinīs inspiriert, eine ältere Nonne⁹⁹ bat, sie im Schreiben zu unterrichten und schließlich ihre Autobiografie niederschrieb.

Historisch gesehen genossen Tibeterinnen jedoch im Vergleich zu Frauen der Nachbarländer Indien und China bedeutend mehr Freiheiten. Sie konnten sich in der Öffentlichkeit freier bewegen, waren wirtschaftlich unabhängiger von Männern und agierten sexuell selbstbestimmter. In Tibet gab es auch keine Praktiken wie Sati (Femizid) oder weiblichen Infantizid.¹⁰⁰ Es muss wohl auf diese besonderen Freiräume und Bedingungen in der tibetischen Gesellschaft zurückgeführt werden, dass es bestimmten Frauen aller sozialen Klassen über die Jahrhunderte hinweg immer wieder gelang, hohe politische wie auch religiöse Bedeutung zu erfahren und soziale Prominenz

biographical information available for women leaders of the eleventh and twelfth centuries is about one or two per cent, as compared to ninety-nine [...] per cent for the men. The disparity has a distinctly blinding glare.“ (Martin 2005: 51)

⁹⁶ Siehe Gyatso/Havnevik 2005: 6.

⁹⁷ Siehe Schaeffer 2005: 88.

⁹⁸ Schaeffer 2005: 88.

⁹⁹ Eine Beschreibung der für ihre religiöse Karriere wichtigen Beziehung zu ihrer Lehrerin und Mentorin Ani Drupchenmo („a confident teacher, well versed [...] and eager to mentor her younger sister in religion“) findet sich in Schaeffer 2004: 66–67.

¹⁰⁰ Siehe Lopez 2018: 211.

zu erlangen. Diese Frauen leisteten beachtenswerte Beiträge für die tibetische Gesellschaft, besonders in Bereichen, die religiös, politisch und sozial im Allgemeinen von Männern dominiert und daher für sie sehr herausfordernd waren.¹⁰¹

Bei den beiden wohl prominentesten und daher in der Literatur am häufigsten angeführten Beispielen handelt es sich um Yeshe Tsogyal (757-817) und um die nach ihrem Tod in der Chöd-Schule (tib. *gcod*) als Göttin verehrte Machig Labdron (1055-1145). Beide zählen zu den wichtigsten historischen Persönlichkeiten, als deren Wiedergeburten Frauen im Tulku-System identifiziert und anerkannt werden können.¹⁰² Im tibetischen Buddhismus repräsentieren sie positiv besetzte weibliche Rollenbilder, deren Qualitäten ganz allgemein der Illustration menschlicher Tugenden dienen.¹⁰³

Yeshe Tsogyal, eine adelige Nebengemahlin (Prinzessin) des zweiten tibetischen „Dharma-Königs“ Thrisong Detsen (reg. 755-797), spielte ihrer Hagiografie zufolge nicht nur eine bedeutende Rolle bei der Konvertierung Tibets zum Buddhismus, sondern gilt generell als das paradigmatische Vorbild der „weiblichen Gefährtin“ eines hohen tibetischen Lamas: „[...] the ideal gender virtues illustrated by Yeshe Tsogyal serve as an authorizing reference point for Tibetan women who would achieve virtuosity as a female consort.“¹⁰⁴ Der Tradition nach entsprechen diese Tugenden (bezogen auf die Sprache) dem Verkünden und Verbreiten des Dharma, (bezogen auf den Geist) der Hilfe und Unterstützung aller leidenden Wesen durch Weisheit und Methode und (bezogen auf das Handeln) dem Befrieden oder Zerstören von Dämonen bzw. Ausdrucksformen zornvoller Emotionen.¹⁰⁵ Als Padmasambhavas reale wie tantrische Gefährtin wurde sie in seine Lehren eingeweiht und beide sollen durch die gemeinsame Ausübung tantrischer Praktiken Erleuchtung erfahren haben. Eine Gleichberechtigung der Geschlechter innerhalb einer tantrischen Partnerschaft ist aus diesem Modell durchaus

¹⁰¹ Siehe Gyatso/Havnevik 2005: 9.

¹⁰² Nicola Schneider (2015: 475–476) stellt fest, dass im Tulku-System weibliche Inkarnationslinien weitaus seltener als männliche auftreten und diese (abgesehen von Ausnahmen, die sie in ihrem Artikel anführt) keine sukzessiven Genealogien bilden. Darüber hinaus verfügten und verfügen solche Frauen im Gegensatz zu männlichen Tulkus nie über politische Autorität. Frauen werden in der Regel auch nicht mit dem Titel Tulku bedacht, sie führen stattdessen andere religiöse und soziale Ehrentitel wie Khandro/-ma (*dākinī*) oder Jetsun/-ma („reverend lady“) im Namen: „*sprul sku* [...] seems to be a referential term mostly used for men.“

¹⁰³ Siehe Gyatso/Havnevik 2005: 21–22.

¹⁰⁴ Gyatso/Havnevik 2005: 20.

¹⁰⁵ Siehe Gayley 2018: 7.

ableitbar, denn in der Tradition gilt neben der gemeinsam erfahrenen Erleuchtung auch: „Her emanation body was the equal to that of Padmasambhava, the second Buddha, having attained mastery over all apparent phenomena.“¹⁰⁶

Yeshe Tsogyal verfasste Padmasambhavas Biografie und verkündete seine Lehren weiter, nachdem dieser Tibet verlassen hatte. Von ihr oder Padmasambhava niedergeschriebene Texte wurden – nach traditioneller Auffassung der Nyingmapa – als „Schatztexte“ (tib. *gter ma*) in allen Winkeln des Himalaya versteckt, um zu späteren Zeiten, wenn die buddhistische Lehre in Gefahr geraten sollte, von geistig dazu befähigten Schülern beiderlei Geschlechts und unter spiritueller Mithilfe einer Gefährtin oder eines Gefährten entdeckt zu werden.¹⁰⁷ Das Auffinden der Termas unterliegt einem visionären Erkenntnisprozess, tantrische Sexualität kann als Impuls hierfür dienen. Bestimmte tantrische Texte geben aus einer androzentristischen, heteronormativen Perspektive Auskunft über die erforderlichen Qualitäten und Attribute, über welche eine als Gefährtin geeignete Frau verfügen soll.¹⁰⁸ Dies schließt nach Gayley jedoch die Möglichkeit nicht aus, dass auch weibliche Schüler männliche Gefährten wählen können. Yeshe Tsogyal diente nicht nur Padmasambhava, sondern nahm sich selbst einen männlichen Gefährten, den Nepalesen Acarya Sale, den sie aus der Sklaverei befreite und mit zu sich nach Tibet brachte. Yeshe Tsogyals Prestige übertrug sich auf ihn und er genoss somit als ihr Gefährte einen hohen sozialen Status in der tibetischen Gesellschaft. Abgesehen von solchen Ausnahmen gilt jedoch die sehr junge und schöne Frau als Gefährtin eines älteren Lama als das typisch-tibetische Modell.¹⁰⁹

Im Laufe der Jahrhunderte wurden die tibetischen Meisterinnen jedoch immer rarer. Nach Rita M. Gross waren die verwirklichten Meisterinnen irgendwann sogar so selten, dass man ihre Biographien gerade ihrer Seltenheit wegen bis in die Gegenwart tradierte und sie so erhalten blieben. Diese Biographien dienen weiblichen Praktizierenden als ermutigende Vorbilder.¹¹⁰ Campbell führt den Umstand, dass herausragende

¹⁰⁶ Ebd.

¹⁰⁷ Siehe Gayley 2018: 5.

¹⁰⁸ Herrmann-Pfandt (2001: 299–300) verweist auf das Hevajra-Tantra, das die bevorzugten Körpermerkmale einer geeigneten Yogini benennt und in diesem Zusammenhang von einem „mit Schönheit und Mitgefühl begabten Mädchen“ spricht.

¹⁰⁹ Siehe Gayley (2018: 7) und Herrmann-Pfandt (2001: 300).

¹¹⁰ Siehe Gross 2014: 229–230.

Meisterinnen alle vor rund 1000 Jahren gelebt hätten, und seit zumindest einem halben Jahrtausend nur mehr sehr wenige bekannt geworden wären, auf den Umstand zurück, dass sich um das 13. Jahrhundert¹¹¹ das Tulku-System in ganz Tibet als institutionelles Nachfolgesystem und patriarchale Machtstruktur durchgesetzt hat.¹¹² Dadurch wurde eine grundlegend neue geschlechtsspezifische, soziale Hierarchie geschaffen, die in weiterer Folge auch zur hierarchischen Theokratie Tibets führte. Die fast ausschließlich männliche Priesterschaft verfügte dann über die religiöse und politische Macht im Land, Frauen wurden davon weitgehend ausgeschlossen.

Hohe tibetische Lamas „reinkarnieren“ sich nämlich nach ihrem Tod als männliche Kinder, sie hinterlassen davor entsprechende Hinweise über Zeit und Ort ihrer Wiedergeburt und werden im durchschnittlichen Alter von zwei Jahren u.a. von ehemaligen Schülern „wiedererkannt“ und bestätigt. Nach Paul wird ein als Tulku anerkanntes Kind dabei in die Position eines „göttlichen Königs“ oder religiösen Virtuosen erhoben, gleichzeitig aber familiärer sozialer Bindungen beraubt: „there is no royal house [and] no need for royal marriages.“¹¹³ Und als sein eigener Nachfolger braucht er auch keine Kinder zu bekommen. Diese patrilineare Form der Nachfolge begründet sich asexuell, also „ohne sichtbare Mitwirkung von Frauen.“¹¹⁴ Die Rolle der Mutter beschränkt sich darauf, den Jungen auszutragen und ihn danach in die Obhut eines klösterlichen Systems zu übergeben. Diesen Frauen wird so ihre Mutterrolle und somit ein Teil der weiblichen Identität geraubt. Die kleinen Tulkus werden ihnen oft bereits im frühesten Kindesalter entrissen und in die reine Männerwelt der Klöster verfrachtet. Dort gilt es dann, die Härten einer nicht kindgerechten, oft grausamen Erziehung zu erleiden. Als „göttlich verehrte Lamas“ wird ihnen stets mit großer Ehrfurcht begegnet, die Entwicklung einer eigenen Identität somit erschwert. Erste sexuelle Kontakte ergeben sich in der Regel mit männlichen Altersgenossen, später werden ihnen, im Rahmen tantrischer Rituale, Frauen (in Form geheimer Beziehungen) zugeführt.

¹¹¹ Der zweite Karmapa Karma Pakshi (1206-1283) gilt als der erste institutionalisierte Tulku. Vor dem Einmarsch der Chinesen sollen ca. 10.000 Tulkus in Tibet gelebt haben (siehe Brück 2008: 193–194).

¹¹² Siehe Campbell 1997: 14.

¹¹³ Paul 1982: 41.

¹¹⁴ Siehe Campbell 1997: 123–130.

Ihre Sicht auf Frauen ist daher ambivalent: Einerseits sehen sie sie als geringwertig an, da sie eine Gefahr für ihre spirituelle Entwicklung darstellen sollen, andererseits werden Frauen von ihnen auch idealisiert, da man sie für religiöse Praxis als Dākinī benutzen kann. Diese besondere Konditionierung führt bei jungen Mönchen zu ängstlicher Befangenheit gegenüber Frauen – oder schlimmstenfalls auch zu Frauenhass.¹¹⁵ „Das Anderssein des Tulku manifestiert sich in der ungewöhnlichen Umgebung, in der er aufwächst, in jeder nur erdenklichen Weise.“¹¹⁶

2.2.2. Der Faktor Erziehung: Misshandlung und sexueller Missbrauch von Knaben und jungen Männern in tibetischen Klöstern

Nach Melvyn C. Goldstein (2010) waren homosexuelle Beziehungen unter Mönchen im monastischen System Tibets vor 1959 nicht unüblich. Auch Langzeitpartnerschaften wurden in sogenannten „Mönchshaushalten“ (tib. *shag tshang*) innerhalb der großen Klöster geführt. Homosexuelle Handlungen, sofern keine anale Penetration stattfindet, werden im Gegensatz zu heterosexuellen Handlungen nicht als Bruch der Zölibats-Gelübde gewertet. „Homosexual intercourse, therefore, was normally done between the thighs, and while not completely acceptable, was widely tolerated in the large monastic seats.“¹¹⁷

Abgesehen von diesen sexuellen Freizügigkeiten herrschte in tibetischen Klöstern und Klosterschulen eiserner disziplinärer Druck. Die Novizen haben ihren Lehrern in unterwürfiger Manier, die auch in Texten ausformulierte, allerhöchste Ergebenheit (tib. *bshes gnyen bstan tshul* – „wie man sich auf den Spirituellen Freund, den Guru stützt“) entgegenzubringen. Georges B.J. Dreyfus, der selbst das Gelehrten-Mönchs-Curriculum an einer Gelug-Klosteruniversität in Indien absolvierte, berichtet in *The Sound of Two Hands Clapping* (2003) aus eigener Erfahrung und gestützt auf Aussagen älterer Mönche, die im alten Tibet in monastischer Umgebung sozialisiert wurden, über

¹¹⁵ Siehe Campbell 1997: 136–140.

¹¹⁶ Campbell 1997: 139.

¹¹⁷ Goldstein 2010: 5. Goldstein liefert in seiner Studie einen guten Einblick in das monastische System Tibets, das er als „Mass Monasticism“ bezeichnet. Seiner Untersuchung zufolge lebten 1951 geschätzte 115.000 Mönche in 2.700 Klöstern. Dies entsprach 20-30% der gesamten männlichen Bevölkerung Tibets. Werden die Nonnen mitberücksichtigt, waren es immerhin noch 10-15% der Gesamtbevölkerung (siehe Goldstein 2010: 3).

erschreckende Zustände in tibetisch-buddhistischen Klöstern vor der Diaspora. Wobei davon ausgegangen werden kann, dass viele der menschenverachtenden pädagogisch-autoritären Strukturen bis in die Gegenwart fort dauern.

In einer „Bewährungszeit“ nach Eintritt in die Institution (die bis zu neun Jahre andauern konnte), standen junge Mönchsnovizen unter ständiger Beobachtung von älteren Mönchen. Sie wurden von diesen eingeschüchtert, angeschrien, schikaniert und geschlagen. Bereits geringste Verstöße und kleinste Verfehlungen gegen die vorgegebene Verhaltensetikette wurden streng diszipliniert. Als ungebührliches Verhalten, das physische Gewaltanwendung gegen sie legitimierte, galt beispielsweise bereits ein gedankenverlorener oder neugierig umherschweifender Blick oder das Schlendern mit den Armen während des Gehens. Den Abend verbrachten sie in ihren beengten (Einzel-) Zimmern, dort mussten die Texte rezitiert werden, die tagsüber auswendig zu lernen waren. Danach konnte in manchen Fällen nicht länger als drei bis vier Stunden geschlafen werden, denn die Teilnahme an allen frühmorgendlich durchgeführten Ritualen war ausnahmslos obligat.¹¹⁸ Adele Wild-Blavatsky schildert im *Tibet Telegraph* (2013) die aktuelle Geschichte eines ihr gut bekannten Mönchs, den man als jungen Teenager körperlich misshandelte, weil er zur Morgenandacht zu spät gekommen war. Er wurde von vier Mönchen auf seinem Bett festgehalten, während ein weiterer mithilfe eines schweren Stocks auf ihn einschlug.¹¹⁹

Der 1929 geborene Tashi Tsering erzählt in seiner Autobiografie, dass er als neunjähriges Mitglied der persönlichen Tanzgruppe des Dalai Lama in Lhasa ständig den Schlägen seiner Lehrer, die als pädagogische Methode zur Korrektur auch kleinster Fehler angewandt wurden, ausgesetzt war. Misshandlungen fanden dort fast täglich statt. Jeden Morgen mussten die Schüler zu einer bestimmten Stelle laufen, um sich in einer Linie aufzustellen. Der zuerst ankommende hatte dem nachfolgenden als Bestrafung für sein „Zuspätkommen“ einen Schlag ins Gesicht zu versetzen, dieser wiederum dem nächsten und so weiter. Als Dreizehnjähriger vergaß er einmal, an einer Zeremonie teilzunehmen, bei der er ein Instrument hätte spielen sollen. Zur Bestrafung

¹¹⁸ Siehe Dreyfus 2003: 64.

¹¹⁹ Wild-Blavatsky 2013. Online abgerufen: <http://www.tibettelegraph.com/2013/06/what-lies-beneath-robos-are-buddhist.html> [Zugriff am: 13.11.2020]

wurde er vor der versammelten Schülerschaft von älteren Lehrern unter der Anleitung des Direktors brutal ausgepeitscht.¹²⁰ Tsering schreibt über diese Zeit:

„It was terrible. I still have some of the scars from the almost daily beatings. I was shocked by the treatment but soon learned that the teachers’ methods had been used for centuries. They did exactly what their teachers had done to them, so these methods were considered perfectly normal and reasonable. [...] Worst of all was the sense of complete powerlessness. But we simply had to accept the training just as those who went before us had done.“¹²¹

Chagdud Tulku Rinpoche (1930-2002), der im Auftrag seines Lehrers Dudjom Rinpoche aus dem indischen Exil in die USA reiste, dort erfolgreich Zentren gründete, lebte und lehrte, bezieht sich in seiner Autobiografie mitunter auf tibetische Erziehungsmethoden. Obwohl er in seinem Buch retrospektiv ein durchwegs positives Bild seiner Kindheit zeichnet, erfuhr er als Kind körperliche Gewalt und begründet diese so:

„Tibeter sagen manchmal, Tulkus seien als Kinder wild und mutwillig, doch ermögliche gerade diese Energie es ihnen, einen hohen Grad an spiritueller Vollkommenheit zu erlangen, sofern es gelinge, ihre unbändige Energie zu nutzen. Um dieses hohen Zieles Willen scheuen Tibeter keine Mühe im Gebrauch der Rute. [...]“¹²² Wenn ich [im Alter von vier Jahren beim Meditieren] eindöste, schlug [eine Nonne] mich und ermahnte mich unwirsch: Meditiere! So ging es den ganzen Tag, vom Augenblick des Aufwachens bis zur Schlafenszeit, und zwar über Wochen und Monate. Wegen der quälenden Schmerzen und der schrecklichen Langeweile, die ich empfand, verlor ich jedes Zeitgefühl. Pausen gab es nicht; [...] [Da sie mich nicht urinieren ließ] kam es zu Unfällen, und wenn das passierte, schlug sie mich wegen meines „schlechte Benehmens“. ¹²³ Ich war gerade erst elf Jahre alt geworden [...] und [verbrachte] die nächsten drei Jahre meines Lebens im Retreat-Haus der Thenphel Gonpa [...] An diesem Gebäude gab es keine Fenster, die der Außenwelt zugewandt waren. [...] Ich schaute hin und wieder durch ein kleines Loch der Latrinenwand in die Außenwelt, was eindeutig ein Verstoß gegen die Retreat-Regeln war. Wenn ich tagsüber außerhalb des Retreat-Gebäudes Kinder spielen hörte, waren meine Gedanken sogleich bei ihnen. Ich hätte nur zu gerne mit ihnen gespielt und sinnierte darüber, wie glücklich sie doch waren, weil sie draußen spielen konnten, während ich in diesem Gebäude bleiben mußte. In solchen Augenblicken fühlte ich mich wie eingesperrt.“¹²⁴

¹²⁰ Siehe Tsering 1997: 3–4 und 16–17.

¹²¹ Tsering 1997: 17.

¹²² Tulku 1998: 35.

¹²³ Tulku 1998: 43.

¹²⁴ Tulku 1998: 68–72.

In Klöstern und Klosterschulen wird der Novize im Allgemeinen – auch heute noch – seinem persönlichen Lama überantwortet. Dieser oder ein anderer älterer Mönch überwacht ihn sogar des Nachts in seinem Einzelraum.¹²⁵ Die jungen Mönche, beziehungsweise Klosterschüler, befinden sich auch bei weiteren Gelegenheiten, unbeobachtet von anderen, mit ihrem Lama alleine in einem Raum, beispielsweise während persönlicher Unterweisungen in die Lehren. Beim Betreten des Raums ihres Lehrers, in dem der Lama gewöhnlich auf einem Bett zu sitzen pflegt, ist dessen Superiorität durch drei Prostrationen zu bekunden.¹²⁶

Auch wenn heute, im Vergleich zur Situation vor 60 Jahren, die Situation in den Institutionen¹²⁷ nicht mehr in der beschriebenen Brutalität wahrgenommen werden kann (meiner eigenen Beobachtung nach dürfen Kinder heutzutage dort lachen, herumtollen, Sport betreiben und sich den einen oder anderen Spaß erlauben), sind jedoch die basalen Autoritätsstrukturen, verbunden mit körperlicher Gewaltanwendung und so gut wie keiner Kontrolle der Erziehenden, die gleichen geblieben und weiterhin wirksam. Es gilt innerhalb buddhistischer Gemeinden als bekannt, dass diese Umgebung sexuellen Missbrauch an Knaben und jungen Männern nicht nur allzu leicht ermöglicht, sondern vielmehr, dass dieser dort auch begangen wird.

Da bislang aus dem tibetischen Kulturraum keine Studien zum Phänomen des sexuellen Missbrauchs von Minderjährigen vorliegen, zuständige Politiker und religiöse Autoritäten sich dazu auch nicht äußern, kann man sich lediglich auf die (vielen) in den Medien bekanntgewordenen Einzelfälle¹²⁸ sowie auf autobiografische Berichte stützen. Sie alle lassen eine hohe Plausibilität für ein systemimmanentes, strukturelles Missbrauchsproblem in tibetisch-buddhistischen Klöstern und Klosterschulen erahnen

¹²⁵ Siehe Dreyfus 2003: 64.

¹²⁶ Siehe Dreyfus 2003: 160–161.

¹²⁷ Tibetische Klosterschulen erfüllen für Exiltibeter in Indien und Nepal die wichtige Funktion von weitgehend kostenlosen Internaten. Die in ärmlichen Verhältnissen lebenden tibetischen Familien übergeben gerne ihre Kinder im Alter zwischen 8 und 18 Jahren (auf Zeit) in diese Institutionen. Denn dort erhalten sie eine Schulbildung, Behausung, Kleidung und Verpflegung. „But unlike Tibet, where it was expected that one became a monk for life, [in exile] young men only became novices [...]. The great monasteries were becoming, in effect, boarding schools.“ (Lopez 1995: 264–265)

¹²⁸ Herbert und Mariana Röttgen (Trimondi) stellten in ihrem „Trimondi Onlinemagazin“ verschiedene Medienberichte zusammen, die sich mit Kindesmissbrauch in buddhistischen Klöstern Tibets, Indiens, Bhutans, Sri Lankas und Thailands befassen. Ein weiterer Fall betrifft einen Theravāda-Tempel in Chicago. Siehe http://www.trimondi.de/Lamaismus/Der_Dalai_Lama_und_die_Kinder [Zugriff am: 15.11.2020]

und befürchten. Tashi Tsering erzählt in seiner Lebensgeschichte, dass es sich für ihn ergab, dem Gewaltsystem, dem er als Dreizehnjähriger ausgesetzt war, als passiver Lustknabe (tib. *drom bo*) eines einflussreichen älteren Mönchs entkommen zu können. Er ließ sich als Gegenleistung für sexuelle Dienste an ihm und anderen von diesem beschützen.¹²⁹

Es passiert sehr selten, dass tibetische Missbrauchsoffer mit ihrer Geschichte oder Anschuldigungen gegen die Täter an die Öffentlichkeit gehen. Umso bemerkenswerter ist die ebenfalls erschütternde Geschichte, die ein junger, hochrangiger tibetischer Lama in einem von ihm am 28.11.2011 auf Facebook hochgeladenen Video seinen Freunden erzählt. Es handelt sich um den am 17.09.1990 geborenen Tulku Yangsi Kalu Rinpoche, der als Linienhalter der Shangpa Kagyu Traditionslinie fungiert und als die zweite Inkarnation des Kyabje Kalu Rinpoche angesehen wird. Als solche wurde er im Alter von eineinhalb Jahren unter anderem auch vom Dalai Lama bestätigt: „[...] the child was surely and unmistakably the reincarnation of Kalu Rinpoche.“¹³⁰ Aus einer buddhistischen Perspektive ließe sich nun darüber spekulieren, ob der erste Kalu Rinpoche, der June Campbell missbrauchte, nun aus karmischen Gründen eine Wiedergeburt wählte, in der er selbst zum Opfer wurde. In dem knapp zehn Minuten langen Video erzählt der hochsensible junge Mann, ein wenig verstört, aber voll lebendiger Ausdruckskraft, was ihm in seiner Kindheit und Jugend angetan wurde, schildert seine Identitätsprobleme im Zusammenhang mit der Erziehung als Tulku und teilt seine Gedanken über Zukunftspläne mit Shangpa Kagyu, der er weiterhin vorzustehen gedenkt:

„I want to tell you my life-story in a few minutes. Many people think that Rinpoches live in a luxury life. Enjoy happiness. Are more than human beings. I love my root-guru but he is not more than human being. [1:12] I was living like a prince till I was nine when my father was alive. When my father passed away I had a very difficult life, you know. [2:16] I was transported to different monasteries and when I was 12 and 13 I have been sexually abused by elder monks. So for me I don't believe in monks so much. [2:37] When I was 15 I attended three-years-retreat from the guidance of my root-guru. And nobody cares about me so much. Nobody knows who I am, how I am. [3:14] And after retreat all the people were interested because they think I have a kind of great

¹²⁹ Siehe Tsering 1997: 26–32.

¹³⁰ Die hier angeführten biografischen Daten Yangsi Kalu Rinpoches sowie dieses Zitat des Dalai Lama sind der offiziellen Webseite von Shangpa Kagyu entnommen: <https://shangpakagyu.org/his-eminence-the-2nd-kalu-rinpoche/> [Zugriff am: 16.11.2020]

qualification and something I can remember about my past life. And it's nothing like that. And many people said, I kicked out my mother, my family and then I kicked out my own teacher. Actually it was nothing like that. [3:54] My own teacher he tried to kill me, that's the truth. That time I was really traditional good Buddhist practitioner. They tried to kill me because I am not doing what they want me to do [...] He tried to kill me with the knife and everything and it was a shocking moment. And after that he left. When he realised about his own mistake how can he still be with me? [4:50] Six months ago I had a family reconnection and everything is good. [5:01] And after, when I was 18 I had all these big problems, my own manager tried to kill me, my tutor. And it's all about money, power, controlling. Because if you can control the president, you can get what you want. That's the way it is. [5:22] And then I became a drug addict because all this misunderstanding and you know I went crazy, I became alcoholic, I did lot's of crazy things, but not the bad things. [5:41] And then I asked my guru what is going on with my life, because I don't know, because I see all these Buddhist people who are not Buddhists and who don't act as Buddhists and I was so confused and he said: Rinpoche you have the capacity to change the structure in your own lineage, in your Buddhist organisation. So that's why I am trying to build my own school and my own structure. A school for the poor people. [6:39] Because for me Buddhism is all about how to protect the society, the environment. How to protect ourselves. The structure needs to be changed. [7:58] I don't want Buddhism get involved in business, politics, I want Buddhism to bring a beautiful image to society. That's my point of view. [8:21] I'm just normal human being. Even you live with me like 1000 years I still tell you, I am just a human being. I am happy the way I am. And I can be myself now. [...]“¹³¹

Der *Tibet Telegraph* informierte in dem von Adele Wild-Blavatsky verfassten Onlineartikel (Juni 2013) über den Inhalt eines Interviews mit Yangsi Kalu Rinpoche, es ist jedoch nicht rekonstruierbar, ob die dort wiedergegebenen Aussagen von ihm auch autorisiert sind. Im Wesentlichen geht es in diesem Artikel darum, dass der Missbrauch, den YKR zu erleiden hatte, von einer „gang of elder monks“ regelmäßig („each week“) und über einen langen Zeitraum hinweg durch brutale Vergewaltigung in seinem Einzelraum im Kloster vollzogen wurde. Erst Jahre später, nachdem er von seinem für drei Jahre angesetzten Retreat wieder in dieses Kloster zurückkehrte, konnte er für sich die Unrechtmäßigkeit der Taten realisieren. Der Missbrauch ging dort mit neuen Opfern weiter: „By then the cycle had begun again on a younger generation of victims, he says.“

¹³¹ Das Video ist abrufbar unter: <https://www.youtube.com/watch?v=z5Ka3bEN1rs> [Zugriff am: 18.11.2020]

Laut diesem Artikel soll das öffentlich gestellte Video den in New York lebenden, nunmehrigen Ex-Mönch und Tulku Lodoe Senge dazu ermutigt haben, auch über seine eigenen Missbrauchserfahrungen, die ihm als fünfjähriger Mönchsnovize in einem tibetisch-buddhistischen Kloster in Indien widerfahren sind, öffentlich zu sprechen: „When I saw the video”, Senge says of Kalu’s confessions, “I thought, shit, this guy has the balls to talk about it when I didn’t even have the courage to tell my girlfriend”.“ Der Täter war sein persönlicher Lama, sein Betreuer und Lehrer (Tutor).¹³²

Die Organisation Shangpa Kagyu selbst schweigt zum oben dargestellten Video. Der versuchte Mordanschlag auf YKR durch seinen „Guru und Manager“, den er in seinem Video schildert, ließe sich in gewisser Hinsicht auch in eine bestimmte historische Tradition einordnen. Solange in Tibet die Dalai Lamas als weltliche Regierungsenker noch minderjährig waren, wuchs die Macht der zwischenzeitlich regierenden Regenten. Die Kinder-Dalai Lamas führten ein Schattendasein als politische Marionetten der realen Regierungsmacht. Historiker mutmaßen,¹³³ dass der 9. Dalai Lama Lungtok Gyatso (1805-1815), der 10. Dalai Lama Tsültrim Gyatso (1816-1837), der 11. Dalai Lama Khedrup Gyatso (1838-1855) sowie der 12. Dalai Lama Thinle Gyatso (1856-1875) aus ganz ähnlichen Gründen, wie sie YKR in seinem Video anführt, in jungen Jahren Mordanschlägen zum Opfer fielen: „I am not doing what they want me to do and it’s all about money, power, controlling. Because if you can control the president, you can get what you want. That’s the way it is.“

Bei Kenntnis der von ihm selbst erzählten Geschichte erscheint die Darstellung eines Details seiner Biografie auf der offiziellen Webseite von Kagyu Shangpa unaufrichtig: „After [his father passed away] Young Kalu Rinpoche asked that he be allowed to go to Bokar Monastery to begin his formal studies.“¹³⁴ Er wurde vielmehr in jenes 1984 gegründete Kloster Bokor Ngedon Chokar Ling in Mirik (Darjeeling) verfrachtet, in dem die beschriebenen Missbrauchsfälle stattgefunden haben: „His Eminence Kalu Rinpoche received the complete Empowerments of the Shangpa Kagyu Lineage from the Venerable Bokar Rinpoche.“¹³⁵

¹³² Siehe Wild-Blavatsky 2013.

¹³³ Siehe Brück 2008: 91.

¹³⁴ <https://shangpakagyu.org/his-eminence-the-2nd-kalu-rinpoche/> [Zugriff am: 25.11.2020]

¹³⁵ Ebd.

Egbert Asshauer, auf der Suche nach Wiedergeburten erleuchteter Meister und dafür mit einem Empfehlungsschreiben des Dalai Lama ausgestattet, hatte am 28.09.1999 sowie am 08.10.2001 Gelegenheit, Interviews mit Bokar Rinpoche in seinem Kloster zu führen, bei denen auch der damals neun- beziehungsweise elfjährige YKR stets mitanwesend war. Bokar Rinpoche war sein Tutor („Erzieher des jungen Kalu Rinpoche“), gleichzeitig aber auch „der jetzige Thronhalter der Shangpa-Linie [...]“.¹³⁶ Auf die Frage Asshauers nach der Reinkarnation des ersten Kalu Rinpoche, dessen Schüler Bokar Rinpoche gewesen war, gibt dieser an, dass der erste Kalu Rinpoche ein Testament hinterlassen hätte, in dem er verfügte, dass sein persönlicher Sekretär und eigener Neffe, nämlich der kürzlich verstorbene Vater YKRs, Lama Gyaltzen Ratak, „[...] für das Kloster und alle seine Zentren verantwortlich sein sollte. [...] Einige Leute konnten das wirklich schwer verdauen. [...] so haben wir dann Tai Sito Rinpoche, den ranghöchsten Regenten des inzwischen verstorbenen Karmapa, gebeten, nach der Reinkarnation zu suchen. [...] Es gab keine anderen Kandidaten, das ist in unserer Tradition nicht üblich.“¹³⁷

Ohne diesen Kriminalfall hier aufklären zu können, so geben die angeführten Indizien jedoch Anlass zur Vermutung, dass Bokar Rinpoche wahrscheinlich vom Missbrauch (begangen 2002-2003?) des sich in seiner Obhut befindlichen YKR gewusst haben musste. Bokar Rinpoche verstarb „plötzlich“ am 17.08.2004. Es ist daher unwahrscheinlich, dass er (der „Shangpa-Thronhalter“) selbst jener Tutor war, der den Mordanschlag verübte. In einem konspirativen Dunstkreis innerhalb Kagyu Shangpas muss jedenfalls nach dem Tod des ersten Kalu Rinpoche beschlossen worden sein, den testamentarisch festgelegten Nachfolger, den Vater von YKR, als Führer der Organisation zu entmachten und ihn durch seinen eigenen Sohn, ein kontrollierbares Kind, zu ersetzen. YKR war von seinem Vater wohl behütet, praktischerweise verstarb der Vater früh und Bokar Rinpoche erhielt dadurch die totale Kontrolle über das sich dann in seinem Kloster abgeschottet befindliche Kind. Als YKR das Retreat irgendwann zwischen seinem 15. und 19. Lebensjahr verließ (man liest von einem „abrupten Ende“), seine Drogenprobleme begannen und er sich irgendwann in seinen Entscheidungen

¹³⁶ Asshauer 2003: 66.

¹³⁷ Siehe Asshauer 2003: 77–78.

nicht mehr länger kontrollieren lassen wollte, griff ein hochrangiger Lama und Manager der Kagyu Shangpa zum Messer.

Es ist in gewisser Weise aufschlussreich, zwei Menschen, die beide in ihrer Kindheit Gewalt erfuhren, wobei einer von ihnen später selbst zum Missbrauchstäter wurde, nebeneinander agieren zu sehen. YKR besuchte 2010, gut eineinhalb Jahre bevor er seine Leidensgeschichte öffentlich machte, zu zwei verschiedenen Anlässen das Zentrum Lerab Ling von Sogyal Rinpoche in Roqueredonde, Frankreich. Das Zusammentreffen der beiden ist in mehreren Videos dokumentiert.¹³⁸ YKR erteilte an zwei Tagen Shangpa-Belehrungen an Sogyals westliche Schüler, die ihm nach Besteigen des Throns im Versammlungssaal von Lerab Ling durch Prostrationen ihre Ehrerbietung erwiesen. Sogyal stellte ihn seinen Schülern als die Inkarnation des ersten Kalu Rinpoche vor („he came back in a very dynamic way“), des großen Meisters, der ihn bei der Gründung seiner Zentren in London und Paris tatkräftig unterstützt hätte.

Interessant zu beobachten ist, wie Sogyal Rinpoche die Huldigungen des Publikums als narzisstische Zufuhr genießen kann und dabei wie ein Popstar strahlt. Wohingegen sich YKR in dieser Situation sichtlich unwohler fühlt und in einer seiner ersten Wortmeldungen das Publikum wissen lässt, dass er kein übermenschlicher Meister wäre. Sogyal Rinpoche kritisierte Zeit seines Lebens nie, dass er als Kind misshandelt wurde,¹³⁹ die Wahrnehmung und Annahme der eigenen Opferrolle fand bei ihm nicht statt. Die Psychotherapie spricht in solchen Fällen davon, dass hier sogenannte Spaltungsmechanismen wirksam werden, die sich in Form von schweren Charakterstörungen zeigen können. Beim erwachsenen Gewalttäter, der die selbst erlittene Gewalterfahrung an anderen wiederholt, kann dann wiederum keine Einsicht in den Unrechtscharakter des Fehlverhaltens stattfinden.¹⁴⁰

Im Gegensatz dazu gelang es YKR einige Jahre nach dem erlittenen Missbrauch, die ihm widerfahrenen Taten als ein an ihm begangenes Unrecht zu erkennen und so seine Opferrolle anzunehmen. Er wurde nicht zum Täter sondern beschloss, dafür Sorge zu tragen, dass in seinem Verantwortungsbereich niemand mehr solche Erfahrungen

¹³⁸ <https://www.youtube.com/watch?v=Us-13y2GMR8> und <https://www.youtube.com/watch?v=sb2fYvcV-cs> [Zugriff am: 28.11.2020]

¹³⁹ Siehe dazu den autobiografischen Bericht Sogyal Rinpoches in Lakar 2006: 15.

¹⁴⁰ Siehe Becker-Fischer/Fischer 2000: 436–437.

machen muss. 2011 gab er in seinem Video bekannt, die Machtstrukturen dahingehend verändern zu wollen. Er hielt sein Versprechen, denn er löste in seinem wichtigsten Zentrum in Frankreich (Paldenshangpa La Boulaye), gegen heftigen Widerstand – und mit Tai Situ Rinpoches Unterstützung –, ein korruptes Management ab und demokratisierte dort die Führungsstruktur. Auch setzte er sich dafür ein, Bedingungen zu schaffen, damit Kinder und junge Mönche in monastischer Umgebung keinen Missbrauch mehr erfahren müssen.¹⁴¹

Auch wenn es im Westen Institutionen wie tibetische Klosterschulen nicht gibt, in denen Mönchsnovizen Gefahr laufen könnten, misshandelt oder missbraucht zu werden, so wären aber die Biografien tibetischer Täter dahingehend zu beachten. Im Westen begangener Missbrauch an Frauen und Männern kann aus psychologischer Sicht auf eine bestimmte, bereits in Tibet stattgefundene Sozialisation der Täter zurückgeführt werden. Denn bestimmte, als Kind erlittene, immer wiederkehrende Missbrauchs- und Gewalterfahrungen können als generalisierte „Verhaltensskripte“ für ein vermeintlich sozialkonformes Verhalten verinnerlicht werden. Die früheren Opfer sehen dann später diese Rollenmuster als gültig an. Als die klassische Variante gilt, dass Täter zu einem hohen Grad selbst missbraucht oder misshandelt wurden und gelernt haben, dieses Modell der Gewalterfahrung an anderen gleichermaßen abzuarbeiten. Fiebig/Urban (2011) schlagen als eine mögliche Erklärung für pädosexuellen Missbrauch vor, dass das Opfer in seiner Opferrolle erfahren muss, dass der pädosexuelle Täter mit einem Handlungserfolg belohnt wird. Der Wechsel von der Opfer- in die Täterrolle kann dann einen Versuch darstellen, diesen Handlungserfolg für sich selbst zu erzielen und die seinerzeit empfundene Hilflosigkeit dadurch zu kompensieren. Auch kann auf diese Weise ein Teil des verlorengegangenen Selbstwertgefühls wiedererlangt werden.¹⁴²

2.2.3. Frauen als „heimliche Gefährtinnen“ (*gsang yum*) und *Dākinīs*

Westliche Frauen, die von tibetischen Lamas missbraucht wurden, führen in vielen Fällen ihre Traumatisierungen unter anderem auch auf den Umstand zurück, dass ihre Beziehungen geheim gehalten wurden. „Typisch für diese spezielle Form der Lehrer-

¹⁴¹ Siehe <https://forum.culteducation.com/read.php?12,101542,page=2> [Zugriff am: 02.12.2020]

¹⁴² Fiebig/Urban (2011: 43) sprechen hierbei von einer „Opfer-Täter-Transition“.

Schülerinnen-Beziehung ist, daß sie gewöhnlich kurz und für den Lama unverbindlich ist und daß der Kontakt des Lama zur betreffenden Frau der Öffentlichkeit verborgen bleibt.“¹⁴³ Holly Gayley erachtet die Heimlichkeit an sich schon als ein zentrales Element der tibetischen Religion, da tantrisches Ritual, ritualisierte sexuelle Praxis, aber auch Einweihung und Unterweisung in die tantrischen Lehren einer Geheimhaltung unterliegen.¹⁴⁴ Diese Heimlichkeit nützt den Mächtigen „by compartmentalizing public accomplishments and private indiscretions“.¹⁴⁵

Tibetische Lamas (sowohl in Tibet selbst als auch im Westen) erwecken oft den Anschein zölibatär zu leben, unterhalten jedoch in Wahrheit sexuelle Beziehungen zu einer oder zu mehreren Frauen. Der Tradition nach wird die Heimlichkeit manchmal auch so begründet, dass das Ansehen des Lamas nicht leiden dürfe. Es bestünde nämlich die Gefahr, dass seine Schüler ihren Glauben an ihn verlieren und ihr Vertrauensgelübde brechen könnten, wüssten sie um die Wahrheit der Nichtbefolgung des vorgeblich praktizierten Zölibats Bescheid. Manche Linienhalter der Nyingma-Schulen, die im Gegensatz zu Vertretern anderer tibetischer Schulen nicht zölibatär leben und für gewöhnlich verheiratet sind, nutzen dennoch die Form der geheimen Beziehungen mit geheimen Partnerinnen (tib. *gsang yum*) für religiös legitimierte Promiskuität.¹⁴⁶ Gayley erkennt neben kontextbezogenen Unterschieden auch Übereinstimmungen zwischen „[...] the centuries-old parameters of secrecy surrounding tantric practise, its public dimensions among Tibetan communities, and the current trend of scandals and disclosures in Europe and North America“.¹⁴⁷

Die Überbrückung des Gegensatzes von monastischem Zölibat und der Praxis tantrischer Sexualität beschäftigte von Beginn an – also über tausend Jahre – die tibetische Scholastik. Ungeachtet der erst ab dem 7. Jhdt. in Indien stattgefundenen tantrischen Beeinflussungen des Buddhismus erreichten buddhistische Tantras wie auch Vinayasūtra und Mahāyāna-Texte, welche die klassischen Mönchsideale ausformulieren, gleichzeitig Tibet und verwirrten dort die Exegeten. Sūtras wie Tantras

¹⁴³ Campbell 1997: 172.

¹⁴⁴ Der tibetische Buddhismus wird der Tradition nach auch als „Geheimes Vajrayāna“ (tib. *gsang ba rdo rje theg pa*) bezeichnet.

¹⁴⁵ Gayley 2018: 3.

¹⁴⁶ Siehe Campbell 1997: 171–172.

¹⁴⁷ Gayley 2018: 3.

wurden im Kanjur kanonisiert, die gravierenden Widersprüche mussten tibetische Scholastiker aller Schulen in den traditionseigenen Lehrsystemen – mit je unterschiedlicher Gewichtung – in teils akrobatischer Argumentation synthetisieren. Vor allem moralische Diskrepanzen, welche die Anhänger Mahāyāna-buddhistischer Ideale in Bezug auf den Tantrismus zu erkennen glaubten, führten im Laufe der Jahrhunderte immer wieder zu Versuchen einer Restauration dieser Ideale und es entstanden neue „tugendhafte“ Bewegungen. Die für das soteriologische Ziel als notwendig erachtete Abkehr von sinnlichen Begierden, zölibatärer Monastizismus, strenge Ethik sowie die Rückbesinnung auf Mahāyāna-Lehren sind zentrale Elemente in den diesbezüglich neugegründeten Kadam- und Gelug-Schulen Tibets. Aus diesem Grunde wurde dort die Bedeutung der Tantras jener der Sūtras für die Praxis (de facto) untergeordnet.

Reformer des späten 10. Jhdt. wie Atīśa stellten sich gegen lokale tantrische Linien und verurteilten deren Praktiken wie sexuelle Vereinigung (tib. *sbyor ba*) oder exorzistische Rituale gegen böse Geister und Dämonen (tib. *grol ba*). Sie sollten aus der religiösen Praxis verdrängt werden.¹⁴⁸ Diese Reformer empfanden die Zeit vor ihrem Auftreten als ein „dunkles Zeitalter der Perversion“, da die Tantras wortgetreu praktiziert wurden. Als daraufhin in Tibet der Monastizismus wiederhergestellt werden konnte, sollte in den Klöstern der tantrische Geschlechtsverkehr während der Meditation von den Mönchen visualisiert und auf diese Weise sublimiert werden.

Außerhalb der Klöster wurden die Tantras aber jedenfalls in der alten Form weiterhin praktiziert. Für die weitere Geschichte des tibetischen Buddhismus spricht José Cabezón in Bezug auf tantrische Sexualität von einer ständigen „push-and-pull“-Bewegung, die in einer hermeneutischen Auseinandersetzung zwischen tantrischen Texten und den Sūtras (mit den dort ausformulierten zölibatären Mönchsidealen) stattfand.¹⁴⁹ Die ewigen Gegenbewegungen zwischen dem Versuch, real vollzogene Sexualität aus dem religiösen Ritus zu verbannen und sie andererseits dennoch zu praktizieren, wurden im Laufe der Jahrhunderte zur Routine. Mit der Zeit erodierten die

¹⁴⁸ Siehe Gayley 2018: 4.

¹⁴⁹ Siehe Cabezón 2017: 294–295.

aus buddhistischer Sicht grenzüberschreitenden Qualitäten der tantrischen Praxis. Der Tantrismus durchdrang Tibets Religion und wurde zum kulturellen Mainstream.¹⁵⁰

Die tantrisch praktizierte sexuelle Vereinigung wurde in Tibet fast ausschließlich von weit fortgeschrittenen Adepten (somit auch von Tulkus) in sozialen Umgebungen ausgeübt, die sich zuallermeist außerhalb der Klöster befanden.¹⁵¹ Sarah Jacobi (2014) beschreibt die Motivation männlicher Lamas, heimliche Gefährtinnen für sexuelle Beziehungen zu wählen, in einer dreigeteilten Typologie: Erstens möchte man durch den während des Geschlechtsakts plötzlich eintretenden Zustand höchster Glückseligkeit (tib. *lhan skyes kyi dga' ba*) das soteriologische Ziel der Erleuchtung erreichen. Aus dem von Padmasambhava und seiner Gefährtin Yeshe Tsogyal repräsentierten Idealtypus dieser Form tantrischer Partnerschaft lässt sich ableiten, dass prinzipiell beide Geschlechter gleichberechtigt dieses methodische Mittel zur Erlangung der Befreiung nutzen können. Zweitens wird die Partnerin (oder, wie bereits beschrieben, im Falle weiblicher Adepten, auch ein Partner) dazu benötigt, in einem durch Sexualität hervorgerufenen, visionären Erkenntnisprozess, religiöse Lehren in Form von Termas aufzufinden.¹⁵² Und drittens wird von Männern das pragmatische Ziel verfolgt, durch Sexualität mit einer Partnerin eventuell bestehende Krankheiten heilen und das eigene Leben verlängern zu können.¹⁵³

Nach Gayley soll diese dritte Motivation im Leben vieler großer tibetischer Meister eine wichtige Rolle gespielt haben, warum sie eine geheime Beziehung mit einer Gefährtin führten.¹⁵⁴ Seiner Autobiografie zufolge wollte der große Nyingma-Meister Dilgo Khyentse (1910-1991) auf diese Weise eine lebensbedrohliche Fiebererkrankung kurieren. Im Alter von 25 Jahren legte er seine Mönchsrobe ab und nahm sich zu therapeutischen Zwecken Khandro Lhamo zur Gefährtin. Er hatte mit ihr zwei Töchter und begann (als Nebeneffekt der eingegangenen Partnerschaft) Termas zu entdecken.¹⁵⁵ Gerade in der Nyingma-Tradition, in der im Allgemeinen geheiratet wird und die

¹⁵⁰ Siehe Gayley 2018: 5.

¹⁵¹ Siehe Cabezon 2017: 292–296.

¹⁵² Nach Hermann-Pfandt (2001: 291–292) repräsentiert das Auffinden von Termas auch die „Frucht der inneren und äußeren Vereinigung“ und kann so als ein Symbol für Fortpflanzung und Geburt interpretiert werden.

¹⁵³ Siehe Jacobi 2014: 196–222.

¹⁵⁴ Siehe Gayley 2018: 5.

¹⁵⁵ Siehe Khyentse 2008: 95–101.

Fortführung der Übertragungslinie oftmals innerhalb der eigenen Familie stattfindet, erfahren Frauen eine Aufwertung ihres religiösen Status als *gsang yum*.

Sangyum oder nur die Kurzform *yum* werden als Ehrentitel dem Namen der Frau vorangestellt. In diesem Sinne kann diese Form der Partnerschaft auch nicht als geheim angesehen werden. Das erste Nyingma-Oberhaupt im Exil Dudjom Rinpoche (1904-1987) hatte zwei Gefährtinnen, Sangyum Kusho Tseten Yudrön sowie Sangyum Kusho Rigzin Wangpo. Diese beiden Frauen wurden die Mütter seiner fünf Söhne und sechs Töchter. Sein Vorgänger Dudjom Lingpa hatte gar drei Gefährtinnen, die ihm acht Söhne und sechs Töchter schenkten. Einige dieser Kinder wurden als Tulkus identifiziert und später Linienhalter und einflussreiche Lehrer. Das besondere Ansehen dieser Frauen reichte weit über den Tod ihrer männlichen Partner hinaus. Besonders dann, wenn sie Partnerinnen von hochangesehenen Lamas in ihren letzten Lebensjahren waren, da es ja auf sie zurückzuführen war, dass sie deren Leben verlängern konnten. Auch noch nach ihrem Tode wurden manche dieser Frauen als große Meisterinnen hoch verehrt.

Khandro Tsering Chödrön (1929-2011) war elf Jahre lang eine *gsang yum* von Jamyang Khyentse Chökyi Lodrö (1893-1959), dem Lehrer und Erzieher Sogyal Rinpoches. Sie starb in einem Zustand meditativer Konzentration und wurde danach von prominenten tibetisch-buddhistischen Meistern mit Ritualen bedacht. Die von Sogyal Rinpoche als seine Tante bezeichnete Frau lebte viele Jahre in Sogyals Zentrum Lerab Ling (Frankreich), wo man ihr zu Ehren auch einen Stupa errichten ließ. In den USA ernannte Chögyam Trungpa zwei Jahre vor seinem Tod (1987) sieben Frauen zu seinen *gsang yums*, die alle in der Shambhala-Gemeinschaft hoch respektiert werden, den Titel Sangyum vor ihren Namen tragen und bei offiziellen Anlässen die prominentesten Plätze zugewiesen bekommen.¹⁵⁶

Ein weiterer Ehrentitel für religiös hochgeachtete Frauen (wie Tsering Chödrön) ist Khandro (*mkha' 'gro ma*), die tibetische Übersetzung für (skt.) *Dākinī*. So als „Himmels-Tänzerinnen“¹⁵⁷ bezeichnete Frauen gelten im Vajrayāna oft als erleuchtete

¹⁵⁶ Siehe Gayley 2018: 6–9.

¹⁵⁷ Judith Simmer-Brown (2002: 52) definiert, bezugnehmend auf die tibetische Kommentarliteratur, die Khandroma wie folgt: *mkha'* für „Himmel“ oder „Raum“ repräsentiert die grenzenlose Ausdehnung der Leerheit (skt. *śūnyatā*, tib. *stong pa nyid*), den Urgrund aller möglichen Erfahrungen. *'gro* (gehen,

Meisterinnen. Sowohl im Sanskrit als auch im Tibetischen existieren zur *Ḍākinī* männliche Äquivalente (tib. *mkha' 'gro*, skt. *ḍāka*), jedoch spielen Männer in diesem Zusammenhang eine untergeordnete Rolle, denn „nur Frauen werden [...] als verkörperte *Ḍākinīs* geboren und bilden dann das weibliche Pendant zu verkörperten männlichen Buddhas.“¹⁵⁸

In Ritualen fungieren *Ḍākinīs* als tantrische Göttinnen. Sie repräsentieren den weiblichen Aspekt von Buddhaschaft und gehören zu einer Kategorie von Gottheiten, die ausschließlich dem weiblichen Geschlecht zugeordnet werden.¹⁵⁹ Während einer Chöd-Zeremonie (tib. *gcod*) erscheinen die „fünf Weisheits- *Ḍākinīs*“ und durchbohren mit ihren Ritualdolchen (tib. *phur pa*) die Dämonen des „Festhaltens am Ich“.¹⁶⁰ Praktizierende rufen *Ḍākinīs* auch herbei, wenn sie als „lenkende Vermittlerinnen“ auf dem Weg zur spirituellen Verwirklichung dienen sollen. Bei Schwierigkeiten auf dem spirituellen Pfad bieten *Ḍākinīs* konkrete Lösungen an. Sie geben dazu Impulse aus dem Inneren und enthüllen oder konkretisieren dadurch einen bereits vorgezeichneten Weg.¹⁶¹

Wie bereits erwähnt, ist ihre Mithilfe auch für das Auffinden von Termas erforderlich. Termas wurden ihnen übergeben, damit sie diese als Hüterinnen verbergen und beschützen. Zur rechten Zeit leisten sie entsprechend Hilfe, damit die Schatztexte von dazu bestimmten Tertöns (tib. *gter ston*, „Schatzfinder“) wieder gefunden werden können. Dazu erscheinen sie tantrischen Schülern beiderlei Geschlechts in Träumen und Visionen.¹⁶² In andersgearteten Visionserfahrungen spenden *Ḍākinīs* entmutigten Praktizierenden Trost, geben Kraft oder tadeln umgekehrt Hochmut und Stolz. Sie warnen vor psychischen Gefahren während der Meditation und werden generell als Helferinnen in der Not gesehen. In dieser Funktion verkörpern *Ḍākinīs* ein Mutterbild und gelten der tibetischen Tradition nach auch als „Mütter aller Buddhas“.¹⁶³ In der

Bewegung, ikonografisch oft als „Tanz“ dargestellt) beschreibt ihre Fähigkeit, sich willentlich im Raum der Leerheit frei bewegen, verschiedene Formen annehmen, erscheinen oder verschwinden zu können. In ihrer Rolle als sich dem Adepten offenbarende, lenkende Führerin am Weg zur Erleuchtung repräsentiert sie so „the inner experience of space, which is the inspirational impulse at the heart of enlightenment.“

¹⁵⁸ Herrmann-Pfandt 2001: 490.

¹⁵⁹ Siehe Herrmann-Pfandt 2001: 125.

¹⁶⁰ Siehe Herrmann-Pfandt 2001: 236–241.

¹⁶¹ Siehe Herrmann-Pfandt 2001: 178.

¹⁶² Siehe Herrmann-Pfandt 2001: 354–356.

¹⁶³ Siehe Herrmann-Pfandt 2001: 337–339.

sozialen Realität gehen tantrisch praktizierende Männer Liebschaften mit als Dākinīs klassifizierten Frauen ein, denn neue Einsichten und Erkenntnisse wären ohne Einbezug des weiblichen Aspekts nicht möglich. In vielen Hagiografien heiliger Männer wird die „kultische Sexualität“ mit der „himmlischen Geliebten in Gestalt einer schönen Frau“¹⁶⁴ als höchste Stufe der Begegnung mit ihr beschrieben.

Bei als Dākinīs bezeichneten Frauen handelt es sich in Tibet oft um die Töchter hochangesehener Lamas, die in ihrer Jugend tantrische Einweihungen erhalten sowie religiöse Bildung genießen. Als solche werden sie auf ihre späteren Rollen als Lehrerinnen oder Linienhalterinnen einer Tradition vorbereitet. Die Mutter des bereits erwähnten Chagdud Tulku, Delog Dawa Drolma (circa 1906-1941), galt als „eine von Tibets fünf großen Weisheits-Dakinis, weibliche Emanationen, die den fühlenden Wesen durch ihre Aktivitäten spontan helfen.“¹⁶⁵ Sie wurde als Emanationsform Yeshe Tsogyals sowie von Tārā (tib. *sgrol ma*) angesehen und verkörperte so deren Qualitäten von erleuchteter Weisheit und Mitgefühl. Auch glaubte man, dass sie als Delog (tib. *’das log*) zu Lebzeiten das Totenreich betreten hatte und nach ihrer Rückkehr aus diesem zu berichten wusste.¹⁶⁶ Die Bewohner umliegender Nomadendörfer baten diese anerkannte religiöse Spezialistin, wichtige Rituale für sie durchzuführen. Als beispielsweise eine schreckliche Epidemie wütete, der alle Herdentiere zum Opfer fielen und die auch jene Menschen nicht verschonte, die mit dem Blut erkrankter Tiere in Berührung kamen, sollte sie während einer Chöd-Zeremonie die dafür verantwortlich gemachten, übelwollenden Dämonen exorzieren.¹⁶⁷

Als sie starb, „wurde [ihr Leichnam] in Safran-Wasser gewaschen, in weißes Tuch gehüllt, in der Haltung der weißen Tara aufgesetzt, und ihr Kopf wurde mit einer Krone und dem Schmuck der Göttin versehen. Weitere fünf Tage lang kamen Hunderte von Menschen, um zu beten und ihr [...] die letzte Ehre zu erweisen. [...] Sie wird nicht mehr zurückkehren. Sie ist nun in Guru Rinpoches Reinem Land, und dort wird sie fürs erste bleiben.“¹⁶⁸ Sie erhielt eine für Tibet seltene, da sehr teure Feuerbestattung. Der Khenpo (Gelehrte) des örtlichen Klosters Thenpel Gonpa wurde hingegen lediglich mit

¹⁶⁴ Herrmann-Pfandt 2001: 284.

¹⁶⁵ Tulku 1998: 24–25.

¹⁶⁶ Siehe Tulku 1998: 25.

¹⁶⁷ Siehe Tulku 1998: 58.

¹⁶⁸ Tulku 1998: 73.

einer gewöhnlichen „Himmelsbestattung“ bedacht, die Geier erhielten sein von den Knochen geschnittenes Fleisch „als letztes Opfer zum Fraß.“¹⁶⁹

Das hohe Ansehen und die besonderen Qualitäten und Qualifikationen dieser religiösen Virtuosinnen, Lehrerinnen und Gefährtinnen werden durch ihre Benennungen als *gsang yum* und/oder *Dākinī* im öffentlichen Leben zum Ausdruck gebracht und anerkannt. Auf diese religiös wie sozial positiv konnotierten Rollenbilder können sich Frauen beziehen, um ihren religiösen Status und ihr religiöses Wirken kulturell legitimieren und öffentlich anerkennen zu lassen.¹⁷⁰ Historische sowie aktuelle Beispiele zeigen jedoch, dass dieser Status für Frauen keinesfalls eine Garantie darstellt, patriarchalen Machtverhältnissen entkommen oder dem Missbrauch durch Männer entgehen zu können. Rezente Untersuchungen geben Einblick, in welche Formen von Unterdrückung, Diskriminierung und Missbrauch tantrische Sexualität auch eingebunden werden kann und wie dies dann von den betroffenen Frauen, auch wenn sie als verwirklichte Meisterinnen gelten, empfunden wird. Neben den sich Frauen in vielerlei Hinsicht bietenden Möglichkeiten für selbstbestimmtes Handeln wird in diesen Analysen solcher sexueller Beziehungen nämlich auch sichtbar, wie unter dem Deckmantel der Heimlichkeit ausgeübte patriarchale Macht zu sexuellem Missbrauch führen kann.¹⁷¹

Sarah Jacoby (2014) übersetzte, kommentierte und analysierte die Autobiografie der tibetischen *Dākinī* Sera Khandro (1892-1940). Diese wurde in Lhasa in eine adelige Familie geboren und verliebte sich als Teenager in den Tertön Tulku Drime Özer (1881-1924), einen Sohn des großen Nyingma-Meisters Dudjom Lingpa, und folgte ihm (gegen den Willen ihrer Familie) in das Nomadengebiet von Golok. Dort angekommen stieß sie auf sofortige, feindselige Ablehnung von mehreren Frauen. Akyongza, die hoch eifersüchtige und mit ihr rivalisierende, einflussreichste *gsang yum* Özers, hielt Sera Khandro von ihm fern. Sie musste dann einen anderen Lama (Garra Gyalse) heiraten und zehn konfliktreiche Ehejahre mit ihm erdulden. Nach dessen Tod bot sich nun endlich die Möglichkeit, mit ihrem geliebten Drime Özer zusammen zu sein. Zu diesem Zeitpunkt schwer erkrankt wurde sie von ihrem Geliebten liebevoll gesund gepflegt. In

¹⁶⁹ Tulku 1998: 81.

¹⁷⁰ Siehe Gayley 2018: 8.

¹⁷¹ Siehe Gayley 2018: 9.

ihrer Autobiografie schildert sie diese Zeit in den romantischsten Tönen und schillerndsten Farben:

„For three months together in one place, yab and yum practiced [...], the signs in the outer environment were that day and night the mountains bellowed, the earth quaked, a roaring was heard, the sound of a flute and cymbals came forth, a fragrant aroma wafted, and so forth. All the group of fortunate disciples actually witnessed this.“¹⁷²

Sie interpretierte die mit ihm praktizierte tantrische Sexualität sowohl als eine Heilungsmethode ihrer Krankheit als auch als einen Weg zur Erleuchtung, als mystische Vereinigung weiblicher und männlicher Qualitäten:

„In particular, we directly realized the inexpressible and inconceivable meaning of awareness and emptiness, the primordial wisdom of great bliss and emptiness endowed with the three liberations and free from elaborations. The two, method and insight, actually merged as one taste.“¹⁷³

Jacoby kommentiert die beschriebene Erfahrung jedenfalls als eine Form gemeinschaftlicher, geschlechtsegalitärer religiöser Praxis: „Even if Drime Özer was always already enlightened in Sera Khandro's perception of him [...], she depicted a collective enlightenment in which the energetic knots at all five cakras within the subtle bodies of yab and yum were liberated together.“¹⁷⁴

Tragischer Weise währte das Glück nur kurz, denn Drime Özer verstarb frühzeitig nach nur drei gemeinsam verbrachten Jahren im Alter von 43 Jahren. Nach seinem Tod wurde sie sofort aus dem gemeinsamen Haus verstoßen. Die Aristokratin zog nun mittellos von Ort zu Ort, fand Unterschlupf bei verschiedenen Lamas und wurde aufgrund ihrer als unkonventionell empfundenen religiösen Berufung als *gsang yum* ein Opfer von Tratsch, Belästigung und geschlechtsspezifischer Diskriminierung der örtlichen Bevölkerung. Schließlich folgte sie einer Einladung Sötrul Rinpoches in das Sera Kloster in Sertar, wo sie den Rest ihres Lebens verbrachte. Sie wurde dort aber gezwungen, sowohl Lamas verschiedener Klöster als auch anderen, nicht-monastischen

¹⁷² Jacoby 2014: 296.

¹⁷³ Jacoby 2014: 296.

¹⁷⁴ Jacoby 2014: 297.

Lamas als Sexualpartnerin zur Verfügung zu stehen. Es wurde ihr nämlich die besondere Funktion zugeordnet, deren Leben durch tantrisch praktizierte sexuelle Vereinigungen zu verlängern. Ihre sexuellen Beziehungen mit vorgeblich zölibatär lebenden monastischen Hierarchen (wie Gotrul Rinpoche) unterlagen strenger Geheimhaltung. Öffentliche „Einladungen“ zu sexuellen Beziehungen mit angesehenen, nicht-monastischen Tertöns wie Adzom Drukpa (1842-1924) vermochten es hingegen, ihr öffentliches Ansehen zu erhöhen.

Jacoby betont in ihrer Analyse die Ambivalenz dieser Erfahrungen. Die Rolle als *gsang yum* bot Sera Khandro einerseits das Potenzial zu religiösem Status und sexueller Befreiung unter Anwendung tibetisch-buddhistischer Methoden mit Drime Özer. Andererseits widersprechen Sera Khandros Erfahrungen ganz klar Argumentationslinien, „[which] claim Buddhist Tantra is pro-women or sex-positive, given the many indignities she suffered and the endless talk against her [...] There is no reason to doubt that Sera Khandro really did experience discrimination, harassment, and suspicion in her career as a religious specialist for being a noncelibate female.“¹⁷⁵ Man kann aus Sera Khandros Autobiografie schließen, dass tantrische Partnerschaften sowohl ein Potenzial für weibliche Selbstbestimmtheit als auch große Gefahren des Missbrauchs darstellen können. Bei den sexuellen Beziehungen, die geheim gehalten werden mussten, waren lediglich der „gesundheitliche“ Nutzen der „zölibatären“ Lamas sowie deren öffentliche Reputation von Interesse. In diesen Beziehungen benutzte der Macht ausübende (männliche) Partner lediglich ihren Körper, ihre eigenen Bedürfnisse galten als irrelevant. Lediglich in den öffentlich gelebten Beziehungen galt sie in der Rolle der *gsang yum* als bedingt gleichwertige und gleichberechtigte Partnerin.

Parallelen dazu lassen sich bei Chögyam Trungpa erkennen, wo die von ihm öffentlich zu *gsang yums* ernannten Partnerinnen sich nicht als Opfer von Missbrauch bezeichnen und einen hohen Status innerhalb der Shambhala-Organisation genießen. In von Missbrauchsfällen betroffenen westlichen Organisationen lassen sich überhaupt recht ähnliche Muster erkennen. Sogyal Rinpoche unterhielt in seiner Rigpa-Organisation einen geheimen inneren Zirkel von *Dākinīs*, die ihm persönlich „dienten“. Immer auf sein öffentliches Image bedacht, betrieb er einen gewaltigen Aufwand, um seine Affären

¹⁷⁵ Jacoby 2014: 247–248.

absolut geheim zu halten.¹⁷⁶ Bei westlichen Schülerinnen, die solcherart geheim gehaltene Beziehungen mit tibetischen Lamas eingingen, sind auch in emotionaler Hinsicht Ähnlichkeiten mit Sera Khandros Situation zu vermuten. Nicht nur verursachten die heimlich geführten Affären Misstrauen und Verwirrung innerhalb der westlichen Gemeinschaften rund um einen lehrenden Lama, sondern sie bewirkten bei den betroffenen Frauen auch schmerzhaft Gefühle der Isolation, Scham und Machtlosigkeit.¹⁷⁷ Die amerikanische Lama Willa B. Miller schildert ihre eigenen Erfahrungen des Missbrauchs durch ihren Lehrer Lama Norlha (der sie dazu bewegt hatte, zölibatäre Nonne zu werden) bezugnehmend auf den Aspekt der Heimlichkeit folgendermaßen:

„Secrecy is usually involved, and when it is, the harm is ultimately more egregious. [...] My dharma teacher, at first implicitly and later explicitly, told me to keep our relationship a secret. This troubled me a great deal from the beginning. One evening I challenged him, asking, “Why can’t we be open about this?” His demeanor changed immediately, and he replied, “Nothing saying very good. So much shame coming. You shame. Me shame. Monastery shame.” I backed off. At the time, I believed there was nothing more karmically risky than making my teacher angry, and challenging his moral reasoning seemed even more heretical. Yet I remained deeply uncomfortable with the secrecy, and felt – despite my devotion to the teacher – that it was toxic. [...] In my own case, these [lies] began to corrode my personal sense of integrity, and with it my sense of connection to those around me.“¹⁷⁸

Auch Campbell beschreibt ihre streng geheim gehaltene Rolle als *gsang yum* von Kalu Rinpoche ähnlich:

„[Durch die] Schweigeverpflichtung geriet ich in eine Isolation, die es mir unmöglich machte, mehr als nur sehr oberflächliche Kontakte zu anderen Schülern und zu Freunden aufrechtzuerhalten. Dadurch hatten viele, die mir eigentlich sehr nahestanden, keine Möglichkeit, mich in irgendeiner Form zu unterstützen [...]“¹⁷⁹

¹⁷⁶ Siehe Gayley 2018: 15.

¹⁷⁷ Siehe Gayley 2018: 17.

¹⁷⁸ Miller 2018. Lama Willa B. Miller in einem Artikel in *Buddhadharma* (Sommer 2018), online abgerufen: <https://www.lionsroar.com/breaking-the-silence-on-sexual-misconduct/> [Zugriff am: 08.12.2020]

¹⁷⁹ Campbell 1997: 172.

Es hätte ihr so niemand helfen können, subjektive Bewertungen dieser Beziehung zurechtzurücken und die Zwänge zur Geheimhaltung, denen sie sich fügte, aus einer allgemein-menschlichen Perspektive zu hinterfragen.

„Wenn ich mich geweigert hätte, [bezüglich der Schweigeverpflichtung] zu kooperieren, hätte ich etwas gewußt, das für den Lama und seine Gefolgschaft bedrohlich gewesen wäre [die Nichteinhaltung des Zölibats]. Und wenn ich öffentlich über meine Beziehung geredet und der Lama das Vorgefallene geleugnet hätte, hätte er dann noch mein Lehrer sein können?“¹⁸⁰

Nach Campbell spielt die Geheimhaltung sexueller Beziehungen „enthaltensam lebender Lamas“ eine zentrale Rolle im monastischen System Tibets. Die Gefährtin ist der Außenwelt nicht sichtbar, wird wie eine „Nicht-Person“ (Campbell) behandelt und hat der Autorität dieses männlichen Herrschaftssystems zu unterliegen. Der Lama (und somit auch sein Kloster) bewahrt nach außen hin die aus buddhistischer Sicht wichtige Reputation des den Leidenschaften entsagenden Mönchs. Um diesen Anschein aufrecht zu erhalten, muss er die absolute Kontrolle über seine Gefährtin ausüben und entscheidet daher alleine „über die Dauer der Beziehung und über die Bedingungen, unter denen sie stattfindet.“¹⁸¹ Oft erhalten Frauen erst nach Beendigung dieser Beziehungen die für sie verletzende Information, dass sie nicht die einzigen Gefährtinnen des Lamas waren, dass der Lama Affären mit mehreren *gsang yums* gleichzeitig unterhielt.

Das in Tibet historisch gewachsene und kulturell verankerte Phänomen der geheim geführten sexuellen Beziehungen männlicher Lamas mit ebenso geheim gehaltenen Gefährtinnen impliziert für diese Form von Liaisonen jedenfalls die Kontrolle des Mannes über die Frau und ist ein Fallstrick für emotionale Abhängigkeit, Manipulation und sexuellen Missbrauch.

¹⁸⁰ Campbell 1997: 19.

¹⁸¹ Campbell 1997: 172.

2.3. Die Lehrer-Schüler-Beziehung im tibetischen Buddhismus

2.3.1. Der Lama (Guru) als Lehrer

Im tibetischen Kulturraum scharen männliche Lamas im Allgemeinen keine Gruppierungen tibetischer Laienschülerinnen um sich, um sie zu unterrichten. Es ist daher für die traditionelle tibetische Kultur ein eher untypisches Phänomen, wenn ein männlicher Lama als Lehrer gemischtgeschlechtlicher Laienschülergruppen auftritt.¹⁸² Diese besondere Form religiöser Vergemeinschaftung ist für den tibetischen Buddhismus erst in westlich-religiösen Kontexten entstanden und stellt das Umfeld der bei uns bekanntgewordenen Missbrauchsfälle dar.

Jack Kornfield (1985) untersuchte gezielt sexuelle Lehrer-Schüler-Beziehungen innerhalb der im Westen praktizierten asiatischen Traditionen, unter anderem auch unter den Tibetern. Seiner Untersuchung zufolge lebten zu jener Zeit weniger als die Hälfte der tibetischen Lamas in den USA zölibatär. Die Lebensverhältnisse der restlichen Mehrheit bildete hingegen das gesamte, wie auch bei Laien vorzufindende, Spektrum an möglichen hetero-, bi- oder homosexuellen Kontakten beziehungsweise Partnerschaften ab. Manche Lamas lebten monogam, andere wieder nicht. Einige bezeichneten sich selbst als sexuell sehr aktiv, andere berichteten wiederum über lediglich sporadisch stattfindende sexuelle Begegnungen. Die tibetischen Lamas leben im Westen recht isoliert, die sie umgebenden Bezugspersonen sind ihre eigenen Schüler. Bei diesen handelt es sich also zwangsläufig um potenzielle Partner für sexuelle Beziehungen.¹⁸³ Nach Kornfield sehnen sich viele Lamas nach Intimität, sie haben das Bedürfnis, die sie isolierende Rolle als Lehrer für eine Zeit lang verlassen zu können.¹⁸⁴

Im Westen bestehen aber für Lehrtätigkeiten besondere ethische Ansprüche, da man sich der besonderen Gefahr des möglichen Missbrauchs innerhalb einer Lehrer-Schüler-Beziehung bewusst ist. Ein spiritueller Lehrer agiert teilweise therapeutisch. Zum

¹⁸² Dies schließt natürlich andere Umgebungen für sexuellen Missbrauch an Tibeterinnen nicht aus. Neben der Möglichkeit, Frauen als *gsang yum* zu benutzen, werden auch in monastischer Umgebung vereinzelt Nonnen von männlichen Lamas sexuell belästigt bzw. missbraucht. Siehe dazu den Fall von Dagri Rinpoche (Kapitel 3.5). Studien zum Phänomen des sexuellen Missbrauchs von Nonnen im tibetisch-buddhistischen Kontext fehlen, es wären daher dahingehende Untersuchungen begrüßenswert.

¹⁸³ In Kornfields Untersuchung (1985: 28) gaben Lehrer wie Schüler an, dass solcherart Beziehungen für beide Seiten manchmal erbaulich waren, in vielen Fällen aber auch verletzend enden konnten.

¹⁸⁴ Siehe Kornfield 1985: 27–28.

Beispiel, wenn ihm Heilungen problematischer Selbst- und Weltverhältnisse seiner Schüler gelingen. Er zeigt Mitfreude und Mitgefühl gegenüber seinem Schüler, dieser fühlt sich verstanden und angenommen. Beim Schüler können dadurch intensive Gefühle von Liebe und Dankbarkeit entstehen. Nach dem Soziologen Werner Vogd (2019) ähnelt diese Kommunikationsstruktur der von Liebesbeziehungen, denn das Handeln des einen Partners orientiert sich am Erleben des anderen. Der spätere Psychotherapeut Rob Preece erfuhr in jungen Jahren als Schüler eben diese emotionale Hingabe zu seinem Lama Zopa Rinpoche:

„Like many Westerners at the time, I was somewhat lost spiritually and very wounded emotionally. [...] Part of this relationship to my guru was therefore a huge emotional investment. I became devoted in a way that was akin to falling in love and had a very idealistic view of how special he was. I recall sitting with other students, talking in a kind of romantic haze about all the qualities we felt he embodied.“¹⁸⁵

Mit diesen Gefühlen der Verliebtheit kann der Lehrer leicht in Resonanz gehen und die Verwirrung des Schülers, wenn die beiden beschriebenen Kontexte verwechselt werden, ausnützen.¹⁸⁶ Vor allem dann, wenn der Lehrer nicht über entsprechend hohe Kompetenzen in Bezug auf den Umgang mit solchen Emotionen verfügt, sondern diese ihm zu Kopf steigen und er sich nun „heilig und allmächtig“ fühlt.¹⁸⁷

Ethische Prinzipien legen es daher nahe, dass sexuelle Interaktionen innerhalb eines Abhängigkeits- beziehungsweise Autoritätsverhältnisses nicht stattfinden sollen. Campbell merkt hier zu Recht an, dass es diesen ethischen Paradigmen jedenfalls zuwiderläuft, wenn ein Lama gegenüber Schülerinnen oder Schülern behauptet, Sex mit ihm wäre spirituelle Praxis oder wirke sich förderlich auf das Karma der Partnerin oder des Partners aus.¹⁸⁸ Es handelt sich in solchen Fällen um Manipulationsformen, die ein Lama innerhalb eines von ihm aktiv aufgebauten oder passiv zugelassenen Autoritätsverhältnisses anwendet.

¹⁸⁵ Preece 2017. Online abgerufen: <https://www.lionsroar.com/teachers-not-gods/> [Zugriff am: 12.03.2021]

¹⁸⁶ Siehe Vogd 2019: 79–84.

¹⁸⁷ Siehe Vogd 2019: 43.

¹⁸⁸ Siehe Campbell 1997: 173.

Der besondere Autoritätsanspruch eines tibetischen Lamas wird durch seine Religion begründet und muss von seinen Schülern als Grundvoraussetzung für religiöse Praxis anerkannt werden. Im tibetisch-englischen Wörterbuch von Rangyung Yeshe findet man unter dem Eintrag Lama (tib. *bla ma*¹⁸⁹) folgendes zu lesen: „guru. master. In the Lamrim Yeshe Nyingpo, Padmasambhava says: "The vajra master, the root of the path, is someone who has the pure conduct of samaya and vows. He is fully adorned with learning, has discerned it through reflection, and through meditation he possesses the qualities and signs of experience and realization. With his compassionate action he accepts disciples." In short, someone with the correct view and genuine compassion.“ Der Lama ist ein tantrischer Lehrer, der „spirituelle Freund/Mentor“ (tib. *dge ba'i bshes gnyen*) des Schülers und erteilt diesem tantrische Einweihungen (tib. *dbang*), Übertragungen bestimmter Lehrtraditionen (tib. *lung*) sowie grundlegende Unterweisungen in die tantrische Praxis (tib. *man ngag*) in mündlicher Form. Die hohe Verehrung, die im traditionellen Tibet dem Lehrer entgegengebracht wird, kann nach Georges B. J. Dreyfus kaum überbetont werden. Dreyfus zitiert hier einen Mönch: „In Tibet we have always considered it extremely important to obey religious teachers.... We had the same reverence for our teacher as for our parents.“¹⁹⁰ Und für den Lama gilt im Besonderen: „Such a teacher should be considered an enlightened being who is to be given the greatest respect and even worshiped.“¹⁹¹ So gilt beispielsweise in der Lamrim-Literatur die besondere Verehrung für den Lama als unverzichtbare Grundvoraussetzung und Vorbedingung für höhere tantrische Praxis.¹⁹²

Aus tibetisch-buddhistischer Sicht ist der Lama keinesfalls ein gewöhnlicher, bloß mit besonderen Qualifikationen ausgestatteter Lehrer. Er verkörpert vielmehr eine vollkommen erleuchtete und quasi-vergöttlichte Wesenheit, die in einer gewöhnlich-menschlichen Erscheinung den Schülern gegenübertritt. Die „gewöhnlich-menschliche Erscheinung“ des Lamas sei erforderlich, damit noch nicht erleuchtete, sich auf dem Erlösungsweg befindliche Schüler von ihm lernen können.

¹⁸⁹ Lama gilt als tibetische Übersetzung von skt. „Guru“. Der tibetische Begriff hat jedoch andere etymologische Wurzeln, die bis heute nicht vollständig geklärt sind und wahrscheinlich im Zusammenhang mit vorbuddhistischen, schamanischen Traditionen Tibets stehen (siehe Lopez 2018: 19).

¹⁹⁰ Dreyfus 2003: 60.

¹⁹¹ Dreyfus 2003: 61.

¹⁹² Dreyfus (2003: 62) nennt hier als ein Beispiel den *lam rim chen mo* Tsongkhapas.

Die besondere Verehrung, die der Schüler seinem Lama daher entgegenbringt, kann im Einzelfall auch extreme Züge annehmen. Dreyfus schildert, wie sein erster Lehrer Geshe Rab-ten in jungen Jahren im Kloster von Sera (Zentraltibet) seinem eigenen Lehrer Geshe Jam-pa Kay-drup diente und in welcher außergewöhnlicher Form er diesen zu huldigen wusste. Nicht nur brachte er ihm seine Mahlzeiten, weckte ihn jeden Morgen und reinigte sein Zimmer, sondern er bestand auch darauf, frühmorgens den benutzten Nachtopf des Lehrers an sich zu nehmen. Er empfand es als einen besonderen Segen, nach dem Sprechen eines Gebets ein wenig des darin befindlichen Urins trinken zu dürfen. Erst danach schüttete er den Rest der Notdurft weg. Dieser Mönch begründete sein intensives Verlangen nach Einheitserfahrung auch mit Objekten des geliebten Lehrers so: „This is not a Tibetan [...] custom. I was moved to do so by my deep faith in my guru, although there is no necessary relationship between drinking urine and receive his blessings. There is one only if one has heartfelt faith in the guru.“¹⁹³

Nach Dreyfus sollen einige tibetische Lehrer die in den traditionellen tibetisch-buddhistischen Texten beschriebenen, übermenschlichen Qualitäten des Lama sehr wörtlich nehmen. Diese tantrische Sichtweise widerspricht jedoch allgemein-buddhistischen Perspektiven. Dessen sind sich manche religiöse Autoritäten durchaus bewusst und bewerten daher die Rolle des Lama für die Lehrer-Schüler-Beziehung anders. Von solcher Seite wird der Lama dann eher als ein „unverzichtbarer Vermittler des Dharma“ interpretiert und weniger als ein quasi-vergöttlichtes Wesen beschrieben.¹⁹⁴

Einige hohe Lamas gelten zudem als wiedergeborene Tulkus. In den Augen vieler Tibeter werden manche von ihnen (wie etwa der Dalai Lama) als heilige Figuren wahrgenommen, da man sie der Tradition nach als herausragende Emanationsformen, die den Verkörperungsmöglichkeiten der Buddhas in dieser Welt (*sprul ku* ist die tibetische Übersetzung für skt. *nirmāṇakāya*) entsprechen, ansehen kann. Der Dalai Lama gilt in der tibetischen Religion als göttliche Verkörperung von Avalokiteśvara (tib. *spyān ras gzigs*). In diesem Sinne gelten Tulkus auch als Bodhisattwas, als Erleuchtungswesen, die nicht mehr aus karmischer Notwendigkeit in physischer Gestalt

¹⁹³ Dreyfus 2003: 62–63.

¹⁹⁴ Siehe Dreyfus 2003: 351.

auf Erden erscheinen, sondern aufgrund grenzenlosen Mitgefühls ihre spirituelle Freiheit dazu nutzen, um alle leidenden Wesen auf ihrem Weg zur Befreiung zu unterstützen. Das Bodhisattwa-Ideal des Mahāyāna wurde in Tibet mit der Siddha-Tradition in Verbindung gebracht und tantrisch neu interpretiert. Hohen Tulkus werden daher auch besondere spirituelle wie magische Kräfte zugeschrieben.¹⁹⁵

Im Unterschied zu gewöhnlich reinkarnierten Lamas bestimmen Tulkus Form, Zeit und Ort ihrer Wiedergeburt und ihre jeweilige Linie lässt sich genealogisch rückverfolgen. Tulkus werden häufig mit dem Ehrentitel Rinpoche („Kostbarer“) angesprochen. Die Titel Rinpoche wie auch Tulku können im Namen getragen werden. Seitens der Laien wird so bezeichneten Personen ehrfürchtige Verehrung und Loyalität entgegengebracht. In der Praxis differenzieren Tibeter jedoch qualitativ zwischen niederen und höheren Formen von Tulkus, nicht jedem werden die gleich hohen religiösen Qualitäten zugedacht.¹⁹⁶ Einige Tulkus werden in Tibet sogar sehr kritisch gesehen. Diese, für den religiösen wie sozialen Status der Tulkus wichtige Differenzierung seitens der Tibeter, wurde im Westen jedoch nicht rezipiert, „[...] the complexity of Tibetans' attitudes towards [tulkus] contrasts sharply with the naive literalism of many Westerners.“¹⁹⁷ Tibetische Hierarchiekonzepte wurden also dekontextualisiert in den Westen übertragen. Nach Peter Bishop (1993) sind seitens der westlichen Schüler aus (dem von ihnen sakral verkörpert) Tibet bloß Attribute der Heiligkeit der besonders hohen Tulkus wortgetreu übernommen worden.¹⁹⁸ Für viele Schüler stellen die Tulkus „literally the incarnate link with Absolute Reality“ dar und sind „the final datum of authority and the ultimate guide as to the authentic and pure teachings of the Buddha.“¹⁹⁹

Im Westen kann sich ein tibetischer spiritueller Lehrer – sofern er von sich behaupten kann, ein Tulku zu sein – daran erfreuen, von vielen seiner Schüler als erleuchtet, allwissend, unfehlbar, hellsichtig, selbstlos, grenzenlos mitfühlend und mit

¹⁹⁵ Siehe Brück 2008: 186–191.

¹⁹⁶ Nach Brück (2008: 192) sollen niedere Tulkus über weitaus geringere spirituelle Kräfte verfügen und auch nicht gänzlich frei von karmischen Bindungen sein. Ein institutioneller Nachfolger eines Klosters oder einer Übertragungslinie wäre beispielsweise an seine Mission karmisch gebunden. „[Tulkus] werden entsprechend ihrer Realisierung auf den traditionellen Bodhisattvabhūmis [klassifiziert].“

¹⁹⁷ Dreyfus 2003: 62.

¹⁹⁸ Ein gutes Beispiel dafür ist Asshauers Beschreibung der Lebensgeschichte von Dudjom Rinpoche, die hier im Kapitel „Verbreitung und Organisationsformen des tibetischen Buddhismus im Westen“ zitiert wird.

¹⁹⁹ Bishop 1993: 98.

übermenschlich-göttlichen Fähigkeiten ausgestattet, angesehen zu werden. Hierbei handelt es sich um gefährliche Voraussetzungen für mögliche psychische Abhängigkeiten und Autoritätsgläubigkeit innerhalb von Lehrer-Schüler-Beziehungen in westlichen tibetisch-buddhistischen Gemeinschaften.

Verstärkt wird diese besondere Autorität des Lehrers zusätzlich durch die spirituelle Praxis des „Guru-Yoga“. Während dieser Meditationsübung gilt der Guru als Emanationsform von Vajradhara, als die Personifizierung des tantrischen Buddha. Der Schüler visualisiert ihn demnach als vollkommenen Buddha, dabei soll bewusst die Grenze zwischen Vorstellung und Realität verschwimmen. Durch die Übung soll dem Schüler bewusst werden, dass er selbst von gleicher Natur wie der des Meisters ist. Der Tradition nach handelt es sich um eine sehr rasche Methode, alle Qualitäten eines Buddhas vom Meister auf den Schüler zu übertragen.²⁰⁰ Die Organisation Rigpa hatte beispielsweise ihre Schüler angewiesen, Sogyal Rinpoche während seiner Belehrungen und seiner Meditation konzentriert anzusehen, um so mit ihm „geistig verschmelzen“ zu können.²⁰¹

Im Guru-Yoga wird eine bereits bestehende Rollendifferenzierung verstärkt. Dieser entspricht es, dass einer religiösen Elite, die erleuchtet ist und die eigentliche Wahrheit kennt, eine unwissende Schülerschaft gegenübersteht.²⁰² Wie fatal sich dieses Rollenverhältnis zwischen Lehrern und Schülern auf die Möglichkeit des sexuellen Missbrauchs auswirken kann, wird in der Aussage eines weiblichen Opfers, die im Untersuchungsbericht gegen Sogyal Rinpoche dokumentiert ist, deutlich sichtbar:

„I attended a retreat and was feeling better and more on track. I was alone with him in the shrine room and he asked me to give him a blow job. I tried to be a good Buddhist and see it as a teaching. It was an out of body experience. I didn't want to do it but I did.“²⁰³

²⁰⁰ Siehe Keown 2003: 90.

²⁰¹ Siehe Vogd 2019: 25.

²⁰² Siehe Vogd 2019: 112.

²⁰³ Zitiert nach Baxter 2018: 24.

Vielen tibetisch-buddhistischen Autoritäten wie dem Dalai Lama sind die besonderen Gefahren bestimmter Denk- und Lehrkonzepte seit langem durchaus bewusst. Aus der eigenen Tradition heraus argumentierte er bereits 1993 gegen sie wie folgt:

„Es ist nicht geschickt, Anfänger zu lehren, den Guru als den Buddha zu sehen. [...] diese Sichtweise [soll] Anfängern nicht gelehrt werden; denn wenn sie missverstanden wird und dem Guru einen Freifahrtschein erteilt, wirkt das wie ein Gift. Es zerstört die Lehren, den Guru und die Schülerin oder den Schüler. [...] auf der Ebene des Buddhismus [und] allgemein in der Gesellschaft ist es Gift, alle Handlungen einer Lehrerin oder eines Lehrers als perfekt anzusehen, und kann missbraucht werden. Diese Haltung verdirbt unsere gesamte Lehre, indem sie den Lehrern freie Hand gibt, sich unangemessene Vorteile zu verschaffen.“²⁰⁴

Die Gefahren, die sich aus den Missbrauchsfällen für die Zukunft und den Fortbestand des tibetischen Buddhismus im Westen ergeben, werden also von manchen erkannt und verstanden. Deshalb, so der Dalai Lama weiter, sollen „Schülerinnen und Schüler [Missbrauchstäter] mit legitimen Beschwerden konfrontieren, [die Täter] sollten offen und namentlich kritisiert werden. Das kann sie beschämen und veranlassen, ihr missbräuchliches Verhalten zu bedauern und zu beenden.“²⁰⁵ Der amerikanische buddhistische Meditationsmeister Jack Kornfield appellierte schon 1985 an westliche Schüler: „I hope we can begin to accept our teachers as earthly human beings as well as bearers of wisdom and compassion.“²⁰⁶ Seitens der Schüler sowie der Traditionen und ihren Autoritäten gilt es zu verstehen, zu akzeptieren und zu verinnerlichen, dass moralische Fähigkeiten auch bei erleuchteten Meistern versagen können.

Im Interesse der Schüler, die vor Missbrauch geschützt werden müssen und im Interesse der buddhistischen Gemeinschaften, von denen weiterer Schaden ferngehalten werden sollte, dürfen spirituelle Lehrer daher nicht alleine gelassen werden. Es braucht eine sie umgebende, starke soziale Struktur, eine Kontrollinstanz, die ihr Verhältnis zu den Schülern begleitet und reflektiert. Dabei sollten Lehrpersonen durch Experten stets

²⁰⁴ Gyatso 1993. Der Dalai Lama im Gespräch mit westlichen buddhistischen Lehrern während einer Konferenz in Dharamsala, verschriftlicht von der teilnehmenden Nonne Bhikshuni Thubten Chödrön unter dem Titel *Es gibt keine Entschuldigung für unethisches Verhalten*. Online abgerufen: <https://buddhismus-aktuell.de/online-artikel/gespraech-es-gibt-keine-entschuldigung-fuer-unethisches-verhalten.html> [Zugriff am: 20.12.2020]

²⁰⁵ Ebd.

²⁰⁶ Kornfield 1985: 66.

vermittelt bekommen, dass die mit ihrer Tätigkeit verbundene menschliche wie spirituelle Erhabenheit nicht ihre eigene ist, sondern sie diese einem speziellen Rollengefüge, einem Machtungleichgewicht zu verdanken haben.

2.3.2. Der „verrückte Guru“: Crazy Wisdom

In der Analyse der im Westen begangenen Missbrauchsfälle wurde ein besonderes Element des Lehrer-Schüler-Rollengefüges als folgenschwere Möglichkeit der Manipulation bewertet. Es ist die in der Tradition begründete Annahme, dass alle Worte und Taten des Gurus, auch wenn sie noch so unorthodox erscheinen mögen, als heilsam anzusehen wären und aus seiner übermenschlich-allwissenden, geistigen Überlegenheit hervorgingen. Besonders, wenn sich ein Tulku als Bodhisattwa sieht, agiert er – aus seinem Selbstverständnis heraus – bei allem, was er tut, spricht oder denkt, aus reinem Mitgefühl. Der buddhistischen Terminologie nach entsprechen seine Handlungen gegenüber den Schülern oft „geschickten Mitteln“ (skt. *upāya*, tib. *thabs*), die als Kunstgriffe und Kniffe bereits vom Buddha angewandt wurden, um Unwissende auf den rechten Pfad der Erleuchtung führen zu können. Der Lehrer darf sich also auch besonders eigenwilliger didaktischer Mittel bedienen, um seine Schüler voranzubringen und zu maximalen Leistungen zu animieren.

Darüber hinaus können sich lehrende Lamas seit den 1970er-Jahren bei ihren erzieherischen Maßnahmen auch auf die Verhaltensweisen „verrückter Yogis“ (tib. *smyon pa*) und Yoginīs (tib. *smyon mo*) Tibets beziehen.²⁰⁷ Denn erst zu dieser Zeit und erst in westlichen tibetisch-buddhistischen Kontexten erlangte ein an die *upāya*-Formulierungen angelehntes, sehr spezielles pädagogisches Ideenmodell, unter dem

²⁰⁷ Nach DiValerio (2015: 237) hat es sich in Tibet hierbei aber stets nur um eine kleine Minderheit von Praktizierenden gehandelt, die aufgrund ihres exzentrischen Verhaltens von der sie umgebenden Kultur als „Verrückte“ bezeichnet wurden. Viele von ihnen ahmten das Verhalten indischer *siddhas* nach. Sie rieben ihren Körper mit Asche ein, verwendeten Ritualgegenstände wie Trommeln oder Schädelschalen, aßen das Gehirn von Leichen und wurden von den meisten ihrer Zeitgenossen als „walking freak-shows“ (DiValerio) wahrgenommen. Die heute in Tibet beinahe vergessene Tradition entstand im Umkreis der Kagyupa und man legitimierte sich religiös unter Verweis auf die Lebensgeschichten von Naropa und Milarepa, die wiederum mit den großen *mahāsiddhas* Indiens in Verbindung stehend angesehen wurden. Ob diese *smyon pas* nun wirklich als spirituell verwirklicht und erleuchtet betrachtet wurden, war im Einzelfall verschieden und wurde vom religiösen Mainstream stets kontrovers diskutiert. Die ergänzende Zuschreibung als „heilige“ (Verrückte) nahmen erst westliche Gelehrte vor. Siehe dazu DiValerio (2015: 39–75 und 78–112).

Titel „Crazy Wisdom“ Bedeutung. Hierbei handelt es sich um ein weiteres Konzept dekontextualisierter Übertragungen bestimmter Merkmale tibetischer Traditionen, das im westlichen Kulturraum grenzüberschreitendes, inopportunes Verhalten legitimieren sollte. Die tibetische Bezeichnung für „Crazy Wisdom“ (*ye shes 'chol ba*) ist nämlich an sich schon ein Neologismus²⁰⁸ und wurde von Chögyam Trungpa in den USA hervorgebracht. Trungpa hielt 1972 zwei „Crazy Wisdom-Seminare“ (in Jackson Hole (WY) und im Meditationszentrum Karme Chöling in Vermont) und veröffentlichte 1991 auch eines seiner Bücher unter dem Titel *Crazy Wisdom*. Er knüpfte an einigen religiösen Ideen der *smayon pa* an, so galt ihm exzentrisches Verhalten als eine Übung zur Überwindung von konzeptuellem und diskursivem Denken (tib. *rnam rtog*). Ein auf diese Weise ausgelöster, intuitiver Erfahrungsprozess soll als „erleuchtete Spontanität“ erfahren werden. Er radikalisierte diese Idee für sich und definierte alles, was er tat, mochte es für seine Umgebung auch noch so unverständlich oder grenzüberschreitend sein, als eine buddhistische Belehrung: „[...] everything he did was a teaching. Every gesture, every word was part of Trungpa's enlightened activity, his attempt to transmit the teachings of the Buddha to those around him.“²⁰⁹ Als Trungpa etwa die amerikanische Nonne Pema Chödrön während einer geschäftlichen Besprechung unvermittelt fragte, ob sie masturbiere, interpretierte diese das Gesagte ihres Meisters nicht als eine sexuelle Belästigung, sondern als „deep and profound teaching“.²¹⁰

Trungpa beschrieb seine Schöpfung der „verrückten Weisheit“ mitunter als „the action of truth“ oder als „what characterizes a saint in the Buddhist tradition“. In seinem Buch *Crazy Wisdom* nahm er auch explizit Bezug zum pädagogischen Konzept der „geschickten Mittel“ des Buddha (*upāya*):

„The crazy-wisdom guru rides on dangerous energy, impregnated with all kinds of possibilities. This [...] could be said to represent skillful means, crazy skillful means.“²¹¹

David M. DiValerio geht jedoch davon aus, dass Trungpa über keine einheitlich-fixe Vorstellung verfügte, was „Crazy Wisdom“ genau bedeuten sollte. Dieses Konzept

²⁰⁸ „The Dalai Lama has referred to „crazy wisdom“ as „new vocabulary.“ (DiValerio 2015: 240)

²⁰⁹ DiValerio 2015: 238.

²¹⁰ Ebd.

²¹¹ Trungpa 2001: 174–175.

diente ihm eher als eine universale Erklärungsform für verschiedene, sich selbst zugeschriebene, positive Qualitäten. Nicht nur legitimierte er dadurch sein exzentrisch-autoritäres, offenkundig von Alkohol- und Sexsucht²¹² geprägtes Verhalten, sondern konstruierte damit auch eine ganze „Crazy Wisdom“-Traditionslinie, die er bis Padmasambhava (mit dem er sich gerne verglich) zurückprojizierte und in die er sich und seine „Linienvorgänger“ als Träger dieser „alten tibetischen Weisheit“ platzierte. Seine Neuschöpfung verkündete er so geschickt, dass später von vielen westlichen Schülern fälschlicherweise davon ausgegangen wurde, dass es eine bedeutsame Übertragungslinie einer „Crazy Wisdom“-Schule in Tibet wirklich gegeben hätte und Trungpa selbst ein großer Meister und Halter des Wissens dieser Schule gewesen wäre.²¹³

Trungpa verkörperte das Pathos des erleuchteten Meisters und nutzte geschickt die besonderen Bedürfnisse einer vom Zeitgeist getragenen westlichen Gegenkultur, die konformistisches Verhalten und kulturelle Zwänge aufbrechen wollte und dafür von ihren Ikonen unorthodoxes soziales Verhalten geradezu erwartete:

„Through his skillful presentation of certain ideas, he created an environment in which it was not just accepted, but expected that he would act in ways that challenged other people’s notions of propriety. Perhaps it was the unique set of circumstances, with Trungpa at the forefront of the spread of Tibetan Buddhism to the Western world, that enabled him such freedom in shaping these conceptual categories. With few other representatives of Tibetan Buddhism around, Trungpa was an unquestioned source of authority. [...] Chögyam Trungpa was not a passive observer of Tibetan religious culture, but an active participant in its ongoing creation.“²¹⁴

Seine zahllosen sexuellen Affären mit Schülerinnen²¹⁵ werden beispielsweise vom Philosophen und Meditationslehrer Fabrice Midal als eine Form von „very precious communications“ interpretiert.²¹⁶ Als Medien berichteten, dass Trungpa 1975 während eines Dreijahres-Retreats eine (Alkohol- und Drogen-) Party veranstaltet hatte und dabei eine Schülerin sowie einen Schüler von seinen Helfern gewaltsam entkleiden

²¹² Siehe Batchelor 1994: 106.

²¹³ Siehe DiValerio 2015: 240.

²¹⁴ DiValerio 2015: 240 und 242.

²¹⁵ Siehe Bell 1998: 65.

²¹⁶ Siehe Midal 2004: 153.

ließ,²¹⁷ wurde sein Verhalten vom Beat-Poeten Allan Ginsberg²¹⁸ verteidigt. Ginsberg sah Trungpas orgiastisches Treiben „as part of a “conscious-making” tradition stretching back thousands of years. Ginsberg said that this was “a traditional Buddhist practise applied in America in as gentle a way as possible”.“²¹⁹ Die Hilferufe der Opfer, die, als die Ereignisse während besagter Party eskalierten, darum baten, dass doch irgendjemand die Polizei rufen sollte, bewertete Ginsberg in seiner Analyse der Geschehnisse als „vulgar“. ²²⁰

Für viele seiner Sympathisanten waren Trungpas Taten nicht die eines gewöhnlichen Sterblichen, sondern entsprachen Ausdrucksformen einer erleuchteten Wesenheit, deren höheres Interesse es war, andere Menschen zur spirituellen Befreiung zu führen. So betrachtet konnte nichts, was er tat, auf der Grundlage allgemeiner Konventionen beurteilt werden, sondern alles an Trungpa war stets „perfect and beyond judgment.“²²¹

Ein Schüler Trungpas, Stephen Butterfield, erlebte die von Schülern geforderte Einstellung zu ihrem Meister während eines Retreats selbst:

„The single most important quality demanded of the Vajrayana student is devotion to the guru.... The guru is the Buddha.... To regard the guru as an ordinary person is a perverted attitude. No matter what the guru does, you must accept it as a teaching.“²²²

Während stundenlanger, anstrengender Übungen sollte bei den Schülern die hingebungsvolle Bereitschaft entstehen, auf Grundlage ihrer emotionalen Bindung zu Trungpa alle seine Handlungen, so unverständlich sie ihnen auch erscheinen mochten, als Ausdruck seiner „verrückten Weisheit“ zu begreifen.²²³

Die von Trungpa kreierte „verrückte Weisheit“ wurde nicht nur von Sympathisanten der tibetischen Religion hochgehalten, sondern avancierte auch zum Lehrmodell für

²¹⁷ Ein anderer Beat-Poet, Ed Sanders, motivierte einige seiner Schüler dazu, die Ereignisse, die während dieser Party stattfanden, investigativ zu untersuchen. Den fertigen Bericht mit detaillierten Aussagen von Opfern und Augenzeugen veröffentlichte u.a. die Zeitschrift *Boulder Monthly* (CO) im März 1979 unter dem Titel „THE PARTY: A chronological perspective on a confrontation at a Buddhist Seminary“.

²¹⁸ Nach Sandra Bell (1998: 60) war zu jener Zeit Allen Ginsberg Trungpas bekanntester Schüler und trat bei vielen Anlässen gemeinsam mit ihm auf.

²¹⁹ DiValerio 2015: 238–239.

²²⁰ Di Valerio 2015: 239.

²²¹ Ebd.

²²² Zitiert nach Bell 1998: 62.

²²³ Ebd.

andere tibetisch-buddhistische Lehrer. Der von Allmachtsfantasien mit sadistischen Zügen getriebene Sogyal Rinpoche pervertierte dieses, an sich schon fragwürdige, Konzept vollends zu einer Form menschenverachtender Erniedrigung seiner Schüler. Nicht nur sexuellen Missbrauch sondern auch schwere körperliche Misshandlungen empfand er als angebrachte methodische Mittel. Während einer Belehrung in Lerab Ling 2016 versetzte er vor mehr als tausend seiner Schüler einer Nonne auf offener Bühne einen Faustschlag in den Bauch.²²⁴ In einem offenen Brief seiner Schüler wurde ihm 2017 vorgeworfen:

„Your physical abuse [...] have left monks, nuns, and lay students of yours with bloody injuries and permanent scars. [...] We trusted for many years that this physical and emotional treatment of students – what you assert to be your “skillful means” of “wrathful compassion” in the tradition of “crazy wisdom” – was done with our best interest at heart in order to free us from our “habitual patterns”.“²²⁵

In retrospektiver Analyse der Skandale wird natürlich allgemein erkannt, dass ein Lehrkonzept wie Crazy Wisdom potenziellen Missbrauchstätern absolute Narrenfreiheit in Bezug auf ihre Taten verleiht. Überlässt man solche Lehrer unkontrolliert sich selbst, so besteht nach Vogd die dringende Gefahr, „dass gerade auch für das tantrische Lehrsystem bedeutsame Grenzen zwischen Weisheit und Willkür, zwischen Erleuchtung und Wahnsinn, zwischen mitfühlendem Charisma und verstörender Psychopathie zu leicht verschwimmen.“²²⁶

Die besonderen Freiheiten, die viele Lamas für ihr Wirken im Westen beanspruchen und auch genießen, bedürfen daher einer Gegenbalance. Im Gegensatz zum Westen hat es diese in Tibet kulturell bedingt gegeben. Lamas wie Tulkus waren zumeist in übergeordnete Hierarchien sozialer wie religiöser Institutionen eingebunden, die als Kontrollinstanzen fungieren konnten. „Only in America, at a distance from Tibetan social forms and cultural understandings, could Chogyam Trungpa realize the full

²²⁴ Siehe Standlee/Sangye 2017: 10. Ehemalige Schüler Rigpas in einem offenen Brief an Sogyal Rinpoche vom 14.07.2017. Online abgerufen: <https://www.lionsroar.com/letter-to-sogyal-rinpoche-from-current-and-ex-rigpa-members-details-abuse-allegations/> [Zugriff am: 05.01.2021]

²²⁵ Standlee/Sangye 2017: 3.

²²⁶ Vogd 2019: 28.

power of personal charism.“²²⁷ Nach Anschuldigungen und Skandalen richtete sich die Organisation Shambhala International neu aus, dann aber „less crazy, [and] more wise“.²²⁸

2.3.3. *Samaya-Gelübde als Verpflichtungen für Schüler und Lehrer*

Vom tantrischen Schüler wird erwartet, dass er einen besonderen Lebenswandel führt. Diesem muss er sich bereits vor dem Eintritt in die Praxis formal verpflichten. Dazu legt er unter anderem gegenüber seinem Guru spezielle Gelübde (skt. *samaya*) in Form eines performativen Sprechakts ab. Danach erst wird er in die esoterisch-geheime Natur der jeweiligen Praxis eingeweiht und zu ihrer Ausführung ermächtigt. Dies unterscheidet grundlegend eine Vielzahl religiöser Praktiken des Vajrayāna von anderen buddhistischen Lehrsystemen des Theravāda oder Mahāyāna, da jene ja in den verschiedenen Sūtras und in der dazugehörenden Kommentarliteratur öffentlich dargelegt werden und keine im Geheimen praktizierte Ermächtigung voraussetzen.²²⁹

Die Samaya-Verpflichtungen (tib. *dam tshig*) haben für die tantrische Praxis des tibetischen Buddhismus zehn grundlegende Bedeutungen: „sameness, stipulation, Demonstrated conclusion, excellence, Rule, repetition, detailed presentation, Sign, occasion, and language. [They] should be taken to mean a stipulation or a rule accepted with one’s word of honor that is not to be transgressed, etc.“²³⁰ Sie zielen im Wesentlichen auf eine Geheimhaltung bestimmter Handlungen, Unterweisungen und Äußerungen des Lamas ab. Sie bedeuten für den Schüler aber nicht nur eine

²²⁷ Bell 1998: 71.

²²⁸ Ein (nach Bell (1998:73) zitiertes) langjähriges Mitglied beschrieb so den reumütigen Grundtenor des Konsolidierungsprozesses bei Shambhala nach Aufarbeitung der Geschehnisse.

²²⁹ Es ist wichtig, an dieser Stelle nochmals auf die (auch von Vogd (2019) übersehene) Tatsache hinzuweisen, dass im tibetischen Buddhismus nicht ausschließlich Tantras in der hier beschriebenen „esoterischen“ Form gelehrt werden. Besonders für die Gelugpa (in je geringeren Ausmaßen trifft dies aber auch auf alle anderen tibetischen Traditionen zu) haben die Lehren der Mahāyāna-Sūtras größte Bedeutung. Beispielsweise werden im vom Dalai Lama mitbegründeten „Tibet-Zentrum“ in Hüttenberg (Kärnten) nur sehr wenige tantrische Übungen angeboten. Dort finden Seminare über buddhistische Ethik, Psychologie, Philosophie, tibetische Heilmethoden und Meditation statt. Grundlage für viele dieser Lehren und Übungen ist oft die tibetische Tradition des „Stufenweges zur Erleuchtung“ (Lam-rim). Für Hüttenberg siehe: <https://www.tibetcenter.at/lamrim-der-stufenpfad-zur-erleuchtung-1/> [Zugriff am: 09.01.2021] Auch das Kālacakra-Tantra stellt in diesem Zusammenhang eine besondere Ausnahme unter den Tantras dar, da es seit jeher vom Dalai Lama öffentlich gelehrt wird und dabei die Annahme von Samaya-Gelübden nicht verpflichtend ist.

²³⁰ Kongtrul 1998: 257.

Verpflichtung zur Verschwiegenheit, sondern beinhalten zusätzlich dessen (mit bestimmten Einschränkungen versehenen) Treueschwur gegenüber dem lehrenden Lama. Schwere Verstöße gegen diese Gelübde rächen sich der Tradition nach schicksalshaft, da ernste Konsequenzen wie Krankheit, Tod oder eine schreckliche Wiedergeburt, in einem eigens dafür definierten Höllensystem, die Folge sein können. Nach Werner Vogd wird dadurch die besondere Dynamik der Lehrer-Schüler-Beziehung im tibetischen Buddhismus, die sich aus den bereits festgestellten Ursachen ergibt, „noch zusätzlich dramatisiert.“²³¹

Die tantrischen Gelübde stehen in grundlegender Verbindung mit den allgemeinen, aus Indien überlieferten, ethischen Bestimmungen für Mönche, Laien und Asketen. Diese wurden in Tibet über die Jahrhunderte umfangreich erweitert und immer wieder neu ausgelegt. Dabei entstanden spezifische Lehren (tib. *sdom gsum bstan bcos*), die man in der Literaturgattung der „Drei Gelübde“ (*sdom gsum*) verschriftlichte. Aus tantrischer Sicht umfassen die *sdom gsum* alle Regeln der drei verschiedenen buddhistischen Fahrzeuge. So sind in ihnen sowohl die Ordensregeln (skt. *prātimokṣa*) für Mönche, als auch Bodhisattwa-Gelübde und tantrische Verpflichtungen enthalten. Die verschiedenen Regeln werden, unterschiedlich hierarchisiert, in einem Gesamtbezug bewertet. Fast jede tibetische Schule entwickelte für diese Vielzahl an Vorgaben ein eigenes Ordnungs- und Bezugssystem und interpretiert dort die einzelnen Gelübde, wie auch Sühne und Bestrafung bei Verfehlungen, anders.²³² Dies hatte von Beginn an heftige, hermeneutische Kontroversen zur Folge, da man anderen Schulen und deren Gelehrten stets (grobe) Fehlinterpretationen unterstellte.²³³

In Tibet wurden die speziellen tantrischen Gelübde aber nur innerhalb der tantrischen Zirkel selbst unterrichtet und niemals öffentlich dargelegt. Im Westen hingegen gingen tibetische Lamas dazu über, breite Schülergruppen in ihren Belehrungen damit zu konfrontieren. Dazu wurden umfangreiche tibetische Abhandlungen zu den Samayas

²³¹ Vogd 2019: 26.

²³² Siehe Sobisch 2002: 1–15.

²³³ Sobisch (2002: 1): „Among the earliest Tibetan masters to present their opinions on how the three vows are to be practiced simultaneously were sGam-po-pa bSod-nams-rin-chen (1079-1153) of the Mar-pa bKa'-brgyud-pa, sKyob-pa 'Jig-rten-mgon-po (1143-1217) of the 'Bri-gung bKa'-brgyud-pa, rJe-btsun Grags-pa-rgyal-mtshan (1147-1216) of the Sa-skyapa school, and the Indian scholar Vibhūticandra (12th/13th century). [...] All these early views, moreover, triggered a flood of later commentaries, refutations, and counter-refutations reflecting the historical development of traditional Tibetan scholarship on this subject.“

ins Englische übersetzt. Diese Übersetzungen sollten Schülern weltweit als tiefgründige moralische Richtschnur dienen. Jan-Ulrich Sobisch weist in diesem Zusammenhang auf die möglichen Gefahren hin:

„[the authors of these books] aim at English reading Buddhists as their primary target group [...] these authors accept, in my opinion, a great responsibility. Anyone familiar with tantric studies knows that in the past this delicate subject [the vows] has more often than not been misrepresented [...] the vast majority of non-specialist readers is neither taking note of scholarly studies, nor do they have the means to judge the accuracy of translations from such languages as Sanskrit or Tibetan.“²³⁴

Die Folge können verhängnisvolle und falsche Schlussfolgerungen für die religiöse Praxis sein. Auch der Dalai Lama „has once said that books on Tantra were never really meant for a larger public. Nowadays, however, he feels that it is better to read a book presenting correct views on Tantra than to continue with one's erroneous ideas on the nature of the Tantric path.“²³⁵ In diesem Sinne kann die massentaugliche Vermittlungsform der („geheimen“) Samayas für den Westen als eine weitere dekontextualisierte Übertragung tibetisch-religiöser Spezifika bewertet werden.

Für Kagyupa und Nyingmapa gilt Jamgön Kongtruls *Treasury of Knowledge*²³⁶ (19.Jhdt.) als eine der grundlegenden Quellen für Darlegung und Auslegung der Gelübde sowie für Bestrafungsformen bei Nichtbefolgung. Die Samaya-Gelübde werden dort – je nach ihrer Wichtigkeit – in drei Gruppen von 14 primären, 8 sekundären und 28 tertiären Verpflichtungen hierarchisiert. Verstöße gegen eine Verpflichtung aus der ersten Gruppe von 14 Gelüben werden als kapitale Verletzung der Anordnungen, als sogenannte „root downfalls“ (tib. *rtsa ba'i ltung ba*) klassifiziert und haben Höllenstrafen zur Folge: „If practitioners transgress pledges and do not restore them, the transgressions become the root cause for their fall into the hell of Unceasing Torture or another hell.“²³⁷ Die Aussicht, von Dämonen für beinahe

²³⁴ Sobisch 2002: 8–9.

²³⁵ Ebd.

²³⁶ Aus der Literaturgattung der „Drei Gelübde“ (*sdom gsum*), veröffentlicht 1998 als *Buddhist Ethics* von The International Translation Committee founded by the V.V. Kalu Rinpoche.

²³⁷ Kongtrul 1998: 257. Im tibetischen Buddhismus kennt man Höllensysteme, die in vier grundsätzlich verschiedene Kategorien unterteilt sind. Je nach Art des Vergehens haben Delinquenten zeitlich begrenzte bis endlose und leichtere bis fürchterlichste Bestrafungsformen in jeweils dafür definierten Höllen zu erwarten.

unendliche Zeit in der sogenannten „Vajra-Hölle“ (tib. *rdo rje'i dmyal ba*) gequält zu werden, wird unter anderem für folgende, im gegenständlichen Zusammenhang relevante, Verstöße angedroht:

„(1) *To disrespect one's vajra master* means to upset a spiritual master [...] in any way, physically, verbally, or mentally, such as striking, criticizing [...] him or her. [...] If the offended master has conferred initiation, taught the tantra and revealed secret instructions, the downfall is serious. [...] (3) *To be angry at one's spiritual siblings* [...] Of particular significance are vajra brothers and sisters [...] with whom one has received in their entirety the four initiations from the same master. [...] (7) *To disclose secrets to immature persons* means [...] Persons concerned with the affairs of this world only, who hold virulent wayward views toward the teachings and are immature in that they lack the cause for Secret Mantra practise [...] (12) *To cause believers to lose faith*, [means] To turn a faithful practitioner away from the Secret Mantra [...]"²³⁸

Interessant ist auch der 14. „root downfall“: „*To disrespect a woman* means to speak disparagingly to a woman out of disrespect.“²³⁹ Hier bezieht man sich explizit auf die Möglichkeit weiblicher Lamas und fordert vom Schüler ihnen gegenüber denselben Respekt wie auch für Männer ein.

Schülerinnen und Schüler, die sich selbst in einer Missbrauchssituation befinden oder Zeugen einer solchen sind, werden durch die von ihnen abgelegten Samaya-Gelübde vor das veritable Problem gestellt, dass sie (streng genommen) weder ihren Lehrer damit konfrontieren können (root downfall Nr. 1), noch mit anderen Teilnehmern innerhalb der Gruppe sprechen (root downfall Nr. 3 und 12) oder Außenstehenden (root downfall Nr. 7) darüber berichten dürfen.

Die Gelübde müssen vom Schüler sehr ernst genommen werden, denn sie sind die Grundvoraussetzung für das angestrebte Ziel, sich auf dem tantrischen Weg zur Erleuchtung von allem Leiden des Samsāra zu befreien. Eine Außerachtlassung oder fehlerhafte Befolgung der Samayas verhindere oder verzögere das angestrebte Ziel, „to draw one out of the suffering of cyclic existence.“²⁴⁰ Die erforderliche Form der Annahme der Gelübde kann zudem bei vielen Schülern zu einer emotional stark

²³⁸ Kongtrul 1998: 257–263.

²³⁹ Kongtrul 1998: 264 und 257.

²⁴⁰ Kongtrul 1998: 269.

aufgeladenen Verinnerlichung derselben führen: „These pledges are honored in four ways: first by assuming them correctly; by recollecting them again and again; by having [at least] a single [meditative] experience; and by having a special respect for the vajra master.“²⁴¹ Begangene Sünden können gebüßt werden, denn für Verstöße gegen die Verpflichtungen kennt man in der Tradition recht pragmatische Lösungen. Verlorengegangene Samayas können durch das Ausführen dazu bestimmter Rituale oder das Sprechen eigener Mantras recht einfach wiederhergestellt werden: „[restoring the pledges through the means of] the fire ritual of Vajradaka; [...] the recitation of the mantra of one’s favored deity; and actual ritual feasts [u.v.m.].“²⁴² Jedoch wird in einer Liste von 25 Methoden zur Wiederherstellung der Gelübde auch folgende verpflichtend angeführt: „Devoting oneself to the master;“²⁴³ Der zentrale Bezugspunkt zu allen eingegangenen Verpflichtungen sowie auch zur Sühne von Verfehlungen ist und bleibt daher immer der unterrichtende Lama selbst. Der Schüler verfügt in diesem Zusammenhang über keine Möglichkeiten, diesem Autoritätsverhältnis traditionskonform entkommen zu können.

Die im überlieferten Schrifttum angedrohte Sanktion durch Höllenqualen, sollte man bestimmte Samayas brechen, ist natürlich bestens geeignet, Schüler einzuschüchtern und zu manipulieren. Vogd spricht bei dieser Konstruktionsform von Angst vom „schwarzmagischen Nexus“ sowie von „magisch verklärter Religiosität“:

„Insofern der Lama die hiermit verbundenen Zuschreibungen nicht als Fiktion oder Illusion zurückweist, sondern umgekehrt noch affirmiert, kann er – gleichsam als Parasit dieses Zurechnungsprozesses – reale Macht über seine Schüler gewinnen. Einmal entstanden, das heißt als Zurechnungsmuster performativ bestätigt und emotional aufgeladen, konditioniert diese magische Kausalität ihrerseits das Verhältnis von Schüler und Lehrer.“²⁴⁴

Im Fall von Rigpa und Sogyal Rinpoche wurde nur allzu deutlich, wie Samayas als Methode der Manipulation eingesetzt werden können. Sogyal Rinpoche wies seine Schüler immer wieder darauf hin, dass das Brechen ihrer Samaya-Gelübde das

²⁴¹ Ebd.

²⁴² Kongtrul 1998: 277.

²⁴³ Kongtrul 1998: 276.

²⁴⁴ Vogd 2019: 89 und weitere Ausführungen 90–92.

schlimmste aller Vergehen darstelle.²⁴⁵ Die Ängste, die diese Drohungen bei den Schülern auslösten, erschwerten die Untersuchungen gegen Rigpa, da viele Schüler sich an ihre Gelübde gebunden sahen und daher mit Außenstehenden nicht über Sogyal beziehungsweise seine Taten sprechen wollten.²⁴⁶ Nach Veröffentlichung des offenen Briefes einiger Opfer und dem darauffolgenden Rücktritt Sogyals sprach am 23.09.2017 Khenchen Namdrol Rinpoche in Lerab Ling vor versammelter Schülerschaft davon, dass die Verfasser des offenen Briefes von Dämonen besessen wären und drohte ihnen. Er verwies auf das Samaya-Band zwischen Lehrer und Schüler und meinte, wenn es beschädigt würde, hätte dies schlimme karmische Konsequenzen, in diesem oder einem folgenden Leben. Vogd paraphrasiert Teile Khenchen Namdrols Rede: „Menschen, welche noch nicht die tiefgründige Leerheit erfahren haben, würden diese Anschuldigungen [gegen Sogyal Rinpoche] fälschlicherweise für wahr halten. Die schlimmste Sünde, die ein Mensch begehen könne, sei, den Lehrer zu zerstören. [...] Das Einzige [das die Macht der Dämonen eindämmen könne, sei] jetzt eine Vielzahl der einschlägigen Mantras und Gebete zu sprechen, welche das Samaya-Band zwischen Lehrer und Schüler wieder festigen würde.“²⁴⁷ Khenchen Namdrol Rinpoche entsprach in seinem Handeln jedoch bloß der Befolgung eigener Samaya-Verpflichtungen, denn diese sehen als sanktionswürdigen Verstoß gegen sie auch vor: „to fail to discipline those who violate their pledges.“²⁴⁸

June Campbell schilderte in Interviews mehrmals, dass sie im Laufe ihrer Beziehung von Kalu Rinpoche immer wieder durch Drohungen dazu veranlasst wurde, ihm weiterhin als „heimliche Gefährtin“ zur Verfügung zu stehen. „Die Einschüchterung basiert darauf, daß mit Hilfe religiöser Motive – beispielsweise Höllenangst – Gehorsam erzwungen wird.“²⁴⁹ Tatsächlich steht auch diese Form der sexuellen Nötigung von „heimlichen Gefährtinnen“ in einem direkten Zusammenhang mit den Samaya-Gelübden. In der zweiten Gruppe der acht sekundären Samaya-Verfehlungen heißt es für den Lama: „to rely on a consort without pledges [...] because she has [...] violated

²⁴⁵ Siehe Baxter 2018: 15.

²⁴⁶ Siehe ebd.

²⁴⁷ Zitiert nach Vogd (2019: 37–38), der sich auf Videoaufnahmen dieser Rede von Khenchen Namdrol Rinpoche stützt. Das von Vogd am 10.03.2018 auf YouTube abgerufene, gegenständliche Video wurde aus dem Netz genommen und ist nicht mehr verfügbar.

²⁴⁸ Kongtrul 1998: 267.

²⁴⁹ Campbell 1997: 19.

them, who cannot keep secret [...], lacks faith in oneself [...] to enjoy practise with a consort Who has no pledges; [...].“²⁵⁰ In dem Text wird explizit darauf hingewiesen, dass diese Verfehlungen in einem kausalen Zusammenhang mit den (durch Höllenstrafen geahndeten) „fourteen root downfalls“ zu begreifen sind. Dies erklärt, warum ein Lama der Meinung sein kann, dass eine öffentliche Anschuldigung einer Frau ihm gegenüber Gelübde auf beiden Seiten verletze. Die Frau provoziert mehrere „root downfalls“, da sie ihren Meister kritisiert (und ihn der Lüge bezichtigt), Geheimnisse verrät und dadurch zu verantworten hat, dass auch andere Schüler ihr Vertrauen in ihn verlieren. Nachdem sie so ihre Gelübde gebrochen hat, besteht nun umgekehrt für den Lama das Problem, dass es auch für ihn Samaya-Konsequenzen hätte, würde er mit so einer Gefährtin *yab yum* praktizieren. Die Samaya-Probleme des Lama werden auf das Verhalten der Frau rückprojiziert. In diesem Denkmodell entsteht ein ewiger Kreislauf an karmischen Verwicklungen, mit unheilvollem Ausgang für beide Seiten, der nur durch die Geheimhaltung der Beziehung vermeidbar erscheint. Die geheim gehaltene Beziehung des vorgeblich zölibatär lebenden Lamas mit einer in die tantrische Praxis initiierten Gefährtin erfüllt nämlich alle Voraussetzungen für eine legitime Entsprechung der Samaya-Verpflichtungen. Opfer sexuellen Missbrauchs empfinden es vielleicht gerade deswegen als Hohn, wenn gerade jemand wie Kalu Rinpoche über das Copyright²⁵¹ der englischen Ausgabe von „Buddhist Ethics“, die zum Gebrauch für westliche Schüler bestimmt wurde, verfügte.²⁵²

Die Problematik eines, in der Tradition verankerten, Mechanismus, der dem tantrischen Lehrer die unumschränkte Autorität über seine Schüler zuschreibt und diesen keine wirklich relevanten Möglichkeiten bietet, sich dem eingeforderten, unbedingten Gehorsam durch kritische Reflektion entziehen zu können, wird erkannt und diskutiert. Innerhalb der Tradition werden hierbei die kulturell unterschiedlichen Voraussetzungen für eine Lehrer-Schüler-Beziehung im alten Tibet und im Westen, wohl auch aufgrund der herangetragenen Kritik im Zusammenhang mit diversen Skandalen, evaluiert. In

²⁵⁰ Kongtrul 1998: 265–266.

²⁵¹ Kongtrul 1998: 4.

²⁵² „The Lord of Refuge, the Venerable Kalu Rinpoché, Rangjung Kunkyab, was the activity manifestation of Jamgön Kongtrul Lodrö Tayé. He felt that in the present times this great treasury was essential for Buddhist practioners around the globe and he therefore spearheaded the effort to translate this work into English.“ Bokar Rinpoche in einem Vorwort zu Kongtrul (1998: 7).

diesem Diskussionsprozess vertreten religiöse Autoritäten sehr unterschiedliche Positionen.

Der im Westen prominente und äußerst populäre Nyingma-Lama Tulku Dzongsar Khyentse Rinpoche (Khyentse Norbu)²⁵³ erkennt zwar unterschiedliche Gegebenheiten an, die aufgrund verschiedener kultureller Kontexte zu berücksichtigen wären, misst aber andererseits den Samaya-Gelübden, inklusive den Verpflichtungen zur Verschwiegenheit rund um Aktivitäten lehrender Lamas, weiterhin – auch für den Westen – zentrale Bedeutung zu. Aus seiner Sicht haben sie jedenfalls Gültigkeit.²⁵⁴ Kritische Beurteilungen der Lehrer-Schüler-Beziehung sollten, seiner Meinung nach, durch entsprechend gründliche Aufklärung durch den Lama bereits vor der Initiation erfolgen. „Kritisches Denken“ wäre also bloß vor dem Eintritt in die Vajrayāna-Praxis angebracht, aber nicht danach, „by conducting a thorough examination of the teacher“.²⁵⁵ Holly Gayley erkennt in diesem Zugang zu Recht ein Dilemma für Schüler „who witness questionable behavior or experience harm only after joining a tantric community. If secrecy is closely held, there would be no way for them to have prior knowledge.“²⁵⁶

Verantwortungsbewusstere Zugänge vertritt etwa der Dalai Lama. Er bringt in seinen Stellungnahmen Lösungsansätze ins Spiel, die nicht nur die Samayas betreffen, sondern generell alle essentiellen, traditionsbedingten Problematiken der Lehrer-Schüler-Beziehung im tibetischen Buddhismus behandeln. Aus dem bereits zitierten Protokoll der Konferenz in Dharamsala (März 1993), wo sich aufgrund zunehmender Kritik 22 westliche Lehrerinnen und Lehrer an ihn wandten, um das Thema „Missbrauch“ ausführlich mit ihm diskutierten zu können, kann man unter anderem folgende seiner diesbezüglichen Antworten entnehmen:

²⁵³ Khyentse Norbu studierte Politik und Filmwissenschaft, beriet Bernardo Bertolucci beim Dreh von *Little Buddha* und schuf 1999 seinen preisgekrönten, weitgehend klischeebefreiten, heiter-dokumentarischen Streifen *Phörpa (The Cup)*.

²⁵⁴ Auch Khyentse Norbu tadelte (mit Verweis auf die Samayas) in einem Facebook-Posting die Verfasser des offenen Briefes an Sogyal Rinpoche aufgrund der Kritik an ihrem Guru und der von ihnen preisgegebenen „Geheimnisse“ (siehe Gayley 2018: 16).

²⁵⁵ Gayley 2018: 16. Gayley merkt hier an, dass es im alten Tibet einer durchaus gängigen Praxis für den Schüler entsprach, eine vorausgehende Überprüfung des tantrischen Lehrers vorzunehmen. Prominente Beispiele solcher Überprüfungen finden sich in Jamgön Kongtrul, *The Teacher-Student Relationship* (1999), Teil III, Kapitel 3.

²⁵⁶ Gayley ebd.

Zu Crazy Wisdom:

„Buddhistische Lehrer, die Sex, Macht, Geld, Alkohol oder Drogen missbrauchen, und die ihr Verhalten nicht korrigieren, wenn ihre eigenen Schülerinnen und Schüler sie mit legitimen Beschwerden konfrontieren, sollten offen und namentlich kritisiert werden. [...] Historisch war es so, dass einige buddhistische Heilige, obwohl sie sich auf seltsame Weise ethisch verhalten haben, voll realisierte Wesen waren und wussten, was auf lange Sicht dem Wohle anderer diente. Aber heute ist solches Verhalten schädlich für den Dharma und muss gestoppt werden. [...] [Des Lehrers] Anleitung muss auch der Situation und der Kultur des Ortes gemäß sein. [...] Wenn man ein solches Fehlverhalten veröffentlicht, sollte klargestellt werden, dass solche Lehrer den Rat des Buddhas nicht beachtet haben. [...] Nach dem Vajrayana (oder Tantrayana) sollte ein Schüler, wenn ein Guru eine Anweisung gibt, die nicht mit dem Dharma übereinstimmt, dieser nicht folgen und zum Lehrer gehen, um zu klären und zu erläutern, warum er dieser Anweisung nicht folgen kann.“²⁵⁷

Zu den Samaya-Gelübden:

„Wenn Sie bereits tantrische Einweihungen von dieser [in der Kritik stehenden] Person erhalten haben, vermeiden Sie es, Respektlosigkeit oder Antipathien zu entwickeln. In solchen Fällen rät uns das Kalachakra-Tantra, eine neutrale Haltung einzuhalten und die Beziehung nicht weiter zu verfolgen. [...] Wenn jemand Schülerin oder Schüler eines missbräuchlichen Lehrers ist und Sie sehen, dass ihre oder seine Beziehung zu diesem Lehrer schädlich ist, sollten Sie diese Schülerin oder diesen Schüler warnen. [...] Entsprechend können wir die missbräuchlichen Handlungen oder negativen Qualitäten eines Lehrers kritisieren, während wir ihn gleichzeitig als Person respektieren. [...] Wenn Sie auf diese Weise kritisieren, besteht nicht die Gefahr, als Resultat davon in der Hölle wiedergeboren zu werden. Die Motivation ist der Schlüssel: Aus Hass oder dem Wunsch nach Rache zu sprechen ist falsch. Wenn wir aber wissen, dass ein schlechtes Benehmen weitergehen wird, wenn wir nicht offen sprechen, und dass dies dem Buddhadharma schaden wird und wir schweigen trotzdem – dann ist das falsch.“²⁵⁸

Zu sexuellem Missbrauch:

„Wenn [...] der Lehrer diesen Monat mit der einen Schülerin zusammen ist und im nächsten Monat mit jemand anders, ist das nicht richtig. Es ist auch falsch, sexuellen Kontakt zu erzwingen. Genauso falsch ist es, die Idee von Dakinis zu missbrauchen, indem Lehrer Dinge sagen wie „Sie haben Anzeichen einer qualifizierten Dakini“ oder einem Schüler schmeicheln „Sie haben ein sehr großes Dharma-Potenzial“. Frauen sollten keine Angst haben, nein zu sagen! [...] Alle Formen des Missbrauchs verletzen allgemeine buddhistische

²⁵⁷ Gyatso 1993. Tenzin Gyatso (14. Dalai Lama), *Gespräch: Es gibt keine Entschuldigung für unethisches Verhalten*. Online abgerufen: <https://buddhismus-aktuell.de/online-artikel/gesprach-es-gibt-keine-entschuldigung-fuer-unethisches-verhalten.html> [Zugriff am: 20.12.2020]

²⁵⁸ Ebd.

Grundsätze. [...] Manche Menschen geben fast ihren Glauben und Respekt für den Buddha auf, wenn sie von einem buddhistischen Lehrer sexuell missbraucht werden. Das macht mich sehr traurig.“²⁵⁹

Der Dalai Lama stellte klar, dass es „[in der] Tantra-Praxis [...] niemals eine Entschuldigung für unethisches Verhalten [gibt].“²⁶⁰ Bei seinen Ausführungen handelt es sich aber nicht etwa um allgemein gehaltene Neuinterpretationen tibetisch-buddhistischer Ethik, sondern vielmehr um eine von ihm vorgenommene, der besonderen Situation im Westen angepassten, Exegese wichtiger autoritativer Quellen. Denn Jamgön Kongtrul gibt in *The Treasury of Knowledge* für den Guru u.a. vor: „[...] being honest without misleading others, and being patient and caring towards students. If teachers go astray, even after forging a connection through initiation, Kongtrul states that students with discernment should distance themselves. [...] a breach of samaya has only occurred if certain factors are in place, including that the vajra master is an authentic teacher.“²⁶¹ Für den Schüler wäre die von ihm geübte Kritik am Lama nur dann „a samaya breach if criticism is made out of selfish concerns rather than for the benefit of others.“²⁶² Auch beim großen tibetischen Gelehrten Sakya Paṇḍita (13.Jhdt.) klingt es ähnlich: „The lamas who cling to enjoyments, are careless, use harsh words, and are endowed with desiring the objects of the sense faculties – those people should be rejected by intelligent disciples, as if rejecting hell as a cause for complete awakening.“²⁶³ Der Dalai Lama versicherte den westlichen Lehrerinnen und Lehrern während des oben angeführten Gesprächs, für etwaige religiöse Kontroversen gerüstet zu sein: „Sollte jemand schriftliche Quellen sehen wollen, um diesen oder andere Punkte zu belegen, können wir sie beibringen.“²⁶⁴

Die Erklärung des Dalai Lama hatte nur zwei Schönheitsfehler. Erstens wurden keine Täternamen genannt, obwohl beispielsweise die Skandale rund um die Organisation Shambhala der Öffentlichkeit bereits bekannt waren (siehe Kapitel 3.3). Zweitens verweigerte der Dalai Lama in letzter Minute sein offizielles Siegel. Das Gesagte galt

²⁵⁹ Ebd.

²⁶⁰ Ebd.

²⁶¹ Gayley 2018: 16–17.

²⁶² Gayley 2018: 17.

²⁶³ Dieses Zitat Sakya Paṇḍitas findet sich in Kongtrul 1999: 138.

²⁶⁴ Gyatso 1993.

dann quasi als seine Privatmeinung und erlangte nicht den autoritativen Charakter, den man sich erwartet hatte. Stephen Batchelor, der als Schriftführer fungierte, war enttäuscht und fühlte sich benutzt:

„Without his endorsement, the open letter gave the impression that twenty-two self-selected Western teachers had taken it upon themselves to issue a decree to the entire Buddhist community [...] I fully agreed with the content of the letter we published, but the whole experience left me with the slightly unpleasant taste of having been used. The Dalai Lama had succeeded in communicating his concerns and proposing a solution, but by removing his endorsement from the letter, his staff ensured that he did not have to take any responsibility for what it said.“²⁶⁵

Das Dokument ist jedenfalls nicht dafür geeignet, andere religiöse Autoritäten der Kagyu- oder Nyingma-Schulen damit unter Druck setzen zu können.

Die klassische tibetisch-buddhistische Literatur verfügt jedenfalls über genügend Anknüpfungspunkte, auf die sich aufrichtige und das Wohl ihrer Schüler im Blick habende Lehrerinnen und Lehrer stützen können. In der bereits dritten Generation tibetisch-buddhistischer Lehrer im Westen wird die Lehrer-Schüler-Beziehung auch zunehmend kritischer gesehen. So findet beispielsweise die (Tulku) Lama Jetsün Khandro Rinpoche²⁶⁶ deutlich-klare Worte und lehnt die kritiklose Befolgung von Anweisungen oder die unhinterfragte Akzeptanz von Aussagen wie Handlungen der Lamas ab:

„There is a lot of goodness in questioning. If it doesn't make sense, question it! When we find careless ethical conduct, we need to ask, why is this happening? [...] Apart from the obvious misconduct of using force, taking advantage of your own position and the naivety of a student is abuse and very painful to see. Abuse is when there is pretense, conceit, or lying. Pretending someone has more realization than they actually have and thus misleading the student is very, very

²⁶⁵ Batchelor 2010: 272.

²⁶⁶ Die als Tsering Paldrön 1967 im indischen Exil geborene Nyingma-Lama Jetsün Khandro Rinpoche gilt als Reinkarnation der „Großen Dākinī von Tsurphu“, Ugyen Tsomo, sowie als Emanationsform Yeshe Tsogyals. Sie lehrt Nyingma- und Kagyu-Praxis in den USA (Lotus Garden Retreat Center, Virginia), Europa, Indien und Südostasien. Ein weiteres ihrer Anliegen gilt dem interreligiösen Dialog. Sie ist (wie auch der Dalai Lama) Mitglied im „Elijah Board of World Religious Leaders“. Siehe <https://elijah-interfaith.org/world-religious-leaders-activity/the-elijah-board-of-world-religious-leaders/buddhist-leaders> [Zugriff am: 16.01.2021]

harmful. There is no shortcut to enlightenment... and anyone who offers one should be treated with suspicion.“²⁶⁷

Probleme werden sich aller Voraussicht nach aber auch in Zukunft nicht vermeiden lassen, da es die tibetischen Autoren der Vergangenheit verabsäumt haben, klar zu definieren, was einen „authentischen Lehrer“ genau auszeichnet, beziehungsweise wie man einen solchen erkennen kann. Legitimation und Reputation werden den tibetischen Lamas innerhalb der eigenen Übertragungslinien, von anderen Lamas oder durch Selbstzuschreibung verliehen.

Es wird an der bereits aktiven, neuen Generation von Lehrerinnen und Lehrern liegen, hier durch Klarstellungen für Transparenz zu sorgen. Es wären die Aufgaben zu lösen – die Probleme wurden ja erkannt – Ausbildungsmodelle für Lehrer zu gestalten, welche die hier beschriebenen ethischen Anforderungen an die Lehrtätigkeit gewährleisten. Der Dalai Lama schlug etwa während besagter Konferenz (1993) vor, Zertifizierungsmodelle für Lehrerinnen und Lehrer im Westen zu entwickeln und so Auswahlmodus und Ausbildung transparent zu gestalten.

Eine Grundvoraussetzung, um Missbrauch von Autoritätsverhältnissen verhindern zu können, wäre jedenfalls, Lehrern und Schülern verbindliche Verhaltenskodizes vorzugeben.²⁶⁸ Des Weiteren wären wirksame Kontrollstrukturen innerhalb tibetisch-buddhistischer Gemeinschaften zu etablieren. Persönliche Schwächen und Verhaltensauffälligkeiten betroffener Lehrer sollten in Form einer Feedbackkultur an eine Kontrollinstanz niederschwellig kommunizierbar sein. Ombudsstellen für Missbrauch sind jedenfalls ein richtiger Schritt in diese Richtung. In vielen Ländern (wie etwa auch in Österreich oder Deutschland) wurden innerhalb buddhistischer Dachverbände solche Einrichtungen angesiedelt und sind dort mit psychologisch geschulten Vertrauenspersonen besetzt.²⁶⁹

²⁶⁷ Zitiert nach Gayley 2018: 17.

²⁶⁸ So geschehen beispielsweise in der Organisation Shambhala International (siehe Kapitel 3.3).

²⁶⁹ Für die Österreichische Buddhistische Religionsgesellschaft siehe: <https://buddhismus-austria.at/oebr-organisation/ombudsstelle/> [Zugriff am: 29.12.2020]

In der Präventionsarbeit gilt es immer zu beachten, dass Missbrauchsfälle in tibetisch-buddhistischen Gemeinschaften von Hierarchie-Abhängigkeiten rund um einen Lama mit elitärem Bewusstsein geprägt sind und in teils geschlossenen Systemen stattfinden. Damit die Missbrauchsproblematik dort nicht im Verborgenen verbleibt, wird es den Druck der Medien und den der Öffentlichkeit weiterhin brauchen.

3. Bekanntgewordene Missbrauchsfälle

3.1. Kagyu Kyabje Kalu Rinpoche

Kalu Rinpoche wurde 1905 in Kham (Osttibet) geboren und gilt für den tibetischen Buddhismus als einer der bedeutendsten Meister des alten Tibet. Als frühreife- hochbegabtes Kind in eine Familie geboren, in welcher der Vater sowohl in Karma Kagyu- als auch Shangpa Kagyu-Übertragungslinien eingebunden stand, wurde er als Emanationsform der erleuchteten Aktivität Jamgön Kongtruls angesehen. Seiner Tradition zufolge verkörperte er zusätzlich auch noch besondere Aspekte und Qualitäten aus Milarepas Leben. In der Öffentlichkeit präsentierte sich Kalu Rinpoche als ein allen weltlichen Freuden entsagender, zölibatärer, yogischer Asket und genoss dadurch höchste religiöse Reputation. In seiner Autobiografie beschreibt er seine besondere religiöse Berufung:

„Even as a child, noble virtuous tendencies stirred within me. Naturally and spontaneously, I wished only to dismiss the wealth and enjoyments of an ordinary life and to keep simply to religious practice in some rocky shelter in the solitude of a mountain valley.“²⁷⁰

Im November 1996 (sieben Jahre nach seinem Tod 1989) beschuldigte ihn June Campbell in einem aufsehenerregenden Interview mit *Tricycle: The Buddhist Review* des jahrelangen sexuellen Missbrauchs an ihr.²⁷¹ Paul Vallely titelte am 10.02.1999 im *Independent* über ihre Beziehung mit Kalu Rinpoche: „I was a Tantric sex slave“.²⁷²

Kalu Rinpoches Kindheit war von hartem Meditationstraining und religiöser Gelehrsamkeit geprägt. Sein Vater, „the noble Mantra-Holder Lekshe Drayang“, war ein in asketischer Tradition enthusiastisch praktizierender Tantriker. Mit dreizehn Jahren ordinierte man Kalu Rinpoche zum Mönchsnovizen. In lediglich drei Jahren absolvierte er monastische Ausbildungen in buddhistischer Philosophie und Medizin.

²⁷⁰ MacLeod 1985: 31.

²⁷¹ Das von Helen Tworikov für *Tricycle* in New York geführte Interview mit June Campbell ist auch abgedruckt in Campbell 1997: 13–26.

²⁷² Campbell 1999b. Interview mit June Campbell: „I was a Tantric sex slave“ in der britischen Zeitung *The Independent* (10.02.1999). Online abgerufen: <https://www.independent.co.uk/arts-entertainment/i-was-tantric-sex-slave-1069859.html> [Zugriff am: 25.01.2021]

Danach, im Alter von sechzehn Jahren, zog er sich zu einem Dreijahres-Retreat in das Kloster von Pelpung zurück. Nach Beendigung der Klausur folgte eine lange und ausgedehnte Pilgerreise zu den heiligen Stätten Zentraltibets. Im Alter von 25 Jahren kehrte er in seine Heimat Kham zurück und verbrachte daraufhin zwölf karge, entbehrungsreiche Jahre als meditierender Einsiedler in, als schaurig und beängstigend beschriebenen, Berghöhlen des Himalaya. Über diese, ihn wohl prägende, Zeit seines Lebens ist wenig überliefert. Lediglich in Kalu Rinpoches Autobiografie findet sich dazu ein Kommentar des Übersetzers: „For Rinpoche, this way of life was the most meaningful, and he would gladly have continued to live in the mountains and meditate for the rest of his life. In the end, however, requests from [11.] Tai-Situ Padma Wangchuk and Norbu Dondrub forced him to leave the mountains to become the retreat director of Jamgon Kongtrul’s retreat center, Kunzang Dechen Osal Ling.“²⁷³

Der Eremit wurde aus der Isolation ins Kloster Pelpung zurückgerufen, wo er bis 1950 die Funktion des Retreat-Leiters ausübte. Angesichts der sich anbahnenden historischen Katastrophe, flüchtete Kalu Rinpoche vor chinesischen Besatzungstruppen nach Zentraltibet, schließlich empfahl ihn der 16. Karmapa 1957 an die königliche Familie Bhutans, die ihn dort mit der Renovierung und Revitalisierung des Klosters Jangchub Chöling betraute. Nach Beendigung dieser Arbeit reiste er weiter nach Indien und involvierte sich in die religiösen Aktivitäten der Exiltibeter. 1965 beschenkte ihn ein Tutor des Dalai Lama mit einem Stück Land in Sonada (Darjeeling), wo er sich in einem darauf befindlichen, kleinen Kloster niederließ. Er funktionierte Sonada in ein Klausurzentrum für Mönche und Nonnen um und errichtete zusätzlich ein größeres Kloster, Samdrup Darjay Ling.²⁷⁴ Auch als Abt seines eigenen Klosters unterlag er – jedenfalls nach außen hin – strengen Zölibatsgelübden.

In Darjeeling fanden und umschwärmten ihn Schüler aus aller Welt: „It was not long before he was discovered by curious Europeans and Americans, eager to study with such an eminent Tibetan yogin.“²⁷⁵ In der Folge verlagerte sich Kalu Rinpoches Interesse immer mehr weg von den tibetischen Flüchtlingen und hin zu seinen neuen, westlichen Schülern:

²⁷³ MacLeod 1985: 39.

²⁷⁴ Siehe Batchelor 1994: 110–111.

²⁷⁵ Batchelor 1994: 111.

„A throng of fortunate students speaking different languages and of different nationalities from large and small countries all over the world have gathered around me like swans coming to a lake with water lilies.“²⁷⁶

Zwei dieser Schwäne, die zur Wasserlilie geschwommen kamen, waren die Dänen Hannah und Ole Nydahl. Das junge Paar wurde von Kalu Rinpoche in Sonada ausgebildet. Seine Belehrungen begannen furchterregend mit der Schilderung von Höllenwelten:

„[Er zeigte] auf einer großen Karte Bilder von Wesen, die verbrannt, zersägt oder zwischen Felsblöcken zermalmt wurden, [...] Dabei erzählte er Gruselgeschichten [...] eine Qual war ekliger, eine Hölle widerlicher als die vorherige. Und noch dazu betonte er, dass man leicht in diese Höllen fallen könne, wenn man sich nicht in Acht nehme.“²⁷⁷

Kalu Rinpoche, nach dem Tod seines Wurzelgurus Norbu Döndrub auch Oberhaupt der Shangpa Kagyu-Linie, avancierte zu einem der ersten und zugleich wirkungsvollsten Wegbereiter der Verbreitung des tibetischen Buddhismus in den Westen. 1971 folgte er einer Einladung Chögyam Trungpas in die USA, wo er für neun Monate lebte und lehrte. Davor, auf seinem Weg dorthin, wurde er als hochrangiger Vertreter der tibetischen Religion von Papst Paul VI. im Vatikan empfangen. Ab 1974 begann er, während weiterer Reisen in den Westen, eigene Zentren in den USA und Europa zu gründen. Die ersten dieser Einrichtungen entstanden in Kopenhagen und Paris. Bis zu seinem Tod 1989 soll er weltweit insgesamt mehr als 90 Meditations- und Retreat-Zentren geschaffen haben.²⁷⁸

In seinen Retreat-Zentren wurde den Schülerinnen und Schülern erst kurz vor Eintritt in die Praxis mitgeteilt, dass sie sich zu Nonnen und Mönchen ordinieren lassen mussten, also die besonderen, damit verbundenen Verpflichtungen, inklusive Zölibat, zu befolgen hatten. Während seiner Belehrungen – auch wenn es niemand mehr hören

²⁷⁶ MacLeod 1985: 45.

²⁷⁷ Nydahl 2003: 173.

²⁷⁸ Siehe Asshauer 2003: 70–71.

wollte – malte er immer wieder in drastischer Form buddhistisches Höllenleben und dort zu erleidende Folterstrafen aus.²⁷⁹

Westlichen Verehrern galt er als ein Guru, der „[...] schon zu seinen Lebzeiten ein Erleuchteter [war], der alle Aspekte eines Buddha in seiner Lebenszeit verwirklicht hatte.“²⁸⁰ Egbert Asshauer fügt in seiner Biografie Kalu Rinpoches noch weitere, ihm zugeschriebene oder von ihm selbst verkündete, Charaktermerkmale hinzu:

„Schon in frühester Jugend empfand er Mitgefühl mit allen Lebewesen und fing sofort an zu weinen, wenn er irgendwo Leid sah. [...] [Er wurde fähig,] wie er es ausdrückte, alle Dämonen und bösen Geister zu bändigen. Er konnte dann die Triebe, die in ihm tobten, und die negativen Emotionen, [...] die aus dem Unterbewusstsein aufstiegen, zur Ruhe bringen.“²⁸¹

Dass er sich für die Aufrechterhaltung seines geistigen und körperlichen Wohlbefindens stets auch der besonderen Dienste „geheimer sexueller Gefährtinnen“ bedient hatte, blieb der Außenwelt verborgen.

June Campbell begeisterte sich seit ihrer Kindheit für Tibet und seine Religion und kam früh in ihrer Heimat Schottland in Kontakt mit der ersten tibetisch-buddhistischen Gruppierung im Westen. Ende der 1960er Jahre reiste sie nach Indien und wurde tibetisch-buddhistische Nonne.

„Ich war damals jung. Im Westen hatte gerade die sexuelle Revolution begonnen. Viele von uns jungen Westlern gingen nach Indien, auf dem Hippie Trip. [...] Viele von uns suchten nach Sinn und einer neuen Bedeutung von uns selbst in der Welt. Und ich war eine von denen, die nach Indien ging, um mich selbst zu finden, [...] Und ich ging mit viel Idealismus hin. Als ich zum Tibetischen Buddhismus übertrat, war ich naiv und akzeptierte die Autorität, die die Lamas hatten.“²⁸²

Während zehn Jahren Aufenthalts in einem exiltibetischen Kloster lernte sie die Sprache und gewann tiefgründige Einblicke, sowohl in die Religion als auch in deren Hierarchiestrukturen. In Indien begegnete sie Kalu Rinpoche und es ergab sich, dass sie

²⁷⁹ Siehe Asshauer 2003: 73.

²⁸⁰ Asshauer 2003: 76.

²⁸¹ Asshauer 2003: 62–63.

²⁸² Campbell 1999a: 22–23.

seine persönliche Übersetzerin wurde. Sie ging in den 1970er Jahren mit Kalu Rinpoche auf Reisen nach Europa und die USA und dolmetschte dort seine Unterweisungen an westliche Schüler. Campbell gibt in ihrem Interview mit Paul Vallely an, dass nach einer dieser Reisen Kalu Rinpoche „requested that I become his sexual consort and take part in secret activities with him.“²⁸³ Als ihre sexuelle Beziehung begann, war Campbell Ende zwanzig und Kalu Rinpoche fast siebzig Jahre alt.

Im Interview mit *Tricycle* schildert sie, dass Kalu Rinpoche

„allein [darüber] entschied, was in der Beziehung geschah. Ich mußte schwören, Stillschweigen darüber zu wahren. [...] und auch gegenüber der einzigen Person, die davon wußte, jemand aus seiner nächsten Umgebung. [...] Tatsächlich glaubte ich damals, es sei richtig, in die Beziehung einzuwilligen, und dies sei zu meinem eigenen Nutzen. Noch viele Jahre danach habe ich mich gefürchtet, darüber zu sprechen.“²⁸⁴

Bei der zweiten Person, die davon wusste, handelte es sich um einen tibetischen Lama, der sich mit Kalu Rinpoche eine gemeinsame Frau (Campbell) in Form einer „polyandrischen Beziehung tibetischen Stils“ geteilt hatte.²⁸⁵

Nach ihren Beweggründen gefragt, warum sie ihre Beziehung zu diesem als heilig angesehenen Lama fast drei Jahre aufrecht hielt, antwortet Campbell:

„Personal prestige. The women believe that they too are special and holy. They are entering sacred space. It produces good karma for future lives, and is a test of faith.“²⁸⁶

Andererseits musste Campbell gegenüber ihrem Partner und Guru ja auch bestimmte Samaya-Gelübde ablegen. Ihr wurde gesagt, dass sie verrückt werden oder sterben könnte, hielte sie sich nicht an ihre Verpflichtungen. Um den psychischen Druck noch zu verstärken, wurde ihr eine Geschichte erzählt: „I was told that in a previous life the lama I was involved with had had a mistress who caused him some trouble, and in order

²⁸³ Campbell 1999b.

²⁸⁴ Campbell 1997: 17-19.

²⁸⁵ Siehe Campbell 1999b. Gerüchte sprechen davon, dass es sich bei diesem zweiten Lama um den Vater Yangsi Kalu Rinpoches, Gyaltsen Ratak, gehandelt haben könnte.

²⁸⁶ Campbell 1999b.

to get rid of her he cast a spell which caused her illness, later resulting in her death.“²⁸⁷

Durch Drohungen und psychische Erpressungen dieser Art wurde ihr Gehorsam gegenüber Kalu Rinpoche erzwungen. Campbell: „Genau so gehen auch Kinderschänder mit ihren Opfern um. Sie drohen ihnen: Wenn du etwas verrätst, wird etwas Schreckliches passieren.“²⁸⁸

Die Beziehung dauerte knapp drei Jahre lang. Campbell hat sich 1983 vom tibetischen Buddhismus gelöst.²⁸⁹ „Once I started unravelling my experiences, I began to question everything [...] I realised that in order to be myself I had to leave it all – completely and utterly.“²⁹⁰

Die selbst von sexuellem Missbrauch betroffen gewesene Lama Willa B. Miller, die auch den Aufarbeitungsprozess sexueller Gewalt im Zusammenhang mit Lama Norlha initiierte und begleitete, bezieht sich auf Yvonne Dolan und ihr Konzept von drei Phasen eines Heilungsprozesses nach erlebtem Missbrauch. In ihrem Artikel „Breaking the Silence on Sexual Misconduct“ (2018)²⁹¹ beschreibt sie dann aus eigener Erfahrung diese drei Phasen, die traumatisierte Opfer nach Beendigung ihrer Beziehung mit dem Täter für gewöhnlich durchlaufen.²⁹² Die erste Phase, die „phase of victim“ genannt wird, ist von einem Prozess langsamer Bewusstwerdung der eigenen Involvierung in eine Missbrauchssituation geprägt. Die Opfer verharren in einer lähmenden Starre und empfinden quälende Gefühle von Verlust, Trauer, Machtlosigkeit, Angst, Wut und Scham. Typisch für diese Phase ist, dass die Opfer noch nicht über die gemachten Erfahrungen sprechen können. June Campbell, von der Interviewerin gefragt, ob sie sich während ihrer Beziehung mit Kalu Rinpoche sexuell ausgebeutet fühlte, beschreibt diese erste Phase für sich wie folgt:

„Zum Zeitpunkt des Geschehens und auch noch einige Jahre danach habe ich das ganz sicher nicht gedacht. Wie hätte ich es auch denken können? Es wäre viel zu schmerzhaft für mich gewesen, es so zu sehen. Es hat viele Jahre gedauert, bis

²⁸⁷ Ebd.

²⁸⁸ Campbell 1997: 19.

²⁸⁹ Campbell 1997: 21.

²⁹⁰ Campbell 1999b.

²⁹¹ Miller 2018. Der Artikel erschien in der Ausgabe Sommer 2018 in *Buddhadharma: The Practitioner's Quarterly*. Online abgerufen: <https://www.lionsroar.com/breaking-the-silence-on-sexual-misconduct/> [Zugriff am: 27.01.2021]

²⁹² Miller 2018: „In reality, these phases are not strictly sequential but rather mirror a human fluctuation between victimization and resilience. We might move into the phase of thriver and then backslide into the phase of victim.“

ich alles, was damals geschehen ist, kritisch sehen und bis ich anfangen konnte, über meine Erfahrungen zu sprechen. Das war alles andere als leicht.“²⁹³

Im *Independent* gab sie an: „I spent 11 years without talking about it.“ Es kann also sehr lange dauern, bis sich betroffene Menschen ihrer Opferrolle bewusstwerden und sich schließlich eingestehen können, dass sie missbraucht wurden. Bis dahin wird die Schuld oft bei sich selbst gesucht. Die Scham darüber isoliert das Opfer emotional von seiner Umgebung. Lama Miller erging es ähnlich: „It is one of the many reasons survivors fail to speak up: we feel ashamed.“²⁹⁴

In der zweiten „survivor phase“ beginnen Opfer, die Komplexität ihrer Beziehung mit dem Täter zu verstehen. Im gegenständlichen Zusammenhang ist es die Verantwortung des betroffenen Lehrers, die langsam bewusst wird. Autonome Beurteilungen der Erfahrungen werden vorgenommen und man beginnt, mit Außenstehenden darüber zu sprechen. In dieser Phase vertraut man sich in der Regel engen Freunden an oder konsultiert Therapeuten. Es kann auch sein, dass nun erstmals Gefühle der Wut gegenüber dem Täter oder Bedauern für sich selbst empfunden werden können. Campbell:

„[Ich habe] seither einen großen Teil der Zeit damit verbracht, über die komplexen Implikationen des damaligen Geschehens nachzudenken. In dieser ganzen Zeit habe ich nach einer Möglichkeit gesucht, mir selbst treu zu bleiben und das, was ich persönlich erlebt habe, in einem umfassenderen Sinnzusammenhang zu verstehen.“²⁹⁵

In der dritten „thriving phase“ kommt der Heilungsprozess zu einem vorläufigen Ende. Man kann nun auf die Geschehnisse ohne große psychische Belastung zurückblicken. Die Opfer haben sich aus dem emotionalen Korsett des erlittenen Leids gelöst. Die Erfahrungen aus dem eigenen Aufarbeitungsprozess werden in die Persönlichkeit integriert, neue Kompetenzen können daraus entstehen. „[...] the person has essentially

²⁹³ Campbell 1997: 17–18.

²⁹⁴ Miller 2018.

²⁹⁵ Campbell 1997: 21.

healed and moved on. While survivors may not feel strong enough to help others through a process of recovery, thrivers are often motivated to do so.“²⁹⁶

Nach elf Jahren des Schweigens beschloss Campbell, ihr Buch *Traveller in Space* zu schreiben. Weitere sieben Jahre vergingen mit Recherchen dazu. Die Veröffentlichung 1996 schlug in der buddhistischen Szene ein wie eine Bombe. Man unterstellte Campbell, von einer Beziehung mit Kalu Rinpoche fantasiert oder gelogen zu haben. „I was reviled as a liar or a demon. In that world [Kalu Rinpoche] was a saintly figure. It was like claiming that Mother Teresa was involved in making porn movies.“²⁹⁷ Repräsentanten von Kalu Rinpoche nahestehenden Organisationen setzten per Telefon Medien unter Druck, damit diese mit Campbell geführte Interviews nicht veröffentlichten. Als „thrivers“ ertrug Campbell die Verunglimpfungen gegen ihre Person bereits gelassen:

„Wenn Buddhisten das, was ich geschrieben habe, als irrelevant oder als ein Produkt meiner Phantasie abtun wollen, dann kann ich sie nicht daran hindern, aber es macht mir auch nichts aus. Jedenfalls hat die Arbeit an diesem Buch mir geholfen, meine Vergangenheit zu akzeptieren und mit vielen schmerzhaften Empfindungen ins Reine zu kommen. Sie hat mir geholfen, das Geschehene aus eigener Kraft und auf meine Weise zu verstehen. Niemand kann mir einreden, daß es nicht wahr ist.“²⁹⁸

Auch Vertreter der akademischen Fachwelt waren von ihrer feministischen Analyse der „weiblichen Identität im tibetischen Tantra“ begeistert. Lopez empfahl Campbells Werk 1998 und Adelheid Herrmann-Pfandt schrieb in einer Rezension dazu:

„This is certainly one of the most important books on Tibetan Buddhism which has been written in the last years [...] which should be read by all those, being interested either in traditional Tibet, in Women's Studies in Religion or in the fascinating process by which Tibetan Buddhism is being integrated into Western culture.“²⁹⁹

²⁹⁶ Miller 2018.

²⁹⁷ Campbell 1999b.

²⁹⁸ Campbell 1997: 21.

²⁹⁹ Herrmann-Pfandt 1998: 329–330.

Und bis heute kommt man in fachlichen Diskussionen nicht umhin, sich mit einigen der von Campbell aufgestellten Thesen zur Stellung der Frau im tibetischen Buddhismus auseinanderzusetzen.

3.2. Kagyu Lama Norlha Rinpoche

Lama Norlha Rinpoche wurde 1938 in Kham (Osttibet) geboren. Im Alter von fünf Jahren begann seine religiöse Erziehung im tibetischen Korche Kloster. Im Alter von 21 Jahren soll er bereits sein zweites Dreijahres-Retreat abgeschlossen haben. Kurz danach flüchtete er zu Fuß vor den Chinesen nach Indien, traf dort auf seinen späteren Lehrer Kalu Rinpoche, wurde dessen enger Schüler und arbeitete für ihn. In Absprache mit dem 16. Karmapa nahm 1976 Kalu Rinpoche Lama Norlha mit in die USA und übertrug ihm schließlich die Leitung über alle seine Dharma-Zentren im Osten der Vereinigten Staaten. Nachdem Lama Norlha in New York große Schülergruppen unterrichtet hatte, gründete er 1978 in der idyllischen Landschaft von Wappingers Falls im Upstate New York das Kagyu Thubten Chöling Kloster mit angeschlossenen Retreat-Räumlichkeiten und Gästehaus. Das Kloster erlangte eine hohe Reputation für seine religiösen Schulungsprogramme, vor allem für die in der Tradition Kalu Rinpoches abgehaltenen Dreijahres-Klausuren. Es wurde in den letzten dreißig Jahren auch zweimal vom Dalai Lama besucht.³⁰⁰

Ganz in der Tradition Kalu Rinpoches stand auch sein Verhältnis zu Frauen. Wie auch sein Meister unterhielt er jahrzehntelang – als vorgeblich zölibatär lebender, tantrischer Yogi – im Geheimen sexuelle Beziehungen zu Schülerinnen. Manche dieser Frauen hatte er selbst zu Nonnen ordiniert. Lama Willa B. Miller war ein frühes Opfer Lama Norlhas, der Missbrauch an ihr begann im Januar 1988, nur sechzehn Tage nachdem er sie dazu überredete, ein Zölibats-Gelübde auf Lebenszeit abzulegen. Lama Miller:

„I was 22 years old, and my dharma teacher was the center of my world. I had given up everything—my old friends, my job prospects, my family, my possessions—“for the sake of the dharma.” I had thrown caution to the wind in order to follow this teacher’s vision for my life. *All in.*

³⁰⁰ Siehe dazu die Informationen der offiziellen Webseite von Kagyu Thubten Chöling <http://www.kagyu.com/> [Zugriff am: 20.02.2021]

That was the day he first approached me. We were alone in a hotel room in Delhi [...] The check-in lasted just minutes, though, before he grabbed my body and pressed his face toward mine. My body was wrapped in burgundy robes, my head freshly shaved. [...] That body had not been touched by a man for some time. I had been encouraged for many months to be celibate, a lifestyle culminating in monastic ordination. [...] When I was 22, I had no idea how to make sense of all of this. [...] Medieval narratives of Buddhist life in awkward translation were my sole reference point. In these tales, women were consorts, dakinis, muses—desirable reflections of the male gaze.“³⁰¹

Im Oktober 2016 wandte sich eine verstörte junge Frau unter Tränen an Lama Miller und berichtete über Missbrauchserfahrungen mit dem gemeinsamen Lama. Alte Wunden brachen auf, weitere vermutete Opfer wurden kontaktiert. Schließlich initiierte Lama Miller 2017 einen öffentlich abgehaltenen „disclosure process“, der, von einem professionellen Mediator begleitet, im Kagyu Thubten Chöling Kloster stattfand. Sechs betroffene Frauen kamen dabei zu Wort, Lama Norlha durfte dabei nicht anwesend sein.³⁰² Das Management des Klosters entzog ihm die Lehrberechtigung, er entschuldigte sich schriftlich bei den betroffenen Frauen und seiner Gemeinschaft und zog sich in den Altersruhestand zurück. Er verstarb ein Jahr später am 19.02.2018.

Die Geschichte Lama Millers ist sehr ähnlich und durchaus vergleichbar mit jener June Campbells. Es dauerte in beiden Fällen viele Jahre, bis die Frauen ihre Situation objektiv beurteilen konnten. Für Lama Miller war es „[...] entirely *too* personal. I had woven a narrative about my culpability and why I could not extract myself from an ultimately disempowering situation, a story fed by isolation, fear of losing connection, my self-beliefs, and even by Buddhist doctrine.“³⁰³

Lama Miller entsagte aufgrund der gemachten Erfahrungen aber nicht ihrer religiösen Überzeugung, sondern gründete ihre eigene Gemeinde „Natural Dharma Fellowship“ in Boston sowie das Retreat-Zentrum „Wonderwell Mountain Refuge“ in Springfield (NH). Sie ist in mehreren tibetisch-buddhistischen Traditionen ausgebildete Dharma-Lehrerin und autorisierte Linienhalterin in der Kagyu-Tradition. Nach einer akademischen Ausbildung (unter anderem PhD der Harvard University) publizierte

³⁰¹ Miller 2018. Online abgerufen: <https://www.lionsroar.com/breaking-the-silence-on-sexual-misconduct/> [Zugriff am: 27.01.2021]

³⁰² Ebd.

³⁰³ Ebd.

Lama Miller auch in Fachjournalen der Tibetologie und Buddhismuskunde wie *Journal of the International Association of Buddhist Studies (JIABS)*, *The Tibet Journal* und anderen. In ihrer religiösen Gemeinschaft besteht der Anspruch, die Freude an der Dharma-Praxis mit hohen ethischen Standards und Sensibilität für Diversität zu verbinden.³⁰⁴ Miller spricht von einer notwendigen „Sicherheitszone“ für jeden einzelnen Schüler, die es von den Lehrern zu respektieren gilt:

„The safety zone is a liminal space in which a student can safely be vulnerable and open, and in which a teacher bears witness, embodies compassion, and imparts guidance. Trust in the safety zone is essential to deep spiritual work. The erosion of physical boundaries is one of several ways this safe space can be violated.“³⁰⁵

Ein weiterer wichtiger Aspekt, der ebenfalls beide Frauen aber auch viele weitere Opfer betrifft, ist der von Miller so bezeichnete „All In“-Effekt. Schüler verschreiben in jungen Jahren ihr gesamtes Leben, ihre Zukunft und das, was damit verbunden ist, ihrem Lehrer, beziehungsweise der Organisation, die er vertritt. June Campbell verzichtete auf einen Studienplatz an einer angesehenen englischen Universität, um mit Kalu Rinpoche zu leben und für ihn zu arbeiten. Lama Miller erging es ähnlich (siehe oben). Berufliche Möglichkeiten werden verworfen, bestehende Freundeskreise zurückgelassen und materielles Vermögen in die „gute Sache“ investiert. Manche Schüler stehen nach jahrzehntelanger Involvierung in tibetisch-buddhistischen Gemeinschaften (oft übernehmen sie dort schlecht bezahlte Funktionen) nicht nur vor dem emotionalen, sondern auch vor dem materiellen Nichts. Sie verfügen in fortgeschrittenem Alter über keine weiteren Berufsperspektiven, Ersparnisse oder eine Rentenvorsorge. Der Missbrauch ist in solchen Fällen daher „all inclusive“ zu verstehen. Dieses traurige Phänomen ist vor allem während der Untersuchungen gegen große Organisationen wie Shambhala oder Rigpa ersichtlich geworden.³⁰⁶

³⁰⁴ Siehe dazu die Webseite der Organisation: <https://naturaldharma.org/> [Zugriff am: 21.02.2021]

³⁰⁵ Miller 2018.

³⁰⁶ Siehe dazu beispielsweise den Untersuchungsbericht Karen Baxters zu Rigpa (Baxter 2018).

3.3. Die Organisation Shambhala: Chögyam Trungpa, Ösel Tendzin (Thomas Rich) und Sakyong Mipham

Chögyam Trungpa gründete 1973 in Boulder (Colorado) die größte tibetisch-buddhistische Gemeinschaft im Westen. Bis 2018 wurde sie von zwei „Dharma-Königen“ und einem „Vajra-Regenten“ in autokratischem Stil geführt und immer wieder von Skandalen erschüttert. Chögyam Trungpa stand bis zu seinem Tod 1987 Vajradhatu vor, danach übernahm sein, von ihm auserwählter, Schüler, der Amerikaner Ösel Tendzin (Thomas Rich). Aufgrund eines öffentlich gewordenen Skandals, der innerhalb der Organisation für große Unruhe sorgte und sie beinahe spaltete, trat dieser bereits 1990 wieder zurück. Schließlich installierte man Trungpas erstgeborenen Sohn, Sakyong (*sa skyong*, tib. für „König“) Mipham Rinpoche, der bis 2018 die, in Shambhala umbenannte, Organisation führte und dann ebenfalls zurücktreten musste. Alle drei waren, beziehungsweise sind, in veritable Skandale verwickelt und mit teils schwerwiegenden Missbrauchsvorwürfen konfrontiert. Chögyam Trungpa schuf in seiner Organisation eine Kultur, der über vier Jahrzehnte der Missbrauch von Macht im Blut zu liegen schien.

Neben dem unglaublichen Geschick Trungpas, westliche Schüler und ganze kulturelle Strömungen für den tibetischen Buddhismus begeistern zu können, werden in der Analyse Shambhalas bestimmte, in undemokratische Strukturen eingebettete, gruppendynamische Prozesse rund um charismatische Führungspersonlichkeiten sichtbar. Diese führten innerhalb der Gemeinschaft zur Vertuschung von sexuellem Missbrauch, zu untätiger Mitwisserschaft, Konspiration und Mittäterschaft vieler ihrer Mitglieder.

Ebenso beachtenswert erscheinen die engen Verflechtungen zwischen westlichen und exiltibetischen Machstrukturen. Hochrangige Vertreter von Karma Kagyu- und Nyingma-Linien nehmen Einfluss auf wichtige politische Entscheidungen und profitieren gleichzeitig beträchtlich vom wirtschaftlichen Erfolg Shambhala

Internationals. Die Organisation unterhält weltweit mehr als 200 Niederlassungen in über 30 Ländern.³⁰⁷

Trungpa wurde 1939 in Osttibet geboren und als Kind vom 16. Karmapa als 11. Tulku der Trungpa-Linie anerkannt. Als solcher war es ihm vorherbestimmt, als Abt seinen beiden Kagyu-Surmang-Klöstern in Kham vorzustehen. Er genoss eine dafür typische, monastische Erziehung und Ausbildung in Tibet. Kurz nach deren Abschluss führte er 1959 eine große Gruppe von Tibetern an, die mit ihm auf abenteuerliche Weise vor den chinesischen Besatzern nach Indien flüchteten. Im Exil beauftragte ihn der Dalai Lama mit dem Unterricht junger tibetischer Lamas. Vier Jahre später kam er nach England an die Oxford University, wo er vergleichende Religionswissenschaft, Philosophie und Kunst studierte sowie sein Englisch perfektionieren konnte. 1968 gründete er, gemeinsam mit seinem Kommilitonen Akong Rinpoche, das erste tibetisch-buddhistische Zentrum auf europäischem Boden, Samye Ling.³⁰⁸ Dort, im schottischen Dumfriesshire, begeisterte er eine große Anzahl westlicher Schüler.

„Trungpa’s brilliance as a scholar, poet and linguist drew an increasing number of Western students to the exposed and crumbling house in Scotland to hear him teach. [...] Trungpa evolved a style of teaching Buddhism that broke with the dry vocabulary of academia by employing colloquial terms and idioms with a poet’s gift for metaphor. He was the first Asian Buddhist teacher to plunge into the existential plight of a Western culture and to articulate a way out of that dilemma in the language of those undergoing it. [...] His gifts as a teacher were only matched by his ability to attract controversy.“³⁰⁹

Denn im Vereinigten Königreich wurde er auch rasch für sein ausschweifendes Sexualleben und übermäßigen Alkoholkonsum bekannt. Nachdem er sich mit Akong Rinpoche überworfen und in betrunkenem Zustand einen Autounfall verursacht hatte, folgte er 1970 gezwungenermaßen der Einladung einiger seiner Schüler nach Vermont in die USA. Dort war er von Beginn an äußerst aktiv und gründete innerhalb weniger Jahre mehrere, miteinander verbundene Organisationen, denen er allen vorstand: Vajradathu als religiöse Gemeinschaft, die westlichen Schülern den Vajrayāna lehrte;

³⁰⁷ Vajradhatu/Shambhala finanziert sich u.a. durch Spenden für bestimmte Projekte und die Beiträge ihrer Mitglieder. Diese Beiträge werden als „personal annual gift (PAG)“ eingehoben (siehe Bell 1998: 64).

³⁰⁸ Siehe Batchelor 1994: 104.

³⁰⁹ Batchelor 1994: 104–105.

die im Dienste der schönen Künste stehende Nalanda Foundation sowie die Bildungseinrichtung Naropa Institute, die zu einem späteren Zeitpunkt auch als buddhistische Universität in den USA akkreditiert wurde. Seine Aktivitäten im Westen wurden auch von exiltibetischer Seite unterstützt. Dafür übergab Trungpa die Führung seiner tibetischen Surmang-Klöster an den Karmapa, seine Übertragungslinie wurde mit jener der Karma-Kagyus fusioniert.³¹⁰

Auch wenn später von einer eigenen „Shambhala-Übertragungslinie“ gesprochen werden sollte, die Trungpa begründet hätte, so erachtete man es nicht als sinnvoll, für die Fortführung der Macht im Westen, nach einem Kinder-Tulku zu suchen. Man erfand daher ein neues Modell und erinnerte sich dabei der Nachfolgetradition im alten tibetischen Großreich. Trungpas Erbfolge sollte dementsprechend in monarchischer Manier erfolgen. Bei Shambhala wird die Macht an auserwählte „Vajra-Regenten“ und „Dharma-Könige“ weitergegeben. In einem Nobelvorort von Boulder bezog Trungpa eine große, opulent eingerichtete Villa, die einem Königshof gleichen sollte und „The Kalapa Court“ genannt wird. Auserwählte Schüler fungieren in dieser Gemeinschaft als „Minister“.³¹¹

„The residence was sumptuously appointed and organized to reflect a courtly hierarchy with followers eager to serve as cleaners, attendants, guards, cooks, flower arrangers, and so on. Here Chogyam Trungpa was surrounded by an inner circle whose members took a vow not to reveal or discuss his behavior, although it was openly acknowledged, now as then, that Chogyam Trungpa had sexual relations with a number of his female disciples.“³¹²

Als Vajradhatu größer und mächtiger wurde, gruppierte Trungpa auch eine quasi-militärische Gruppe von Leibwächtern in khakigrünen Uniformen um sich. Seine kleine Privatarmee nannte er Dorje Kasung.³¹³

Trungpa vertrat einen kulturellen Eklektizismus. Bereits 1969 nahm er seine monastischen Gelübde zurück und „Samye Ling developed a reputation [...] for wild parties, free sex and the use of drugs.“³¹⁴ Kurz bevor er vor den Folgen der Skandale aus

³¹⁰ Siehe Bell 1998: 58–59.

³¹¹ Siehe Bell 1998: 62–63.

³¹² Ebd.

³¹³ Siehe Batchelor 1994: 106.

³¹⁴ Batchelor 1994: 105.

Schottland in die USA flüchtete, heiratete er 1970 die damals sechzehnjährige englische Aristokratin Lady Diana Pybus (die spätere erste Sakyong Wangmo Shambhalas) und schockierte dadurch seine tibetisch-buddhistische Gemeinde. Er entwickelte ein dekadentes Faible für britisch-aristokratische Manier. Auch, sehr untypisch für tibetische Lamas, kleidete sich Trungpa vornehmlich mit westlichen Maßanzügen. In den USA sympathisierte er mit westlichen Konventionen und hielt seine Schüler dazu an, adrett gekleidet ihren weltlichen Berufen strebsam nachzugehen. Als 1974 das Naropa Institute den 16. Karmapa während seiner ersten Reise in die USA beherbergte, veranlasste Trungpa seine Hippie-Schüler, ihre langen Haare zu schneiden, sich die Bärte zu rasieren und Seine Heiligkeit in Anzug und Krawatte dem Anlass entsprechend zu empfangen.³¹⁵

Es war sein Bestreben, den tibetischen Buddhismus an westliche kulturelle Kontexte anzupassen und ihn inhaltlich dafür neu auszurichten. Trungpas einflussreichstes Werk *Cutting through Spiritual Materialism* (1973) „brought Trungpa’s urbane interpretation of Tibetan Buddhism to a large and enthusiastic audience.“³¹⁶ Das Tibetische Totenbuch (tib. *bar do thos grol*) wurde bereits zweimal übersetzt.³¹⁷ In der von Francesca Fremantle und Chögyam Trungpa vorgenommenen dritten Übersetzung *The Tibetan Book of the Dead* (1975) werden die Bardo-Zustände nicht mehr als Todeserfahrungen, sondern als sich abwechselnde, psychische Verfassungen interpretiert. Die sechs Daseinsbereiche des Buddhismus psychologisierte er zu verschiedenen Formen menschlicher Instinkte. Die traditionellen buddhistischen Beschreibungen der Wiedergeburtbereiche entsprächen nach Trungpa psychologischen Selbstportraits. Der Bereich der Kalten Höllen gilt ihm beispielsweise als ein psychischer Zustand passiv-aggressiver Verweigerung von Kommunikation. Und der Wiedergeburtbereich der Tiere „[...] (contrary to the experience of many pet owners) [...] is characterised by the absence of humour.“³¹⁸ Es finden sich bei Trungpas Interpretationen klassischer tibetisch-buddhistischer Texte nur wenige religiöse Bezüge. Sein besonderer Zugang

³¹⁵ Siehe Gayley 2018: 14.

³¹⁶ Lopez 2018: 176.

³¹⁷ Erstmals 1927 von Walter Y. Evans-Wentz, danach erschien 1964 unter dem Titel *The Psychedelic Experience* eine Neuinterpretation des Buches als (von Lopez so bezeichneter) „LSD-Bibel“ von Timothy Leary, Ralph Metzner und Richard Alpert.

³¹⁸ Lopez 2018: 78.

zur buddhistischen Lehre ist durchdrungen von Erklärungen der Transpersonalen Psychologie für Neurosen, Paranoia und unbewusste psychische Tendenzen.³¹⁹

Seine Schüler wollten und sollten ihn als eine heilige Figur begreifen. Alle seine Handlungen, Worte und Gedanken waren als übermenschliche und unfehlbare Ausdrucksformen seiner Crazy-Wisdom-Philosophie zu verstehen (siehe Kapitel 2.3.2). Darüber hinaus umgab ihn auch eine magische Aura. Sandra Bells Untersuchung zufolge gaben einige seiner Schüler an, dass Trungpa auf übersinnliche Weise ihr Leben zu verbessern vermochte. Bell spricht hierbei von seinem „schamanischen Repertoire“:

„A typical account is provided by John, who told me that on first looking into Chogyam’s eyes, he felt the shyness and temerity that had plagued him all his life dissolve away. Twenty years later John claims he has never again felt the stultifying lack of confidence that he experienced prior to that moment. Another informant describing his meeting with the lama said, “His body emitted golden rays and wild birds would come and sit on his outstretched arms”.“³²⁰

Ähnliche Visionen schilderten auch viele der rund viertausend Schüler, die seiner Einäscherung beiwohnten und Regenbögen beziehungsweise andere wundersame Phänomene am Himmel erblickten, als sein Leichnam am Scheiterhaufen brannte.³²¹

Im Gegensatz zu vielen anderen tibetischen Lamas führte Trungpa seine sexuellen Beziehungen nicht im Geheimen. Wie eine Gallionsfigur der amerikanischen Gegenkultur der 1970er Jahre vertrat er deren Grundsätze der sexuellen Revolution. „Promiscuity was part of the ambience within Vajradhatu.“³²² Das Ausleben von freier Liebe nahm er nicht für sich allein in Anspruch, auch seine Schüler „were unrestrained in their sexual liaisons, believing that sexual jealousy indicated a failure to grasp Chogyam Trungpa’s teaching.“³²³ Wie in ähnlich agierenden alternativ-religiösen Gemeinschaften oder Kommunen jener Zeit, führte das sozial weitgehend uneingeschränkte Ausleben freier Sexualität auch zum Missbrauch von jungen Frauen und minderjährigen Kindern ihrer Mitglieder.³²⁴ Der soziale Druck innerhalb dieser

³¹⁹ Siehe Lopez 2018: 77 und 85.

³²⁰ Bell 1998: 60.

³²¹ Ebd.

³²² Bell 1998: 66.

³²³ Bell 1998: 63.

³²⁴ Siehe beispielsweise die Autobiografie von Katharina Wulff-Bräutigam, *Bhagwan, Che und ich: Meine Kindheit in den 70ern* (2006).

Gemeinschaften bestand dann darin, diese negativen Auswüchse der von ihnen propagierten freien Liebe nicht zu verurteilen oder anzuprangern. Viele Eltern schauten daher weg, wenn es ihre Kinder betraf und die Opfer fanden generell wenig bis kein Gehör. Einige dieser Stimmen finden sich im Bericht von Project Sunshine³²⁵, einer Initiative von aktiven Shambhala-Mitgliedern, die 2018 ihre Organisation mit Missbrauchsvorwürfen konfrontierte.³²⁶ Dieser Bericht trug mit dazu bei, dass der dritte Führer der Organisation, Sakyong Mipham Rinpoche, zurücktreten musste. Die Verfasserin, Andrea M. Winn, schildert hier ihren eigenen Fall:

„I experienced profound abuse [...] A year ago I came to the point in my life where I was ready to come out from under the rock of oppressive silence [...] I was sexually abused as a child by multiple perpetrators [...] When I was a young adult, I spoke up about the community's sexual abuse problem and was demonized by my local Shambhala center, ostracized and forced to leave. The shocking truth is that almost all of the young people in my age group were sexually harassed and/or sexually abused. I don't know the statistics on the generation of children after mine. What I do know is that many of us had left the community, and for those who stayed, their voices have been unheard. Beyond child abuse, women continue to be abused in relationships with community leaders and by their sanghas.“³²⁷

Unter Trungpas Führung war Vajradhatu jedenfalls bekannt für wildeste Partys, Alkohol und promiskuitiven Sex. Sein extravagant ausuferndes Verhalten wurde stets als erleuchteter Ausdruck seiner „verrückten Weisheit“, die gewöhnliche Menschen nicht verstehen könnten, legitimiert. Nach John und Nancy Steinbeck, ehemalige Schüler Trungpas, vertrat dieser die Ansicht, dass außereheliche Affären verheiratete Frauen auf einen direkten Weg zur Erleuchtung führten. „As our role model, our guru had a wife and a different woman every night. If a student were upset, sometimes Rinpoche would tell him to either meditate, drink, or get laid [...]“³²⁸ Diese Frauen

³²⁵ Andrea M. Winn, *Project Sunshine: Final Report* (Winn 2018a). Online abgerufen: https://www.andreamwinn.com/pdfs/Project_Sunshine_Final_Report.pdf [Zugriff am: 31.01.2021]

³²⁶ Winn (2018a: 4–7): „For Shambhala to flourish, we must heal the intergenerational trauma of sexualized violence that is active within Shambhala community. [...] Known child abusers are freely active within the [...] community, some are even senior teachers. [...] We have allowed abuse within our community for nearly four decades, and it is time to take practical steps to end it.“

³²⁷ Winn 2018a: 7. Im Bericht werden auch Stellungnahmen zu den Vorwürfen folgender Führungspersonen Shambhalas wiedergegeben: Sangyum Agness Au, Acharya Judith Simmer-Brown und Acharya Judy Lief. Angeforderte Stellungnahmen wurden verweigert von: Minister Kalapa Acharya Adam Lobel und Minister Jane Arthur (siehe Winn 2018a: 11–14).

³²⁸ Steinbeck 2001: 39.

äußerten keine Beschwerden, denn Sex mit Trungpa „was like sleeping with a rock star.“³²⁹ Mütter wurden angehalten, sich von ihrer naturgegebenen Bindung zu ihren Kindern zu lösen. Sie sollten besser ihrer Freiwilligenarbeit für die Gemeinschaft nachgehen und die Betreuung der Kinder eigenen Babysittern anvertrauen. Trungpas Unkenntnis von gesunder Familiendynamik verursachte großes Leid bei den Betroffenen. „Huge mistakes, too many broken hearts, far too much abuse would all trickle down like toxic rain on the heads of those children we so blithely left at home.“³³⁰

Trungpas Helfer begaben sich in den verschiedenen Zentren der Organisation auf ständige Suche nach neuen Frauen für ihn. Diese Frauen wurden dann eigens für ihre Rollen als „Gefährtinnen“ (tib. *yum*) trainiert, sie mussten lernen „what to do when he threw up, shit in the bed, snorted coke till dawn, turned his attention to other women, and maybe even got in the mood for a threesome.“³³¹ Steinbecks weisen darauf hin, dass einige dieser westlichen Schüler, die für Trungpa als Kuppler fungierten, sich eigens für die Erlangung dieser speziellen Rollen in die Organisation eingekauft hatten. Sie gelangten dadurch nämlich in die Position, ihr eigenes Verlangen nach Drogen und Sex durch missbräuchliches Verhalten befriedigen zu können.³³²

Trungpa war schwerer Alkoholiker, gekennzeichnet von ständigem und unaufhörlichem Trinken. Weniger bekannt war sein Kokainkonsum, der in den 1980er-Jahren die Gemeinschaft USD 40.000 pro Jahr kostete. Um schlafen zu können, benötigte er das Barbiturat Seconal. Steinbecks erkennen für sich „[...] the ultimate irony [...] Sleeping pills for the guru who advertised himself as a wake-up call to enlightenment.“³³³ Trungpas Helfer versorgten ihn nicht nur mit Frauen, sondern auch mit all den toxischen Stoffen, nach denen er verlangte. Dies nicht zu tun, hätten sie als Bruch ihrer Samaya-Gelübde empfunden: „They believed that to break that vow, to refuse to administer the poison that was killing him, would literally send them to hell.“³³⁴ Trungpa glaubte, und somit auch seine Schüler, dass er über eine yogisch-transformierte Physiologie verfügte, die es ihm ermöglichte, Alkohol in seinem Körper zu einem Lebenselixier umzuwandeln.

³²⁹ Steinbeck 2001: 213.

³³⁰ Steinbeck 2001: 40.

³³¹ Steinbeck 2001: 212.

³³² Ebd.

³³³ Steinbeck 2001: 211.

³³⁴ Ebd.

Trungpa starb schließlich 1987 im Alter von 48 Jahren an den typischen Folgen einer Leberzirrhose. Nancy Steinbeck sah ein Bild von ihm, das wenige Tage vor seinem Tod aufgenommen wurde: „He was bone-thin [and] his eyes had the haunted look of a madman.“³³⁵

Sandra Bell interpretiert Trungpas Führungsstil mitsamt der von ihm implementierten Machtstrukturen als „charismatische Herrschaft“ nach Max Weber. Gegenüber den Mitgliedern seiner Gemeinschaft benutzte Trungpa die chinesische Metapher vom Himmlischen Mandat, das seine Entscheidungsgewalt in allen Bereichen legitimieren sollte. Einer davon war die Regelung seiner Nachfolge. Bereits 1976 setzte Trungpa seinen Schüler Thomas Rich als seinen Vajra-Regenten ein und verlieh ihm den tibetischen Namen Ösel Tendzin. Dieser sollte im Falle seines Todes die Führung übernehmen.³³⁶ „Chogyam Trungpa and the Vajra Regent functioned as both the actual and symbolic head of the sangha.“³³⁷

Ösel Tendzin benutzte seine Position mitunter dafür, seiner sexuellen Vorliebe für junge Männer (und in geringerem Maße auch für Frauen) ebenso ungezügelt nachzugehen, wie dies auch sein Meister tat. Für die Mitglieder von Vajradhatu war es aber ein Schock, als 1988 bekannt wurde, dass er HIV-positiv war. Obwohl er zu diesem Zeitpunkt bereits seit vier Jahren davon wusste, praktizierte er ungeschützten Geschlechtsverkehr und infizierte dabei mindestens drei Personen. Einer dieser Männer verstarb an AIDS, nachdem er seine Freundin ebenfalls angesteckt hatte. Es kam auch ans Licht, dass Mitglieder des Vorstands von seiner Krankheit gewusst, jedoch keine Maßnahmen ergriffen hatten. Ösel Tendzin rechtfertigte sich gegenüber dem Vorstand, indem er mitteilte, dass er seinen Infektionsstatus bereits 1985 mit Chögyam Trungpa besprochen hätte und danach davon ausgegangen wäre, über magischen Schutz vor den möglichen Auswirkungen der Erkrankung zu verfügen. Trungpa schlug ihm nämlich während des Gesprächs vor, sein Karma verändern zu können. „Oseltendzin said he misunderstood this to mean that he had “some extraordinary means of protection” and so “went ahead with my business as if something else would take care of it for me”.“³³⁸

³³⁵ Steinbeck 2001: 210.

³³⁶ Siehe Bell 1998: 63–64.

³³⁷ Bell 1998: 64.

³³⁸ Bell 1998: 65.

Auffallend in der Analyse der Geschehnisse ist, dass man auf Ösel Tendzins Eskapaden wesentlich sensibler reagierte, als es noch bei seinem Vorgänger der Fall war. Nach dem Bekanntwerden seiner HIV-Infektion gab es einen großen Aufschrei der Empörung unter weiten Teilen der Mitglieder.³³⁹ Ebenso bemerkenswert ist es, dass Männer, mit denen der Regent (zumindest vor seiner HIV-Infektion) sexuelle Kontakte hatte, sich trotz der Missbrauchserfahrung nicht traumatisiert fühlten, beziehungsweise diese für sich selbst nicht als Missbrauch bewerteten. Katy Butler schildert in ihrem Artikel *Encountering the Shadow in Buddhist America* (1990) den Fall eines ihrer Freunde aus dem Jahre 1982:

„[Recently] a meditation retreat led by the Regent had introduced him to a more colorful, less guilt-inducing, spiritual path. [...] later, my friend entered an elegant [...] office nearby. Tendzin [...] rose from his chair and smiled. My friend shook his hand, grateful for the rare private audience. [...] the men talked about Buddhism, love and theology. Gradually, the sake [alcohol] level dropped inside the bottle. Then my friend, a little drunk, grew bold and raised the subject he feared most: homosexuality. There was a moment of silence. “Stand up,” Tendzin said. “Kiss me.” My friend complied. When the Regent requested oral sex, my friend [...] declined. “I think you can do it,” the Regent said cheerfully. The two men moved to a couch, where my friend’s taboo against homosexuality was broken. When it was over, Tendzin mentioned in passing that he had similar sexual encounters several times a day. [...]

My friend later felt confused and embarrassed about that afternoon, but not bitter. “He pushed me into a homosexual experience and yet at the same time, he was generous. [...] I felt a mixture of embarrassment and honor. I don’t feel Tendzin abused me and I don’t want my sexual experience judged by anybody”.³⁴⁰

Nachdem Medien über den AIDS-Skandal im Zusammenhang mit Vajradhatu und Ösel Tendzin berichtet hatten, brach eine Führungsdebatte innerhalb der Organisation aus. Mitglieder verließen scharenweise Vajradhatu, die verbliebenen waren in zwei Lager gespalten. Das eine verhielt sich loyal zu ihrem Regenten, das andere verlangte nach seiner Ablöse. In dieser existenziellen Krise wurden ranghohe Exiltibeter der Karma

³³⁹ Es gab aber auch kritische Stimmen unter den Schülern. Mitch Turbin schrieb im *Sangha*: „But this current mess is not just his [the Regent’s] mess. The whole *sangha*, including Trungpa himself, have played a role. We must look at the way we have related to power, to the Guru, to the whole “fucking around” scene [...].“ Zitiert nach Bell 1998: 66.

³⁴⁰ Butler 1990. Katy Butler, “Encountering the Shadow in Buddhist America”. In: *Common Boundary* (1990). Online abgerufen: https://www.info-buddhism.com/Encountering_the_Shadow_in_Buddhist_America_Katy-Butler.html [Zugriff am: 02.11.2020]

Kagyü- und Nyingma-Linien aktiv. Kalu Rinpoche versuchte in gewohnter Manier, westliche Gemeinschaften zum Schweigen zu bringen und so für Ruhe zu sorgen. Er verbot allen seinen westlichen Schülern, die Ereignisse bei Vajradhatu anzusprechen oder zu kommentieren. Die Führung einfach auszutauschen war den Tibetern nicht so einfach möglich. Einerseits war Ösel Tendzin auch vom Karmapa als Führer von Vajradhatu bestätigt worden und andererseits hatten bereits viele Schüler ihre Samaya-Gelübde auf ihn abgelegt. Diese durften keinesfalls gebrochen werden. Auch er selbst berief sich, strategisch geschickt, auf seinen Samaya-Schwur gegenüber Chögyam Trungpa, ein Rücktritt „would violate the oath I took with my guru, and it would also violate my heart.“³⁴¹

Die Tibeter hatten aber längst Vorsorge getroffen und verfügten über eine geeignete Alternative. Trungpas Sohn, Ösel Rangdrol Mukpo, wurde seit vielen Jahren von hohen tibetischen Lamas, wie Dilgo Khyentse, ausgebildet und 1979, im Alter von siebzehn Jahren, zu einem Sawang (tib. *sa dbang*, Machthaber, König) tantrisch initiiert. Nach Bell handelt es sich hierbei um einen obskuren Titel, den vielleicht sein Vater erfunden hätte. Schließlich, im Frühjahr 1990, veranlasste einer der ranghöchsten Nyingma-Lamas und Lehrer Chögyam Trungpas, Dilgo Khyentse Rinpoche, den Regenten dazu, sich zumindest für ein Jahr in ein „privates Retreat“ nach Kalifornien zurückzuziehen. Dort blieb er bis zu seinem Tod. Ösel Tendzin verstarb ein Jahr später im August 1991 an den Folgen seiner AIDS-Erkrankung. Bis dahin wurden seine Schüler dazu angehalten, ihn als ihren Lama weiter zu akzeptieren. Gleichzeitig regierte seit 1990 Trungpas Sohn die, dann in Shambhala International umbenannte, Organisation. Auf diese Weise löste Dilgo Khyentse einerseits geschickt das Samaya-Problem und konnte andererseits die verfeindeten Lager innerhalb Vajradhatu wieder zusammenbringen und dadurch die Gemeinschaft weitgehend konsolidieren.³⁴²

Der neue Führer Shambhalas änderte seinen Namen in Sakyong Mipham. Er wechselte das Vorstandsgremium der Organisation aus und gab durch anfänglich umsichtiges und konziliantes Agieren vielen Mitgliedern neue Hoffnung. Shambhala präsentierte sich weltoffen und sprach mit neu ausgerichtetem Ausbildungsprogramm auch spirituell

³⁴¹ Zitiert nach Bell 1998: 67.

³⁴² Siehe Bell 1998: 67–70.

suchende Menschen an, die nicht zum Vajrayāna konvertieren wollten. All die Probleme und Skandale sowie die Kulte rund um charismatische Führungspersönlichkeiten sollten zurücklassen werden. Jedoch blieben die alten, für Missbrauch verantwortlichen, Machtstrukturen die gleichen. Zudem fehlten Sakyong Mipham die charakterlichen und moralischen Qualitäten, um diesen widerstehen zu können. Er wurde 1963 in Bodhgaya als Kind einer tibetischen Mutter geboren und von seinem Vater zweimal alleine zurückgelassen. Das erste Mal in Indien, als dieser sein Exil verlies und dann später wieder in England, als Trungpa in die USA weiterreiste. Während jener Zeit oblagen Erziehung und Ausbildung bei seiner Mutter sowie bei hohen tibetischen Lamas und Würdenträgern.³⁴³

Aus den Skandalen der Vergangenheit hatte man gelernt. Daher versuchten Sakyong Mipham und viele andere in seiner Umgebung nun, sexuelle Ausschweifungen und den Missbrauch von Schülerinnen geheim zu halten. Recht erfolgreich, denn erst zwischen 2018 und 2019 kamen des Sakyongs rund 25 Jahre lang praktiziertes, grobes Fehlverhalten, sein Missbrauch von Autorität sowie seine materielle Verschwendungssucht ans Licht. Mit ein Grund dafür war sicher, dass Mitarbeiter und Diener in der engeren Umgebung des Sakyong durch das Ablegen von Samaya-Gelübden dazu gezwungen wurden, sämtliche von ihnen beobachteten Ereignisse geheim zu halten. Ähnlich wie unter Trungpas Führung wurde ihnen auch versichert, dass sein grenzüberschreitendes Verhalten als Form „vollkommen realisierter Weisheit“ zu verstehen war. Ein betroffener Mitarbeiter gab in einem offenen Brief an:

„I was initially excited to see that my teacher was continuing his father’s “crazy wisdom”³⁴⁴ [...] It is a bitter pill to swallow that we were enablers of this man. The more we ignored our own intuition, the more people were harmed, and the more damage was propagated. As was true for us, many other Shambhala leaders may not recognize their role in the propagation of these harms. Indeed many are victims themselves.“³⁴⁵

Publik gemachte Berichte seiner Schülerinnen und offene Briefe enger Mitarbeiter kompromittierten ihn vernichtend. Andrea M. Winn veröffentlichte die

³⁴³ Siehe Bell 1998: 67.

³⁴⁴ Morman/Medrano 2019: 7.

³⁴⁵ Morman/Medrano 2019: 2.

Anschuldigungen mancher Opfer in ihrem zweiten Bericht *Buddhist Project Sunnshine Phase 2* (2018).³⁴⁶ Nachfolgend ein ausgewählter, für das Verhalten Sakyong Mipham's jedenfalls repräsentativer Fall:

„Over many years I had several sexual encounters with the Sakyong that left me feeling ashamed, demoralized and worthless. Like many young women in the sangha, I was deeply devoted to the Sakyong and did whatever I could to serve him and be close to him. I witnessed the steady stream of attractive women that were invited into his quarters and I longed to be the one that he fell in love with and was worthy of being his wife. During a program you could often tell who the Sakyong was going to pursue that night by who he made eye contact with during the teaching or feast. One night I received a call from his kusung at 11pm or 12pm saying that the Sakyong would like to see me and that I should come to his suite. I was thrilled and nervous. When I got there, he was dressed solely in a robe with no clothes underneath. We chatted for a while. Then he led me into his room and began kissing me and removing my clothes. I said that I couldn't have sex with him. He seemed stunned. He thought for a while and then pushed my face down towards his penis and said "Well you might as well finish this." I was so embarrassed and horrified I did it. He rolled over in bed and didn't say another word to me. On another occasion I was invited to a dinner party where the Sakyong was encouraging everyone to drink a lot. He then insisted that we take off our clothes. He led one woman into his bedroom while the rest of us danced. After a while his kusung came out to get me to come to the Sakyong's bedroom. I went into the room and discovered the Sakyong and the woman on his bed having sex. He said to me "She won't come. Do something to help." I stood there stunned and he said "Play with her tits. Do something."³⁴⁷

Seine Missbrauchs- und Alkoholprobleme sowie seine unersättliche Vergnügungssucht lösten eine Welle der Entrüstung unter den Mitgliedern aus. Seit Chögyam Trungpa hatten sich die Zeiten jedoch geändert und so war das Fehlverhalten seines Sohnes (zumindest in der Öffentlichkeit) nicht mehr als ein Ausdruck von „verrückter Weisheit“ rechtfertigen. Am 25.06.2018 veröffentlichten Shambhala und der Sakyong ein offenes Entschuldigungsschreiben.³⁴⁸ Sein Schuldeingeständnis umfasste aber lediglich die bereits bekanntgewordenen Fälle und nicht mehr. In dem Brief heißt es unter anderem.: „[...] with the strong support of my wife, the [second] Sakyong

³⁴⁶ Siehe Winn 2018b. Online abgerufen:

https://andreamwinn.com/project_sunshine/Buddhist_Project_Sunnshine_Phase_2_Final_Report.pdf
[Zugriff am: 08.02.2021]

³⁴⁷ Winn 2018b: 17.

³⁴⁸ Online abgerufen: <https://www.lionsroar.com/leader-of-shambhala-community-issues-public-apology/> [Zugriff am: 08.02.2021]

Wangmo, I am now entering a period of self-reflection and listening.“³⁴⁹ Wie auch sein Vorgänger Thomas Rich (Ösel Tendzin) musste er sich in ein Retreat zurückziehen.

Am 03.02.2019 wurde der vom neuen Shambhala-Übergangsvorstand in Auftrag gegebene Untersuchungsbericht der Anwaltskanzlei Wickwire Holm zu den Anschuldigungen gegen den Sakyong und andere Mitarbeiter publiziert.³⁵⁰ Am 16.02.2019 veröffentlichten dann sechs enge Mitarbeiter (Kusung, tib. *sku srung*, für Leibwächter, hier auch Diener) des Sakyong, die zwischen 1994 und 2018 gedient hatten, einen offenen Brief,³⁵¹ in dem sie ihre Erfahrungen wiedergeben und von einer Atmosphäre der Angst und Gewalt rund um ihren Führer sprechen. „In our opinion, his abuse of power goes far beyond the limited scope of the Wickwire Holm investigation.“³⁵² Weitere schockierende Details über Sakyong Mipham als impulsiven Gewalttäter, der auch vor physischer Misshandlung seiner Diener und Mitarbeiter nicht zurückschreckte sowie weitere verstörende Fälle von ihm verübter sexueller Gewalt gelangten an die Öffentlichkeit. Auch seine Verschwendungssucht wurde hier angesprochen. Der Sakyong und seine Frau hatten unter anderem ein Faible für Luxusreisen, exklusivste Kosmetika und große, teure Autos. Als im inneren Führungskreis von Shambhala die Leistbarkeit der Anschaffung eines neuen Audi A8 für ihn erörtert wurde, soll der Sakyong ungehalten bestimmt haben: „I want my FUCKING Audi!“³⁵³

Am 06.07.2018 gab man Sakyong Miphams Rücktritt von allen Führungsfunktionen bei Shambhala offiziell bekannt. Davon ausgenommen bleibt vorerst seine Rolle als Halter der „Shambhala-Lineage“. Ein neues Vorstandsgremium wurde bestimmt und die Aufarbeitung der jahrzehntelangen Missbrauchskultur wird dort offensichtlich ernst genommen. Man setzte notwendige und richtige Schritte für die Zukunft. Am 21.02.2021 tritt der neu geschaffene, für alle Lehrer und Mitglieder verbindliche, „Shambhala Code of Conduct“ in Kraft.³⁵⁴ Auch das Bewusstsein für genderspezifische

³⁴⁹ Ebd.

³⁵⁰ Online abgerufen: <https://shambhala.report/wp-content/uploads/2019/02/2-3-19-WH-Report-Final-Package.pdf> [Zugriff am: 08.02.2021]

³⁵¹ Morman/Medrano 2019. Online abgerufen: <https://tricycle.org/wp-content/uploads/2019/02/Open-Letter-Statements-16-Feb-2019.pdf> [Zugriff am: 08.02.2021]

³⁵² Morman/Medrano 2019: 2.

³⁵³ Morman/Medrano 2019: 9.

³⁵⁴ Siehe <https://code-of-conduct.shambhala.org/files/2020/08/EN-8-4-20-Shambhala-Code-of-Conduct-Complete-Policies-FINAL.pdf> [Zugriff am: 11.02.2021]

Aspekte des Missbrauchs wurde geschärft, so wird Holly Gayley 2021 für Shambhala-Mitglieder und andere Interessierte (kostenpflichtig) Onlinevorträge zum Thema „Gender Dynamics: Overview of Gender and Sexuality in Buddhist History“ halten.³⁵⁵ Andererseits ist aufgrund der sehr spezifischen Führungsstruktur eine Lösung der Nachfolge an der Spitze der Organisation noch nicht in Sicht.

Am 14.01.2020 trat ein angesehenes Shambhala-Mitglied der ersten Stunde, die als Acharya (tantrische Lehrerin) tätige Nonne Pema Chödrön, von ihrer Funktion zurück. Grund dafür war die Ankündigung, dass Sakyong Mipham seine Lehrtätigkeit wieder aufzunehmen gedenkt und dafür vom Übergangsvorstand Shambhalas mit der Leitung einer großen Veranstaltung in Frankreich betraut wurde.³⁵⁶ Sakyong Mipham ist immer noch der „monarch and lineage guru in Shambhala.“³⁵⁷ Die Mitglieder sind durch Samaya-Gelübde gezwungen, seine diesbezügliche Autorität weiterhin anzuerkennen. Es kann vermutet werden, dass Shambhala, die Führungsnachfolge betreffend, daher heute vor recht ähnlichen Problemen steht, wie während des Skandals 1990/91. Die Organisation ist dahingehend wieder innerlich gespalten. Die Tibeter scheuen im Westen offen ausgetragene Konflikte, sind also in dieser Diskussion nicht sichtbar. Vermutlich versuchen sie aber, im Hintergrund still und heimlich die Fäden für die Zukunft zu ziehen.

3.4. Die Organisation Rigpa: Sogyal Rinpoche

Sogyal Rinpoche zählte zur zweiten Generation tibetischer Lamas, die im Westen wirkten. Sogyal Lakar (so sein bürgerlicher Name) wurde 1947 in Kham (Osttibet) geboren und dort als Reinkarnation (Tulku) des Nyingma Tertön Sogyal Lerab Lingpa (ein Lehrer des 13. Dalai Lama) anerkannt. Sogyal gibt in einem autobiografischen Bericht³⁵⁸ an, dass er als „nicht zu bändigendes und freches Kind“ unter die Obhut eines der führenden Rime-Meisters³⁵⁹ jener Zeit, Jamyang Khyentse Chokyi Lodro, gestellt

³⁵⁵ Siehe <https://shambhalaonline.org/calendar-details/?id=474076> [Zugriff am: 11.02.2021]

³⁵⁶ Siehe dazu einen Artikel *Tricycles*: <https://tricycle.org/trikedaily/pema-chodron-shambhala/> [Zugriff am: 08.02.2021]

³⁵⁷ Morman/Medrano 2019: 2.

³⁵⁸ Siehe Lakar 2006: 15.

³⁵⁹ Die Vertreter der im 18. Jhdt. in Osttibet entstandenen Rime-Bewegung (tib. *ris med*) wandten sich gegen ein Sektierertum der verschiedenen tibetischen Schulen und erachteten unbefangen auch andere

wurde. Bestandteil seiner streng religiösen Erziehung war auch körperliche Züchtigung durch Lehrer, die er später als Erwachsener nie kritisch hinterfragte oder verurteilte. Auch das tibetische Konzept der *gsang yum* (die seines Meisters) lernte er in dieser Umgebung kennen: „Seine spirituelle Gefährtin [war] Khandro Tsering Chödrön, die auch gleichzeitig meine Tante ist.“³⁶⁰ Spätere Verhaltensabnormitäten Sogyals sind daher vermutlich zum Teil auf soziale und kulturell bedingte kindliche Prägungen zurückzuführen.

1955 floh seine Familie mit ihm aus dem bereits von China militärisch besetzten Tibet nach Indien, wo er eine westliche Ausbildung an katholischen Schulen in Kalimpong und später an der Delhi University erhielt. 1971 kam er in den Genuss eines Stipendiums des Trinity College, zog nach England und absolvierte an der Cambridge University Kurse in vergleichender Religionswissenschaft und Theologie. Gleichzeitig wurde auch seine tibetisch-buddhistische Ausbildung durch zwei bedeutende tibetische Lehrer, Dilgo Khyentse und Dudjom Rinpoche, fortgesetzt. Sogyal diente letzterem als Übersetzer und Sekretär und half ihm dabei, 1973 den ersten Besuch des Dalai Lama im Westen zu organisieren. Im selben Jahr eröffnete Sogyal sein erstes Zentrum in London, Dzogchen Orgyen Chöling, wo er noch in stockendem Englisch unterrichtete. 1974 betraute ihn Dudjom Rinpoche mit der Leitung seines neugegründeten Zentrums in Paris.³⁶¹ Dudjom Rinpoche sollte sich jedoch in den späten 1970ern wieder von ihm distanzieren, da er Sogyals promiskuitives sexuelles Verhalten mit seinen Schülerinnen nicht länger tolerierte.³⁶²

Daraufhin schuf Sogyal 1978 in Paris sein eigenes Dharma-Zentrum und nannte es Rigpa, gefolgt von einem weiteren 1979 in London. Hiermit war der Grundstein für die

Traditionen als die eigene als wertvoll. Vielseitig gebildet lehrten sie ihren Schülern religiöse Inhalte anderer Schulen. Bekannte Lehrer dieser Bewegung wie Jamgön Kongtrul (1811-1899) stammten vor allem aus den Kagyu- und Nyingma-Schulen. Der gegenwärtige 14. Dalai Lama ist ein zeitgenössischer Anhänger dieses ökumenischen Denkens und erteilte beispielsweise Dzogchen-Belehrungen an westliche Schüler. Sogyal Rinpoche unterstützte ihn und half bei der Organisation seiner Besuche: „Während seiner Reisen in den Westen lehrte [der Dalai Lama] zu vier verschiedenen Anlässen über Dzogchen, die kostbarsten innersten Lehren, die im Herzen des alten Nyingma-Ordens bewahrt werden. [...] Rigpa und meiner Person fiel das große Privileg zu, Seine Heiligkeit 1982 nach Paris, 1984 nach London und 1989 nach San José in Kalifornien einzuladen [...].“ (Sogyal Rinpoche in einem Vorwort zu Gyatso 2006: 11 und 15.)

³⁶⁰ Lakar 2006: 15.

³⁶¹ Siehe Batchelor 1994: 72.

³⁶² Siehe Dapsance 2012: 3.

spätere internationale Organisation „Rigpa Fellowship“ mit eigenen Zentren, Gemeinschaften und Retreat-Einrichtungen gelegt. Am Höhepunkt seines Erfolgs befanden sich mehr als 200 Rigpa-Niederlassungen in weltweit 41 Ländern, „mainly in Western Europe, the United States, Canada and Australia. Its mission is to make the Buddhist teachings available to the largest number of people.“³⁶³ Sogyal Rinpoche unterrichtete eine, von ihm so bezeichnete, modernisierte Form von Dzogchen. „Its training is thus presented as a “Tibetan Buddhism adopted to the modern world”, a tradition that is both “authentic and modern”. Buddhism is described as a “spirituality”, a “wisdom” or a “science of the mind” [...].“³⁶⁴ Der Begriff Religion wird strikt vermieden.

Sogyal Rinpoche avancierte schnell zu einem Anziehungspunkt vieler Europäer, die an buddhistischer Kultur und Religion interessiert waren:

„He has successfully managed to present his understanding of Tibetan Buddhism within the language of contemporary Western thought and structured his organization to meet modern needs. [...] He is known for his sense of humour, indefatigable energy, forthrightness and periodic eccentricity.“³⁶⁵

Er konnte Kontakte zu namhaften tibetischen Gelehrten herstellen, arrangierte deren Einladungen nach Europa und arbeitete als Übersetzer bei Vorträgen und religiösen Unterweisungen. „Sogyal Rinpoche is often presented as a mediator, creating a special connection between Tibet and the West.“³⁶⁶ Im Gegensatz zu Chögyam Trungpa kreierte er keine überragende neue Übertragungslinie mit sich selbst an der Spitze, wodurch er westliche Schüler hätte beeindrucken können.³⁶⁷ Auch war seine eigene spirituelle Praxis keinesfalls vergleichbar mit der eines großen tibetischen Yogis, wie etwa Kalu Rinpoche. Ebenso wenig ist bekannt, ob er je selbst ein klassisches Dreijahres-Retreat absolviert hat. Sein religiöses Prestige erlangte er vielmehr dadurch, dass in seinen

³⁶³ Dapsance 2013: 4.

³⁶⁴ Dapsance 2013: 4.

³⁶⁵ Batchelor 1994: 76.

³⁶⁶ Dapsance 2013: 4.

³⁶⁷ Sogyals Schüler hatten sich in eine, für tibetische Verhältnisse recht simplifizierte, Übertragungslinie einzuordnen. Diese wurde in den Versammlungsräumen („shrine rooms“) der Rigpa-Zentren auch ikonografisch dargestellt: Eine große Statue des historischen Buddha, ein überdimensioniertes Bild Padmasambhavas, das von der Decke hing, zwei Fotografien von Sogyals beiden tibetischen Lehrern (s.o.) und ein Foto ihres Gurus, Sogyal Rinpoche, das in seiner Abwesenheit auf den Thron gesetzt wurde. Siehe Dapsance 2012: 6.

Zentren die angesehensten tibetischen Lehrer unterrichteten, er mit diesen gemeinsam auf der Bühne stand und so in den Augen seiner Schüler den Eindruck erweckte, er verfügte über ein gleiches oder ähnliches spirituelles Niveau.

Seit seiner Kindheit war er auch mit dem Dalai Lama selbst durch eine besondere Beziehung verbunden. Er beschreibt sein erstes Zusammentreffen mit ihm wie folgt:

„Ich werde nie den Tag vergessen, an dem ich 1955 [in Lhasa] zum ersten Mal Seiner Heiligkeit [dem Dalai Lama] begegnete [...] Ich erinnere mich noch, welche Ehrfurcht und Aufregung mich erfüllte, als wir die Stufen des Potala-Palastes erklimmen [...] Im Laufe der [...] Belehrung warf mir seine Heiligkeit hin und wieder einen Blick zu und schenkte mir ein Lächeln, das mich völlig dahinschmelzen ließ. Völlig gebannt von seiner Präsenz saß ich da und lächelte zurück [...] Dann blickte er mich durchdringend an und schärfte mir ein, fleißig zu studieren. Es war [...] wahrscheinlich einer der wichtigsten Momente meines ganzen Lebens.“³⁶⁸

Scheinbar wurde damals in Tibet bereits die spätere Freundschaft der beiden begründet, die in weiterer Folge vielleicht mit ein Grund dafür gewesen sein mag, dass sich der Dalai Lama erst sehr spät nach Bekanntwerden verschiedener Missbrauchsvorwürfe von ihm öffentlich distanzierte. 2017 wurde Sogyal Rinpoche schließlich auf offener Bühne vom Dalai Lama exkommuniziert. Zwischen dem ersten Besuch des Dalai Lama im Westen 1973 und dem Fallenlassen seines Freundes 2017 liegt eine der bemerkenswertesten Karrieren eines tibetischen Meisters im Westen.

Sein unorthodoxer, sich „eher an popkulturelle Vorbilder anlehrender Lehrstil“³⁶⁹ traf ganz den Zeitgeist der westlichen New-Age-Spiritualität. Zusätzlich machte er sich in der damals entstehenden westlichen Nahtodforschung und der mit ihr verbundenen spirituellen Sterbebegleitung einen herausragenden Namen. Gemeinsam mit Christine Longaker³⁷⁰ entwickelte Sogyal hierfür ein, in Rigpa eingebundenes, Spiritual-Care-Programm. Wie es um seine Empathie für sterbende Menschen wirklich bestellt war,

³⁶⁸ Sogyal Lakar in einem Vorwort zu Gyatso 2006: 12–14.

³⁶⁹ Vogd 2019: 32.

³⁷⁰ Christine Longaker traf 1980 in Kalifornien auf Sogyal Rinpoche, wurde seine Schülerin und gründete für ihn Rigpa Fellowship in den USA. Dort fungierte sie acht Jahre lang als Leiterin dieser Organisation. Ebenso gestaltete sie das Programm „Contemplative End-of-Life Care“ des Naropa Institute Chögyam Trungpa mit.

zeigt ein verstörender Bericht seiner ehemaligen Schüler.³⁷¹ Im Dezember 2005 lag ein langjähriger Schüler Sogyals, Ian Maxwell, sterbend in einem Pariser Krankenhaus. Sogyals „Sterbebegleitung“ wurde per Live-Videoschaltung in das Krankenhaus übertragen, seine Retreat-Schüler sahen dabei zu. Er benutzte die Situation aber dazu, die Angelegenheit als eine Form von karmischer Lektion seinen Schülern zu erklären. Er drohte, dass ihnen das gleiche schreckliche Schicksal ereilen könnte, würden sie seinen Anweisungen trotzen. Sogyal nannte den sterbenden Ian Maxwell „an asshole“,

„as Ian lay dying in the hospital in Paris. After Ian’s death Sogyal Lakar said that Ian, “died spitting up blood” because he had defied him in the past. Sogyal Lakar regularly used this incident, saying, “Do you want to end up dying spitting up blood like Ian for defying me?” as an example to other students when he threatened them with dire consequences if they did not obey his commands.“³⁷²

1992 erschien sein in 34 Sprachen übersetztes Buch *The Tibetan Book of Living and Dying*³⁷³, dessen Erfolg mit über drei Millionen verkauften Exemplaren ihn einerseits im Feld der Sterbebegleitung weltbekannt machte und ihm andererseits große Anerkennung als herausragender tibetischer Meister im Westen eintrug. Nach Lopez richtet sich dieses Buch klar an spirituell suchende, außerhalb traditionell-tibetischer Institutionen stehende, westliche Leser. Nach Chögyam Trungpas vorausgegangener Neuübersetzung wurde das Tibetische Totenbuch (tib. *bar do thos grol*) nun zum vierten Mal für den Westen neu entdeckt. Sogyal Rinpoche transferiert in seiner Version den tibetischen Text³⁷⁴ in eine zeitlose, universale Weisheit („Tibet ist verloren, es lebt in seinem Geist weiter“). Ähnlich wie schon bei Helena Blavatsky und ihrer Theosophie sei dieses alte tibetische Wissen bereits den Mystikern aller Religionen bekannt gewesen, jedoch in Tibet in perfekter Form erhalten geblieben. In unserer modernen, krisengebeutelten Welt bestünde, nach Meinung des Autors, die dringliche

³⁷¹ Standlee/Sangye 2017. Acht ehemalige Schüler und Mitarbeiter erhoben am 14.07.2017 in einem offenen Brief schwere Anschuldigungen gegen Sogyal Rinpoche. Online abgerufen: <https://www.lionsroar.com/wp-content/uploads/2017/07/Letter-to-Sogyal-Lakar-14-06-2017-.pdf> [Zugriff am: 14.02.2021]

³⁷² Standlee/Sangye 2017: 10–11. Siehe dazu auch Vogd 2019: 90–92.

³⁷³ Titel der 2003 erschienen deutschsprachigen Ausgabe: *Das tibetische Buch vom Leben und vom Sterben: Ein Schlüssel zum tieferen Verständnis von Leben und Tod*.

³⁷⁴ Das „Tibetische Totenbuch“ erlangte als solches erst im Westen Bedeutung. Im alten Tibet handelte es sich bei diesem Text lediglich um einen unter vielen von bestimmten Ritualtexten, die ausschließlich von den Nyingmapas für die Durchführung von Totenritualen verwendet wurden. Lopez (2018: 49): „Prior to 1959 „The Tibetan Book of the Dead“ (or a Tibetan translation of this title) was unheard of among traditional Tibetan scholars.“

Notwendigkeit, sich damit wieder zu befassen. In kosmopolitisch eklektizistischer Weise zitiert Sogyal dabei nicht nur für tibetische Texte typische Meister wie Milarepa oder den Dalai Lama, sondern auch Elisabeth Kübler-Ross, Raymond Moody, Voltaire, Shelly, Einstein und Mozart. Die sechs karmisch bedingten Wiedergeburtbereiche des Buddhismus verlegt Sogyal an kalifornische Strände (attraktive, blonde Surfer erfreuen sich am Leben der „Götter“), sowie an die Ostküste, die Wall Street: dort residieren, in Form von Börsenmaklern, die eifersüchtigen „Halbgötter“ und „Hungergeister“. Lopez vermutet, dass Andrew Harvey, Bestsellerautor vieler spiritueller Bücher, Sogyal als Ghostwriter für dieses Werk diente.³⁷⁵

Im selben Jahr der Buchveröffentlichung, 1992, wurden in Roqueredonde (Frankreich) die Bauarbeiten für das neue Zentrum des weltweiten Rigpa-Netzwerkes (in Form einer tibetischen Tempelanlage) namens Lerab Ling beendet. Auf Einladung von Sogyal Rinpoche besuchten und unterrichteten im Laufe der Zeit 80 angesehene buddhistische Lehrer aller Traditionen in einer der Rigpa-Einrichtungen.³⁷⁶

Zu weiterer Popularität Sogyals trug auch bei, dass er 1993 die Rolle eines tibetischen Lamas in Bernardo Bertoluccis Film *Little Buddha* verkörperte. In dieser Filmrolle begibt er sich in den USA auf die Suche nach einem besonderen Kind, einem amerikanischen Jungen, der ein wiedergeborener tibetischer Meister (Tulku) sein soll. Kritische Stimmen wie Martin Brauen erkennen in diesem populär gewordenen Hollywoodstreifen (mit Keanu Reeves in der Rolle des historischen Buddhas) ein weiteres Zerrbild des tibetischen Buddhismus, genährt von westlichen wie tibetischen Trugbildern und Fantasien. Brauen zitiert dazu aus einer Rezension: „Statt den Buddhismus unserem täglichen Leben näher zu bringen, entrückt er ihn in weite Ferne [, denn die tibetisch-buddhistische Lehre wird hier] bis zur Unkenntlichkeit romantisiert.“³⁷⁷

Die ersten schweren Vorwürfe gegen Sogyal wurden 1995 im Londoner *Telegraph Magazine*³⁷⁸ sowie im *The Guardian*³⁷⁹ öffentlich erhoben. Eine ehemalige Schülerin,

³⁷⁵ Siehe Lopez 1998: 78–80.

³⁷⁶ Siehe: <https://lerabling.org/lang-en/sogyal-rinpoche-s-passing> [Zugriff am:16.05.2020]

³⁷⁷ Brauen 2000: 177.

³⁷⁸ Mick Brown, „The Precious One“, *Telegraph Magazine*, 02.02.1995 (S. 20–29).

³⁷⁹ Mary Finnigan, „Sexual Healing“, *The Guardian*, 10.01.1995.

die als „Janice Doe“ bekannt wurde, verklagte ihn 1994 in Kalifornien wegen sexuellen und psychischen Missbrauchs auf 10 Millionen US-Dollar. In der Klagschrift stand zu lesen, Sogyal hätte ihr erzählt, durch sexuelle Gefälligkeiten ihm gegenüber das Karma ihrer Familie reinigen zu können.³⁸⁰ 1996 kam es in dieser Sache zu einem Vergleich, der das Opfer zu Stillschweigen verpflichtete, es „mundtot“ machte.³⁸¹ Es folgte 1995 eine Radiosendung von BBC4, in welcher Studiogäste die Thematik des sexuellen Missbrauchs im Buddhismus im Allgemeinen sowie jenen Sogyal Rinpoches im Besonderen diskutierten. Mit dabei waren die englische Journalistin Mary Finnigan (eine ehemalige, frühe Unterstützerin Sogyals) sowie Donald S. Lopez Jr. und Stephen Batchelor.³⁸²

Obwohl die Vorwürfe gegen ihn also allgemein bekannt waren, behielt Sogyal Rinpoche weiterhin die uneingeschränkte Unterstützung hoher tibetischer Lamas und auch die des Dalai Lama. Von dieser Seite erfolgte weder Kritik, noch wurde von Rigpa gefordert, die Vorwürfe aufzuklären. Von 2006 bis 2009 veranstaltete Rigpa in Lerab Ling sein erstes Dreijahres-Retreat, an dem circa 300 westliche Anhänger sowie prominente tibetische Lamas teilnahmen. Eine große Einweihung von Lerab Ling durch den Dalai Lama persönlich erfolgte während seiner zweiwöchigen Frankreichreise im August 2008 – unter Anwesenheit der französischen Präsidentengattin und First Lady Carla Bruni-Sarkozy.³⁸³

In einer Dokumentation des kanadischen Fernsehens 2011³⁸⁴ wurden weitere schwerwiegende Vorwürfe gegen Sogyal erhoben. Schülerinnen und Schüler geben in dem Film detailliert Auskunft über die von ihnen teils jahrelang beobachteten oder

³⁸⁰ Anne Miriam Anders bezweifelt, dass es sich bei der in mehreren Missbrauchsfällen festzustellenden, manipulativ eingesetzten, Methode der „Karma-Reinigung“, also wenn sich ein tibetischer Lama die Berechtigung und Macht zuschreibt, das Karma anderer Menschen als Gegenleistung für sexuelle Gefälligkeiten oder materielle Zuwendungen „reinigen“ zu können, um eine originär tibetisch-buddhistische Praxis handelt. Chögyam Trungpa praktizierte bereits (erfolglos) „Karma-Reinigung“ bei seinem Regenten Thomas Rich (Ösel Tendzin). Es wäre daher weiter zu untersuchen, ob dieses Stilmittel der Manipulation vielleicht erst in westlich-buddhistischen Kontexten entwickelt wurde. Jedenfalls wird nach Anders (2019: 40) „die spirituelle Erhabenheit und gute Motivation der Täterseite betont und die Übernahme dieser Sichtweise dem Opfer gleichsam als Heilsrezept vorgeschrieben.“

³⁸¹ Siehe Campbell 1997: 281.

³⁸² Siehe Dapsance 2013: 1 und 17–18.

³⁸³ Siehe dazu ein Video auf YouTube: <https://www.youtube.com/watch?v=v31RlcZ9uPU> [Zugriff am: 15.02.2021]

³⁸⁴ Debbie Goodwins Dokumentation in Vision TV, „In the Name of Enlightenment: Sex Scandals in Religion“, 2011. Online abgerufen: <https://www.youtube.com/watch?v=yWhlivvmMnk> [Zugriff am: 15.02.2021]

selbst erfahrenen physischen Misshandlungen und sexuellen Übergriffe Sogyals. Andere Medien wie *The Guardian* nahmen das Material auf und recherchieren weiter. Sogyal und seine Anwälte rechtfertigten alle bekanntgewordenen Fälle sexuellen Missbrauchs mit dem Argument, dass es sich einerseits um einvernehmliche sexuelle Beziehungen zwischen Erwachsenen gehandelt hätte und andererseits diese Frauen willentlich die Nähe zu ihm gesucht hätten und es als Privileg empfanden, Beziehungen mit dem von ihnen bewunderten Meister einzugehen. Auf der einen Seite standen Sogyal, seine hohe Reputation und seine Anwälte mit gewaltigen finanziellen Ressourcen, auf der anderen Seite traumatisierte Frauen, die erst Jahre später ihre Anschuldigungen vorbrachten und diese nicht beweisen konnten. Es stand Aussage gegen Aussage. Marion Dapsance befindet für das Jahr 2013: „However, all attempts to discredit the lama failed, and his organization is more influential than ever.“³⁸⁵

2016 brach dann schließlich der Direktor von Rigpa Frankreich, Olivier Raurich, sein Schweigen und trat von seiner Funktion zurück. Er berichtete der französischen Zeitschrift *Marianne*, dass Sogyal in „diktatorischer und angstverbreitender Manier“ Mitarbeiter zum Schweigen gebracht hätte und die Missstände selbst verschleierte und Informationen manipulierte.³⁸⁶ Im Juli 2017 beschuldigten ihn acht Schüler und Mitarbeiter aus dem inneren Kreis Rigpas in einem offenen Brief. Hier wird er schwerwiegender Taten bezichtigt, die er über Jahre hinweg seinen Schülerinnen und Schülern angetan hatte: körperliche Misshandlungen, psychischer Missbrauch, sexuelle(r) Missbrauch und Belästigung, Nötigung, Kuppelei sowie materieller Missbrauch. Diese Gruppe ehemaliger Rigpa-Mitarbeiter hatte sich im Vorfeld direkt an den Dalai Lama gewandt. Es kann angenommen werden, dass ein gemeinsames Vorgehen gegen Sogyal akkordiert wurde. In diesem offenen Brief heißt es unter anderem:

³⁸⁵ Dapsance 2013: 2.

³⁸⁶ Raurich im Interview (zitiert nach Vogd 2019: 121): „Rigpa bezahlte eine sehr teure professionelle Agentur in Paris, die sich auf Krisenkommunikation spezialisiert hat, um einige Sprecher, darunter auch mich, auszubilden, damit sie auf die Vorwürfe der sexuellen Belästigung und des finanziellen Missbrauchs reagieren können. Uns wurde geraten, keine Fragen zu beantworten, sondern immer wieder bestimmte Schlüsselsätze zu wiederholen – und den Dalai Lama so weit wie möglich zur moralischen Unterstützung zu zitieren.“

„[We] have firsthand experience of your abusive behaviors, as well as the massive efforts not to allow others to know about them. [...]“³⁸⁷

Zu den körperlichen Misshandlungen:

„So you have punched and kicked us, pulled hair, torn ears, as well as hit us [...] with various objects such as your back-scratcher, wooden hangers, phones, cups, and any other objects that happened to be close at hand. [You did it because] Your food was not hot enough; [...] the television movie guide was confusing; technology failed to work; your assistant wasn't attentive enough; we failed to “tune into your mind” and predict what you wanted; or you were moody because you were upset with one of your girlfriends. There are hundreds of examples of trivial incidents that have set you off and your response has been to strike us violently. [...]“³⁸⁸

Zu psychischer Misshandlung und Manipulation:

„Your emotional and psychological abuse has been perhaps more damaging than the physical scars you have left on us. [...] your shaming and threatening have led some of your closest students and attendants to emotional breakdowns [...] You have told us that our loved ones are at risk of ill-health, or have died, because we displeased you in some way. [...]“³⁸⁹

Zu sexuellem Missbrauch:

„You use your role as a teacher to gain access to young women, and to coerce, intimidate and manipulate them into giving you sexual favors. The ongoing controversies of your sexual abuse that we can read and watch on the Internet are only a small window into your decades of this behavior. Some of us have been subjected to sexual harassment in the form of being told to strip, to show you our genitals (both men and women), to give you oral sex, being groped, asked to give you photos of our genitals, to have sex in your bed with our partners, and to describe to you our sexual relations with our partners. You've ordered your students to photograph your attendants and girlfriends naked, and then forced other students to make photographic collages for you, which you have shown to others. You have offered one of your female attendants to another lama (who is well known in Rigpa) for sex. You have had for decades, and continue to have, sexual relationships with a number of your student attendants, some who are married. You have told us to lie on your behalf, to hide your sexual relationships from your other girlfriends. [...]“³⁹⁰

Zu Sogyls verschwenderischem Lebensstil:

„Much of the money that is used to fund your luxurious appetites comes from the donations of your students who believe their offering is being used to further

³⁸⁷ Standlee/Sangye 2017: 3–6.

³⁸⁸ Ebd.

³⁸⁹ Ebd.

³⁹⁰ Ebd.

wisdom and compassion in the world. [...] You demand all kinds of food be prepared for you—at all hours of the night and day—by your personal chefs and attendants (who Rigpa pays for) who travel the world with you. You demand all forms of entertainment; [...] drivers and masseuses on call 24-hours a day to serve you and deliver you and your companions to theaters, expensive restaurants, venues to shop and secretive places where you can smoke your expensive cigars [...] When these are not made available at the snap of a finger, or exactly as you wished, we were insulted, humiliated, made to feel worthless, stupid and incompetent, and often hit or slapped. [...]"³⁹¹

Drei Wochen nach der Veröffentlichung des offenen Briefes bekannte am 01.08.2017 der Dalai Lama in einer öffentlichen Rede in Ladakh:

„[...] Diese Leute folgen nicht der Vorschrift Buddhas. Das können wir nicht zulassen. So, das Einzige, was wir tun müssen, ist, es zu veröffentlichen, über Zeitungen, über das Radio. Machen Sie es öffentlich! [...] Ich habe es bereits [...] vor fast 15 Jahren [in Dharamsala gesagt].

Nun, vor kurzem ist Sogyal Rinpoche, mein sehr guter Freund, in Ungnade gefallen. Also haben einige seiner eigenen Schüler ihre Kritik öffentlich gemacht.“³⁹²

Zehn Tage nach der öffentlichen Verurteilung durch den Dalai Lama trat Sogyal am 11.08.2017 als „spiritueller Leiter“ aller Rigpa-Einrichtungen zurück, verlegte seinen Wohnort nach Thailand, wo er am 28.08.2019 an den Folgen eines Krebsleidens verstarb.

Manche tibetische Lamas verunglimpften die Verfasser des offenen Briefes als von Dämonen besessen, andere, wie Dzongsar Khyentse, forderten Rigpa-Schüler auf, ihre Samaya-Gelübde nicht zu brechen, um so kein Unheil auf sich selbst oder ihren Guru zu lenken (siehe Kapitel 2.3.3). Die Angst vor den Folgen eines Bruchs ihrer Samaya-Gelübde erschwerte die Untersuchung Karen Baxters (Lewis Silkin LLP London), die von Rigpa International zwischen August und Dezember 2017 mit einer unabhängigen Untersuchung der Vorfälle beauftragt wurde. Manche Opfer und viele Zeugen hatten Angst vor karmischen Folgen, wenn sie „Geheimnisse“ zu Sogyals Taten verrieten.³⁹³

³⁹¹ Ebd.

³⁹² Zitiert nach Vogd 2019: 36. Siehe dazu den relevanten Videoausschnitt dieser Rede: <https://www.youtube.com/watch?v=0wP4rsM7AZQ> [Zugriff am: 15.02.2021]

³⁹³ Siehe Baxter 2018: 15.

Der fertige, sehr umfassende, Bericht, der die Anschuldigungen der acht Schüler bestätigte, lag dann am 22.08.2018 vor und ist seitdem auch online abrufbar.³⁹⁴

Bis zuletzt erfolgten seitens Sogyal Rinpoches keinerlei Eingeständnisse seiner Schuld. Sogyal verteidigte sich schriftlich gegenüber den Vorwürfen aus Baxters Bericht seinem Selbstverständnis entsprechend:

„[...] the way in which my character has been portrayed – as self-interested and pleasure seeking – is far from the truth. The welfare of my students has always been paramount in my mind. My intention towards them has always been characterized by compassion and by love. I have always sought to ensure that they make a deep connection with the core of the teachings [...] It has never been my intention to exploit or take advantage of students. I respect them deeply and have only sought to benefit them. Whatever I have said or done when interacting with my students has been with the aim of helping them to awaken their true inner nature.“³⁹⁵

Sogyal bringt in dieser Stellungnahme implizit zum Ausdruck, dass seine Handlungen gewöhnlichen Menschen vielleicht unverständlich oder unmoralisch erscheinen mögen, da diese die innere Bedeutung seiner Lehren nicht verstünden. Daher wäre eine Interpretation seiner Taten als Missbrauch auch auf ihre Unwissenheit zurückzuführen. Er hingegen, so seine explizite Erklärung, handelte in Wahrheit alleine aus Mitgefühl für seine Schüler, einzig deren spirituelle Entwicklung, ihre innere Einsicht in die wahre Natur des Geistes, sei sein aufrichtiges und alleiniges Anliegen gewesen.

Marion Dapsance recherchierte zwischen 2009 und 2011 „undercover“ in Form einer Feldstudie für ihre Dissertation (2013)³⁹⁶ als vorgebliche Schülerin im Rigpa-Zentrum Paris. In ihrer Studie finden sich gute Erklärungen dafür, wie das Manipulationssystem Sogyal Rinpoches funktionieren konnte, warum sich erwachsene, freie Menschen über lange Zeit hinweg manipulieren, misshandeln und missbrauchen ließen. Dapsance spricht hierbei von „religiösem Betrug“ und von äußerst geschickt angelegter Ausnutzung von Naivität. „[...] it becomes clear that “fraud” is considered to be a selfish

³⁹⁴ Baxter 2018. Online abgerufen: <https://info-buddhism.com/PDF/Lewis-Silkin-report.pdf> [Zugriff am: 15.02.2021]

³⁹⁵ Zitiert nach Baxter 2018: 26.

³⁹⁶ Dapsance (2013: 3): „My thesis, “*Ceci n’est pas une religion*”. *L’apprentissage du dharma selon Rigpa (France)* (Eng. “*This is not a religion*”. *Learning dharma within Rigpa*), will be defended in December, 2013. To be published.“

abuse of authority, the distorted use of venerable Buddhist tradition in order for the teacher to indulge in his own materialistic and sensual pleasures, at the expense of naive and trusting disciples.“³⁹⁷

Sogyal Rinpoche lehrte seine, von ihm modernisierte, Form von Dzogchen. Der tibetische Begriff *rig pa* ist dem Dzogchen Lehrsystem entlehnt, bedeutet „Bewusstwerdung“ und galt Sogyal als Zielsetzung seiner Methode, Befreiung durch die allerhöchste Einsicht in die wahre Natur des Geistes zu erlangen. Sogyal Rinpoche behauptete, dass „the dzogchen tradition he transmits is “authentic”, while at the same time “universal and modern”.“³⁹⁸

Teil der Komposition des Altarraums Rigpas („shrine room“) war ein großer TV-Bildschirm. Die erste Übung für neu eingetragene Schüler entsprach einer modernisierten Form des Guru-Yoga und hieß „learning to sit with Rinpoche“. Der Bildschirm diene als liturgisches Element dieses Arrangements. Durch die stille Betrachtung von Videos des Meisters sollte zuerst eine devotionale Beziehung hergestellt werden. Ziel der Übung war es dann, mit seinem erleuchteten Geist verschmelzen zu können. Erklärt wurde diese Methode in szientistischer Weise mit Spiegelneuronen, die im Austausch zwischen Schüler und Lehrer in Resonanz gingen und so den Verschmelzungsprozess mit dem Meister einleiteten. Um diesen Segen oder die angestrebte Erleuchtung zu ermöglichen, müsse man sich mit dem Meister aber auch durch hingebungsvolle Gefühle und devotionales Verhalten verbinden.³⁹⁹

Bei Rigpa gebräuchliche sprachliche Muster und Codes taten das ihre, um die Schüler von Beginn an von der erleuchteten Wesensart des Meisters zu überzeugen. „This language, which replaces liturgical Tibetan, is characterized by a dichotomy between “us”, the students, and “they”, “the masters”, the most important of them being Sogyal Rinpoche.“⁴⁰⁰ Eine erleuchtete Minderheit verfüge über Qualitäten wie „Weisheit“, „Perfektion“ und „grenzenlose Liebe“, wohingegen das Leben der allermeisten Schüler durch „Illusion“ und „Ego-bedingte Hindernisse“ blockiert sei. In Diskussionsrunden mit Instruktoren Rigpas sollten Schüler das Verhalten Sogyals offen bewerten. Als

³⁹⁷ Dapsance 2013: 2.

³⁹⁸ Dapsance 2013: 5.

³⁹⁹ Siehe Dapsance 2013: 7.

⁴⁰⁰ Ebd.

Ausdruck ihrer spirituellen Reife mussten sie beispielsweise feststellen: „I felt so much peace inside when I saw him [...] he’s so free [...] Rinpoche has an incredible love for us.“⁴⁰¹ Die wenigen Teilnehmer, die es wagten, sich kritisch zu Wort zu melden, wurden von den anderen Gruppenteilnehmern stigmatisiert und waren deren Animositäten ausgesetzt. Schließlich wurde von den Gruppenleitern in solchen Fällen versichert, dass jene Kritiker keine „karmische Verbindung“ mit Rinpoche hätten. Diese Menschen verließen dann still die Organisation und waren daher weiter nicht mehr als ungewünschte Störfaktoren sichtbar.

Dapsance sieht Chögyam Trungpa als Sogyals „main inspiration model“ und so präsentierte sich Sogyal seinen Schülern auch als „crazy wisdom master“.⁴⁰² Alles was er auf der Bühne tat, ob er eine Nonne schlug, sein Publikum stundenlang auf sich warten ließ, Mitarbeiter maßregelte und beschimpfte und so weiter, sollte als didaktisch versteckte Botschaft begriffen werden, „[to be] charged with meaning that lay *beyond* his physical manifestation [...] as an expression of his compassion [...] not reality but a mere projection of the [student’s] mind.“⁴⁰³

Besonders attraktive, junge Frauen wurden von Sogyal ausgewählt und in einen inneren Kreis, den er als „the secret mandala“ bezeichnete, als Dākinī aufgenommen. Sichtbar waren diese Frauen während seinen Belehrungen, sie saßen in nächster Nähe zu seinem Thron, servierte manchmal Tee oder verschwanden mitunter hinter einem Vorhang, der den *shrine-room* von Sogyals Privatgemächern trennte. „They do contribute to the master’s theatrical show, emphasizing yet another image: that of a feudal lord being served by servants and surrounded by a female entourage.“⁴⁰⁴ Intime Beziehungen mit Sogyal wurden von den betroffenen Frauen und in der Gemeinschaft ganz allgemein als „higher, secret teaching“ und demzufolge als „great luck“ und Resultat besonders guten Karmas verstanden. Die Aufgaben reichten von Hausarbeit bis hin zu sexuellen Diensten. Letztere waren als Sogyals „ultimately teachings“ zu begreifen. Wurden diese besonderen Dienste als allzu beschämend oder erniedrigend empfunden, dann sprach Sogyal von „devotional tests“.⁴⁰⁵ Anstatt die erhofften, höheren spirituellen Weihen zu

⁴⁰¹ Zitiert nach Dapsance 2013: 13.

⁴⁰² Siehe Dapsance 2013: 12.

⁴⁰³ Dapsance 2013: 10.

⁴⁰⁴ Dapsance 2013: 14.

⁴⁰⁵ Siehe Dapsance 2013: 15.

erhalten, was nach Dapsance nie der Fall war, mussten diese Frauen nur allzu rasch erkennen, dass sie lediglich die profane Position einer Dienerin in Sogyals Harem zugeteilt erhielten. Schülerinnen, die dann aus verschiedenen Gründen ihre subjektive Sicht auf diese Funktion änderten, Probleme machten oder psychisch auffällig wurden, erhielten eine spezielle Therapie.

Vor allem traumatisierte Frauen⁴⁰⁶ versuchte man, mit der sogenannte „Rigpa-Therapie“ zu behandeln.⁴⁰⁷ Durch diese „Therapieform“ sollte den Opfern vermittelt werden, dass nicht der Missbrauch Sogyals für ihre psychischen Störungen verantwortlich gewesen sei, sondern beispielsweise alte Familienstrukturen der wahre Grund für ihre Probleme wären. Zu einer der weiteren „therapeutischen“ Strategien zählte, den Opfern „schlechtes Karma“ anzudichten.⁴⁰⁸ Einer der von Sogyal zum „Therapeuten“ ernannten Schüler gab in einem Gespräch mit einem Zeugen jedoch an: „Die Dinge, die diese Mädchen mir sagen – wenn sie in der realen Welt geschehen würden, müsste ich sie melden“.⁴⁰⁹ Sogyal befreite sich auf diese Weise von Gruppenmitgliedern, die aufgrund seiner Handlungen psychisch auffällig wurden, legte deren Leid und Schmerz⁴¹⁰ in die Hände von ihm selbsternannter Therapeuten und konnte so sein exzessives und unersättliches Treiben mit anderen Opfern weiter fortsetzen.⁴¹¹

Als Folge des Skandals wechselte Rigpa 2017 die gesamte Führungsmannschaft aus, anerkannte die Ergebnisse der unabhängigen Untersuchungskommission zu den Vorfällen und implementierte einen Code of Conduct⁴¹² sowie weitere Sicherheitsstrukturen, die zukünftigen Missbrauch verhindern sollen.⁴¹³ Eine „neutrale dritte Partei“, die Zen-basierte Versöhnungsorganisation *An Olive Branch*, wurde beauftragt, als Anlaufstelle für Opfer zu dienen und einen „Heilungsprozess“

⁴⁰⁶ Nach Anders (2019: 43) stellten sich Symptome einer posttraumatischen Belastungsstörung ein.

⁴⁰⁷ Im offenen Brief der acht Schüler (Standlee/Sangye 2017: 4–5) heißt es: „As more students verged close to emotional breakdowns because of your “trainings”, you introduced “Rigpa Therapy” for your closest students. [...] On the occasions when the “therapy” did not result in a student changing their view of you, you shamed the therapist into feeling that they weren’t doing their job properly and were not skilled.“

⁴⁰⁸ Dies kann „nicht nur enorme individuelle Auswirkungen auf diese Person entfalten, sondern sie [auch] zügig von der Gemeinschaft isolieren und jegliches Unrecht rechtfertigen.“ (Anders 2019: 43.)

⁴⁰⁹ Siehe Anders 2019: 44.

⁴¹⁰ Anders (ebd.) führt in ihrer Studie aus, dass die vielfach über die Jahre hinweg erlebten Schädigungsmechanismen zu Depressionen, Angststörungen, posttraumatischen und dissoziativen Störungen führten.

⁴¹¹ Siehe ebd.

⁴¹² Siehe <https://www.rigpa.org/rigpa-code-of-conduct> [Zugriff am: 16.02.2021]

⁴¹³ Siehe <https://www.rigpa.org/rigpa-erneuert-sich> [Zugriff am: 16.02.2021]

einzuleiten. Dieser wird seitens Rigpa proaktiv weitergeführt.⁴¹⁴ An manche Leistungen und Errungenschaften des ehemaligen Meisters wird auf der Webseite Rigpas immer noch erinnert, es wird dort auch dazu aufgefordert, für ihn und seine rasche Wiedergeburt zu beten.⁴¹⁵

Schließlich ist noch die Frage zu beantworten, warum der Dalai Lama so lange mit der Verurteilung Sogyal Rinpoches gezögert hat. Es bleibt der Vorwurf bestehen, dass er erst sehr spät klare, und in der Folge „heilende Worte“⁴¹⁶ fand. Werner Vogd gibt darauf eine mögliche Antwort. Sogyal Rinpoche und Rigpa haben über viele Jahrzehnte enorm zum Erfolg der Bemühungen des Dalai Lama beigetragen, den tibetischen Buddhismus im Westen zu verbreiten. Damit in Verbindung steht auch sein stetes Bemühen, die Menschenrechtsverletzungen der Chinesen in Tibet anzuprangern. Gemeinsame, öffentlichkeitswirksame Auftritte, wie zum Beispiel mit der First Lady Frankreichs, verschaffen ihm eine wichtige politische Bühne, die es ihm ermöglicht, auf die Probleme Tibets und die der Tibeter hinzuweisen. Die bekannt gewordenen Verfehlungen Sogyals mussten den Dalai Lama zwangsläufig in ein veritables Dilemma stürzen. Denn je bekannter und erfolgreicher Rigpa beziehungsweise Sogyal wurden, desto mehr stand auch der tibetische Buddhismus als Ganzes auf dem Spiel, „da er nun von beiden *pars pro toto* repräsentiert wurde.“⁴¹⁷ Seine erst sehr spät erfolgte Verfemung Sogyals ist, neben seinem freundschaftlichen Verhältnis zu ihm, wahrscheinlich dadurch zu erklären.

⁴¹⁴ Siehe <https://www.rigpa.org/rigpa-erneuert-sich#Verantwortung> [Zugriff am: 16.02.2021]

⁴¹⁵ Siehe <https://www.rigpa.org/sogyal-rinpoches-parinirvana> [Zugriff am: 16.02.2021]

⁴¹⁶ Vogd (2019: 125) erkennt hier einen „performativen Akt der Heilung“, den der Dalai Lama gesetzt hat: „Da die Lüge wie auch die Täuschung performativ in die Welt kommen, nämlich dadurch, dass jemand sie laut ausspricht, sodass sie sich bei einem selbst wie auch bei anderen gedanklich fortschreiben, können sie nur durch einen performativen Akt geheilt werden.“ Vogd (2019: 118) ergänzt: „Solange [Organisationen wie Rigpa] wie auch ihre Repräsentanten nicht von anderen Sprechern mit ebenso großer Autorität kritisiert werden, bleibt das Arrangement stabil.“ Davor greifen Abwehrmechanismen, die Kritikern unlautere Motive unterstellen und stets gute Gründe dafür finden, kritischen Medienberichten nicht zu vertrauen. Vogd (ebd.): „Auch für Rigpa begann das Arrangement erst dann zu kippen, als Vertraute aus dem innersten Kreis und [...] der Dalai Lama sich öffentlich von Sogyal Rinpoche abgewendet haben.“

⁴¹⁷ Vogd 2019: 118.

3.5. Die Organisation FPMT: Lama Dagri Rinpoche

Die kürzlich bekanntgewordenen Enthüllungen über sexuelles Fehlverhalten Lama Dagri Rinpoches, das über zehn Jahre zurückgeht, werfen Licht auf paradigmatisch zu verstehende Probleme des tibetischen Buddhismus im Zusammenhang mit sexuellem Missbrauch von Schülerinnen. Betroffen ist hier die den Gelugpas und dem Dalai Lama nahestehende,⁴¹⁸ in 40 Ländern weltweit tätige Organisation FPMT („Foundation for the Preservation of the Mahayana Tradition“) mit Sitz im amerikanischen Portland (OR) sowie mit engem Bezug zum, bei westlichen Schülern sehr beliebten, Kopan-Kloster in Kathmandu (Nepal).⁴¹⁹ In Kopan ist auch ein Nonnenkloster integriert. Die Gelugpas verstehen sich als monastische Tradition. Mönche, Nonnen und Lamas haben daher streng zölibatär nach den Regeln und Geboten des Vinaya zu leben. Viele, der von den sexuellen Übergriffen Lama Dagrís betroffenen Frauen, sind Nonnen. Interessant bei diesem öffentlich gewordenen Skandal ist erstens ein Hinweis dafür, dass manche männliche Lamas und Mönche offenbar nicht davor zurückschrecken, Nonnen sexuell zu belästigen und sie auf diese Weise zu missbrauchen. Zweitens ist auch der Umgang dieser Organisation mit Kritik und Anschuldigungen gegen einen ihrer Lehrer sehr aufschlussreich und illustriert einmal mehr viele der hier bereits vorgebrachten Argumente.

Bereits 2011 haben zwei Nonnen, unabhängig voneinander, verantwortlichen Vertretern des FPMT sowie dem Büro des Dalai Lama Mitteilung über sexuelle Übergriffe Dagri Rinpoches erstattet. Inklusiv einer Anzeigebestätigung bei der lokalen Polizei. Auch über soziale Medien und via YouTube wurden Anschuldigungen veröffentlicht. Danach berichtete eine weitere Frau der Organisation über ähnliche, sie betreffende Vorfälle aus dem Jahre 2010. Sie warnte den Vorstand davor, dass Frauen der Gefahr einer sexuellen Belästigung ausgesetzt wären, würden nicht besondere Vorkehrungen während Lama Dagrís Belehrungen ergriffen werden, die dies verhindern könnten. Die Reaktion seitens FPMT gestaltete sich derart, dass die Anklägerin dazu angehalten

⁴¹⁸ Auf der Webseite der Organisation liest man: „His Holiness the Dalai Lama is the greatest source of inspiration for the Foundation.“ Siehe: <https://fpmt.org/teachers/hhdl/> [Zugriff am: 22.02.2021]

⁴¹⁹ FPMT unterhält auch eine Niederlassung in Österreich: Panchen Losang Chogyen Gelug-Zentrum, Tibetisch - Buddhistischer Verein der Gelug-Tradition. Webseite: <https://gelugwien.at/impressum/> [Zugriff am: 22.02.2021]

wurde, sich bei Lama Dagri zu entschuldigen und des Weiteren dazu ermahnt wurde, „to have a pure view of the guru.“⁴²⁰

Im August 2011 schrieb die Leiterin des internationalen Büros von FPMT an die regionalen Geschäftsstellen einen Brief, in dem sie die gemachten Anschuldigungen einerseits verharmlost und andererseits vorgibt, sie als endgültig aufgeklärt zu betrachten:

„There have been allegations of sexual harassment made against Dagri Rinpoche. However these have been investigated and resolved by the Private Office of His Holiness the Dalai Lama, and the person bringing the allegations has dropped them. Dagri Rinpoche understood the seriousness of the allegations and has committed to avoid situations, which could give rise to similar allegations in the future. Therefore His Holiness the Dalai Lama and Lama Zopa Rinpoche are still confident in Dagri Rinpoche as a teacher.“⁴²¹

Die betroffene Frau bestritt allerdings energisch und öffentlich die hier mitgeteilte Version, dass sie ihre Anschuldigungen jemals zurückgenommen hätte. Vielmehr hätte sie lediglich eine, unter sechs Augen ausgesprochene, Entschuldigung Dagri Rinpoches angenommen.⁴²² Lama Dagri unterrichtete bis 2019 weiter, die Vorfälle hatten für ihn keine Konsequenzen.

Für FPMT kamen die Dinge erst am 03.05.2019 ins Rollen, nachdem Lama Dagri auf seinem Weg nach Dharamsala, während eines Fluges mit Air India von Delhi nach Kangra, eine Passagierin sexuell belästigt hatte und bei seiner Ankunft von der indischen Polizei verhaftet wurde. Mehrere Frauen, darunter Nonnen, begannen nun, auch ihre Anschuldigungen gegen ihn vorzubringen. Nachdem die meisten an FPMT gerichteten Briefe unbeantwortet blieben, wurde ein Anwalt eingeschaltet. Dieser verdeutlichte FPMT die juristische Relevanz der Dinge und setzte eine Frist von einem Monat. So unter Druck gesetzt wurde schließlich das Faith Trust Institute vom Vorstand beauftragt, eine unabhängige Untersuchung gegen Lama Dagri durchzuführen.

⁴²⁰ Halifax/Gyatso 2020: 4. Der Bericht *Summery of Reports of Dagri Rinpoche Sexual Assault Allegations* ist online abrufbar: https://info-buddhism.com/PDF/Summary_of_Dagri_Rinpoche_Sexual_Assault_Allegations-13Nov.pdf [Zugriff am: 22.02.2021]

⁴²¹ Ebd.

⁴²² Siehe Halifax/Gyatso 2020: 4–5.

Im Wesentlichen wurden alle Vorwürfe gegen ihn bestätigt. Lama Dagri lebte gegenüber Nonnen und anderen Schülerinnen seinen sexuellen Fetisch aus, in „riskanten Situationen“, also wenn er dabei ertappt oder beobachtet werden könnte, sie unvermittelt an intimen Stellen zu berühren und sie dadurch zu schockieren. Nachfolgend einige Beispiele aus dem Bericht:

„A nun who was part of a team serving Dagri Rinpoche at an FPMT facility entered his room to serve him refreshments. She was standing while he was seated, and he reached out his hand and began to touch her genitals through her robe. He did that for 10 or more minutes until his assistant approached. Dagri Rinpoche gestured to her to remain silent. She did so, as she was in shock.

On a subsequent occasion, the same nun [...] went into the room to retrieve the cups of tea and he again pulled her to him. She was so distressed and overwhelmed that she has no memory of what happened next. When she regained consciousness, she was wearing only undergarments and he was on top of her. [...]

One woman reported that many times, he commanded her to lift up her skirt or take off her robes, sometimes with the excuse to offer her a healing massage, and he laid on top of her or asked her to lay on top of him. He sometimes had the smell of inner offering [alcohol] on his breath, and a couple of times gave her a sip of it before embracing her, [...]

Another of the women says she was alone in a room with Dagri Rinpoche and he again assaulted her, putting his hands under her shirt and groping her. She said he told her that what had happened to her was nothing more than a holy experience and that he was blessing her [...]

[Another nun] reported that Dagri Rinpoche repeatedly disregarded her comments, reminding her that he was the guru, i.e. she must follow his lead. He often told her there was no harm in what they were doing, calling it, "union of bliss and emptiness".⁴²³

Im Verhalten Dagri Rinpoches spiegeln sich die möglichen negativen Aspekte elitären Bewusstseins eines männlichen Lamas. Aufgrund seines Superioritätsdenkens gegenüber der Position von Nonnen und auch aufgrund seiner religiös konnotierten Geringschätzung von Frauen respektierte er deren Recht auf körperliche Integrität nicht. Er erachtete deren religiöses Empfinden und die daraus abgeleiteten ethischen

⁴²³ Halifax/Gyatso 2020: 2–3.

Selbstverpflichtungen (wie das Zölibat), denen sich diese Frauen verschrieben haben, als vernachlässigbare, da ihm unbedeutende Größen.

Ab dem Zeitpunkt, als er im indischen Gefängnis saß, stellte sich für die Organisation, wie schon aus anderen Fällen bekannt, das Problem der Samaya-Gelübde. Wie sollten fortan Schüler ihre Beziehung zu diesem Lehrer sehen und begreifen? Der spirituelle Leiter und Mitbegründer von FPMT, Lama Zopa Rinpoche, gab den Schülern in einem offenen Brief auf diese Frage kurios anmutende Antworten. Jedoch vertritt er dabei, ähnlich wie zuvor schon Dzongsar Khyentse im Fall von Rigpa, gängige dogmatische Positionen. Es obliege nämlich den Schülern und wäre daher deren besondere Verantwortung gewesen, ihren Guru vor dem Eintritt in die Schüler-Lehrer-Beziehung (also vor erfolgten tantrischen Initiationen) sorgfältig auszuwählen. Die betroffenen Schüler hätten hier einen selbst verschuldeten Fehler begangen, der danach nicht mehr rückgängig zu machen wäre. Sollte, wie im gegenständlichen Fall Lama Dagris, im Nachhinein grobes Fehlverhalten festzustellen sein, dann liege es wohl am „schlechten Karma“ der Schülerin, warum sich diese tantrische Beziehung für sie so ergab. Nachdem aber eine tantrische Lehrer-Schüler-Beziehung ganz allgemein unendlich wertvoll sei, da sie das äußerst seltene Potenzial der raschen Befreiung aus dem Samsāra biete, wäre ein Bruch der Samaya-Gelübde gegenüber dem in Misskredit geratenen Lama nicht empfehlenswert und hätte darüber hinaus auch negative karmische Auswirkungen.

„The main thing is, from *your* side, knowing how to correctly follow the guru. You can understand this by reading and studying well what is explained in the lamrim, which is condensed from the sutras and tantras. Then, from your side, follow the guru correctly. That is the most important thing. Otherwise, you might have to wait 100,000 lifetimes or 100,000 eons, and still you might find mistakes. [...]

It is said in the tantric text *Dom Jung*: “If you desire to achieve sublime realization, even if you have to completely give up your life, or even at the time of death, still always protect your samaya.” [...]

One won't achieve realizations: not generating bodhichitta, having doubts about tantra, not acting according to the guru's advice, having no pure mind (devotional mind). [...]

Especially in the West, it seems that people look for a guru the way they look for a boyfriend. Of course, looking for a boyfriend is a cause of samsara, but looking

for a guru is the cause of nirvana and enlightenment. But in the West it seems it is the same as looking for a boyfriend, which is a cause of samsara.“⁴²⁴

Lama Willa B. Miller sieht das jedenfalls anders und spricht von einem „Myth of One-Way Samaya“: „A one-way samaya sanctions students to become apologists for their teacher’s transgressions. This is a distortion of the concept of samaya. [...] Buddhist ethics reveals samaya is not undirectional.“⁴²⁵ Miller argumentiert, dass sich die streng dogmatisch zu verstehenden Bedeutungen der Samayas erst auf einer verwirklichten Ebene eines nichtdualen Bewusstseins enthüllen würden. Auf dieser Ebene wären jedoch nicht nur die Beziehung zum Guru, sondern generell auch alle anderen von purer, konzeptuell nicht mehr hinterfragbaren Reinheit gekennzeichnet. Davor aber, also auf unserem spirituellen Weg dorthin, wären tibetisch-buddhistische Lehrer verpflichtet, sich an den ethischen Richtlinien ihrer Bodhisattwa- und Prätimokṣa-Gelübden zu orientieren und ihr Verhalten den Schülern gegenüber dementsprechend auszurichten. „The essence of these vows is a commitment to compassion and non-harm, respectively.“⁴²⁶ Lama Miller weiter: „The essence of samaya is not blind faith. Samaya is a promise to uphold one another in mutual goodness, while recognizing our very human potential to go astray.“⁴²⁷

Der Dalai Lama verärgerte in früheren Zeiten kritische Buddhisten mit ähnlichen Positionen, wie sie auch Dzongsar Khyentse oder Zopa Rinpoche vorgebracht haben. Seit besagter Konferenz 1993 in Dharamsala (siehe Kapitel 2.3.3), und im Angesicht der Missbrauchsproblematiken tibetisch-buddhistischer Lehrer, bietet er aber ebenfalls eine religiös fundierte, autoritative Lehrmeinung, die es Schülern ermöglicht, Samaya-konform sowohl problematische Beziehungen mit Lehrern verlassen, als auch diese Lehrer kritisieren und deren Fehlverhalten öffentlich aufzeigen zu können.

⁴²⁴ Zopa 2019. Lama Zopa Rinpoche in einem offenen Brief, online abgerufen: <https://fpmt.org/lama-zopa-rinpoche-news-and-advice/advice-from-lama-zopa-rinpoche/advice-from-lama-zopa-rinpoche-in-regard-to-guru-devotion/> [Zugriff am: 23.02.2021]

⁴²⁵ Miller 2018. Online abgerufen: <https://www.lionsroar.com/breaking-the-silence-on-sexual-misconduct/> [Zugriff am: 27.01.2021]

⁴²⁶ Ebd.

⁴²⁷ Ebd.

3.6. Westliche Dharma-Erben: Die Organisationen OKC (Robert Spatz) und Diamantweg (Ole Nydahl)

June Campbell warnt seit 1996 vor der Gefahr, dass auch westliche Männer Gefallen daran finden könnten, Machtpositionen in tibetisch-buddhistischen Gruppierungen für die Befriedigung ihrer eigenen profanen Bedürfnisse und Begierden zu missbrauchen:

„Auch die Menschen des Westens haben große Probleme mit Guru-Beziehungen, und die Beziehungen zwischen Männern und Frauen bei uns im Westen sind ja auch nicht gerade vorbildlich. [...] Ich nehme an, daß in der Umgebung westlicher „Dharma-Erben“ genau die gleichen Probleme auftreten werden, da einige mit Sicherheit darauf aus sein werden, ihre „Träume der Macht“ zu realisieren, wie Peter Bishop es bezeichnet hat.“⁴²⁸

In Peter Bishops psychoanalytischer Betrachtungsweise wohnt dem Vajrayāna ein besonderes, im gegenständlichen Zusammenhang jedenfalls zu beachtendes Element inne. Dieses trägt dazu bei, die Grenzen zwischen spiritueller und profaner, rein sinnlicher Erfahrung nebulös verschwimmen zu lassen. „Vajrayāna tries to pass quickly through [...] unreality only to finally assert that reality and illusion, nirvāna and saṃsāra, are identical.“ Diese Vorstellung zelebriere „the irrepressible desire of the imagination [...]. [it has its] roots deep in an imaginative, sensual, eroticism; in the ecstasy of “emptiness” (śūnyatā). In Tibetan Buddhism this is exemplified by the tantric image of Yab-Yum: a Bodhisattva, or Buddha, in ecstatic embrace with his female consort.“⁴²⁹ Westliche, patriarchal-männliche Vorstellungen von Dominanz über Frauen, von derart gestalteter Sexualität, ließen sich nur zu gut mit diesen tibetischen Modellen in Verbindung bringen: „The relationship between them both has been mutual, engaged and active; it has taken place deep within the overall fantasy evoked in the West by this religion from Central Asia.“⁴³⁰ Der traditionelle tibetische Buddhismus bietet hier in seiner Gesamtstruktur (Symbolik, Ikonografie, Ritual, soziale wie Gender-Strukturen etc.) ein Modell, „where control and authorization occurs in the name of omniscient paternalism, [this] is the root-metaphor of Tibetan Buddhism.“⁴³¹ Denn an der Spitze der Macht, beziehungsweise als zentraler Bezugspunkt einer göttlichen

⁴²⁸ Campbell 1997: 23.

⁴²⁹ Bishop 1993: 136.

⁴³⁰ Bishop 1993: 137.

⁴³¹ Bishop 1993: 127.

Ordnung steht der hohe männliche Lama, allwissend und unsterblich. Für Campbell bedeutet das für den Westen konkret:

„Es entsteht meiner Meinung nach eine sehr gefährliche Situation, wenn man diese Struktur in den Westen bringt. Das heißt, es bilden sich [bei uns] Gruppen, die Dinge geheim halten und die es Männern ermöglichen, sehr machtvollen Positionen innezuhaben und sexuelle Beziehungen mit mehreren Frauen zu unterhalten – unter dem Vorwand, es handle sich um eine spirituelle Angelegenheit. Und die Umgebung, in der sich diese Gruppen befinden, ist außerstande, die Dinge zu hinterfragen.“⁴³²

Ein besonders krasser Fall betrifft hier den Belgier Robert Spatz, alias Lama Ogyen Kunzang Dorje. Dieser erhielt während einer Reise nach Indien in den 1960ern eine sechs Jahre andauernde tibetisch-buddhistische Ausbildung von dem Nyingma-Lama Kyabje Kangyur Rinpoche. Sein tibetischer Lehrer erteilte ihm hohe tantrische Einweihungen und verlieh ihm schließlich den religiösen Titel Lama Kunzang Dorje. Kangyur Rinpoche sandte Robert Spatz mit einer Mission in den Westen zurück. Er sollte dort ein tibetisch-buddhistisches Zentrum gründen und die Lehre verbreiten. Zurück in Brüssel kleidete sich Spatz in Mönchsroben, kaufte 1974 das Schloss Chateau de Soleils in Südfrankreich, nannte es Nyima Dzong („Sonnenburg“) und gründete die religiöse Gemeinschaft „Ogyen Kunzang Choling“ (OKC)⁴³³. Diese Organisation unterhielt Niederlassungen in Belgien, Frankreich, Spanien, Portugal und auf Tahiti. Aus dem feudalen Anwesen Nyima Dzong wurde rasch eine große Kommune, bis zu 400 westliche Mitglieder sollen zu manchen Zeiten dort gelebt haben. Für OKC ergaben sich die Dinge in mancherlei Hinsicht recht ähnlich wie bei Vajradhatu/Shambhala. Mitglieder der Gemeinschaft mussten ihr altes Leben zurücklassen, oft ihre gesamten Ersparnisse der Organisation spenden und für sie unbezahlt arbeiten. Sie gerieten in die religiöse, emotionale und materielle Abhängigkeit ihres Führers. Während die Eltern in Brüssel in Bioläden und vegetarischen Restaurants der Organisation unbezahlt ihre Arbeit verrichteten, ließen sie ihre Kinder alleine in der „Sonnenburg“ zurück. Manche Kinder, zwischen drei und zwölf Jahren, hatten über mehrere Jahre hinweg überhaupt keinen Kontakt mehr zu ihren Eltern. Ein späteres Gerichtsurteil stellte fest, dass diese

⁴³² Campbell 1999a: 24.

⁴³³ Webseite der Organisation: <http://okc-net.org/> [Zugriff am 28.02.2021]

Form von absoluter Abgeschiedenheit von der äußeren Welt ihre persönliche Entwicklung erheblich geschädigt hat.⁴³⁴

Kinder und Jugendliche wurden in Nyima Dzong auch Opfer psychischer wie körperlicher Misshandlungen und sexuellen Missbrauchs. Robert Spatz verging sich sexuell an minderjährigen (oft zwölf- bis dreizehnjährigen) Mädchen. Anna Sawerthal recherchierte dazu und sprach mit Betroffenen. In ihrem Artikel⁴³⁵ schildert sie beispielsweise den Fall der damals vierzehnjährigen Livia. Als „Tempeldienerin“ hatte sie tagsüber zu putzen und des Nachts ihrem Guru sexuell zur Verfügung zu stehen. Sie musste Spatz auch auf Wochenendausflüge alleine begleiten, ihre Eltern ließen den Missbrauch schweigend zu. Denn jede Form von geäußelter Kritik war innerhalb der Gemeinschaft als Ausdruck „negativer Gedanken eines getrüben Geistes“ zu verstehen. Ein anderes Mädchen, das über Missbrauch redete, Hilfe suchte, erhielt von den Erwachsenen die Antwort, dass es sich bei den vorgebrachten Anschuldigungen nur um „Visionen eines unreinen Geistes“ handeln könnte. Es ist nur schwer vorstellbar, wie Betroffene diese Form des sexuellen Missbrauchs erleben und verkraften können. Sawerthal hatte später Gelegenheit, mit der mittlerweile erwachsenen Livia darüber zu sprechen. Äußerst bemerkenswert an Livias Schilderungen ist die Methode, die sie als junges Mädchen anwandte, um sich der Indoktrination ihrer Umgebung entziehen und dadurch die erlittenen Erfahrungen leichter ertragen zu können:

„[Sie] meditierte [...]. Sie stellte sich vor, dass der Raum in ihrem Kopf ein weites, leeres Feld sei. „Am Rand des Feldes habe ich mir aber einen riesigen Felsen vorgestellt.“ Wenn sie im Freien war, durfte sie nur Gutes über Robert S. und die Gruppe denken. Doch wenn sie sich hinter dem Felsen versteckte, durfte sie denken, was sie wollte. Der Rest des Gehirns würde nichts davon wissen, weil sie sich ja versteckt hielt. Somit würde sie kein schlechtes Karma generieren. „Ich weiß, es klingt verrückt, aber es hat für mich funktioniert“, sagt Livia.“⁴³⁶

⁴³⁴ Siehe dazu Tenzin Peljor (2016), *Robert Spatz, guru of the OKC cult, gets 4 years' suspended sentence*. Online abgerufen: <https://buddhism-controversy-blog.com/2017/03/11/robert-spatz-the-ogyen-kunsang-choling-cults-guru-gets-4-years-suspended-sentence/> [Zugriff am: 28.02.2021]

⁴³⁵ Anna Sawerthal (2017), *Missbrauch und Buddhismus: Hinter der lächelnden Fassade*. Online abgerufen: https://info-buddhismus.de/Missbrauch-und-Buddhismus_Aнна-Sawerthal.html [Zugriff am: 28.02.2021]

⁴³⁶ Ebd.

Religiöse Reputation erhielt OKC durch den Besuch verschiedener, hoher tibetischer Lamas wie Dudjom Rinpoche oder Dilgo Khyentse, 1990 besuchte auch der Dalai Lama das Zentrum in Brüssel. Seit 1997 läuft ein Gerichtsverfahren gegen Robert Spatz, juristische Scharmützel seiner Anwälte verzögerten aber immer wieder die Untersuchungen der – ohnehin langsam arbeitenden – belgischen Justiz. Erst 2015 wurde es für den Angeklagten eng, die Anklage legte ihm nun über 170 Strafdelikte zur Last, darunter „Kidnapping von Kindern, Folter, sexueller Missbrauch, Betrug, Dokumentenfälschung, Geldwäsche, Steuerhinterziehung.“⁴³⁷ Im September 2016 wurde er zu vier Jahren Haft auf Bewährung verurteilt. Trotz des milden Urteils ging Spatz in Berufung. 2020 erfolgte die Bestätigung des Ersturteils, das Strafmaß wurde jedoch auf fünf Jahre bedingte Haft ausgeweitet. Spatz ging wieder in Berufung. Die Betroffenen und viele Beobachter des Geschehens sind jedenfalls aufgrund des geringen Strafausmaßes empört und schockiert.⁴³⁸ Der Fall ist jedoch noch nicht abgeschlossen, das Berufungsgericht könnte eine Wiederholung des gesamten Verfahrens anordnen. Man kämpft weiter.⁴³⁹ Viele Opfer der ehemaligen Kommune, vor allem die damaligen Kinder, stehen heute ohne materielle Mittel, Sozialversicherung und formale Bildungsabschlüsse da. Sie verfügen also über wenig hoffnungsvolle Perspektiven für ihr weiteres Leben und stehen dahingehend vor mächtigen Herausforderungen.

Der Däne Ole Nydahl wurde 1941 geboren und kam Ende der 1960er-Jahre, während einer abenteuerlichen Reise, gemeinsam mit seiner Frau Hannah in Kathmandu (Nepal) in Kontakt mit dem tibetischen Buddhismus. Man beschloss, die eigene Drogenvergangenheit hinter sich zu lassen und begeisterte sich fortan für den neugefundenen spirituellen Weg. Das Ehepaar, nun auf der Suche nach dem Karmapa, reiste von Nepal weiter nach Darjeeling (Indien) und stieß dort schließlich auf ihren späteren Lehrer, Kalu Rinpoche. Zwischen 1971 und 1972 erhielten sie von ihm im Kloster Sonada eine, für die tibetische Tradition doch recht oberflächliche, religiöse Ausbildung:

„Wir wollten [Kalu Rinpoche] hören [...] und konnten es kaum glauben: Seine Höllen waren noch immer nicht erschöpft. [...] Es war möglich [unsere]

⁴³⁷ Ebd.

⁴³⁸ Siehe dazu die aktuellen Entwicklungen in diesem Fall aus Sicht der Opfer und deren Anwälten mit weiteren Links zu diversen Medienberichten: <https://okcinfo.news/en/> [Zugriff am: 28.02.2021]

⁴³⁹ Siehe ebd.

Ausfahrten genau zu planen: Wir zogen nach Abschluss der Höllen ab, verpassten ein paar Einweihungen und waren rechtzeitig zurück für die Hungergeister und Tiere.“⁴⁴⁰

Die beiden absolvierten bei Kalu Rinpoche vorbereitende Übungen (tib. *sngon 'gro*) wie 100.000 Niederwerfungen (tib. *phyag 'tshal*) – „Man schwitzt. Es gibt kaum Wasser zum Duschen“⁴⁴¹ –, sprachen 100.000 Reinigungsmantras (tib. *rdo rje sems dpa'i bsgom bzlas*), legten die Bodhisattwa-Gelübde ab und erhielten einige tantrische Einweihungen, wie die der Phowa-Bewusstseinsübertragung (tib. *'pho ba*). Man nahm die Sache sicher ernst, denn: „Wir meditierten bald bis zu sechzehn Stunden am Tag, obwohl es lange dauerte, bis sich unsere Knie nach den vielen Verbeugungen wieder an das Sitzen gewöhnten.“⁴⁴² Die nächste ihrer Grundübungen, die „Mandala-Gaben“ (tib. *mandal 'bul ba*), war dafür die schnellste und dauerte nur zwanzig Tage. Bei der letzten und abschließenden Übung handelte es sich um eine etwas komplexere Meditation, die Gruppenleitung darüber übertrug Kalu Rinpoche an diesem Tag an Ole Nydahl:

„Doch wie Karmapas Kraftkreis eben arbeitet: Auch jetzt passten die Dinge genau. Gerade in diesen Tagen kam ein halbes Dutzend spannende Leute nach Sonada. Kim, Nick und Eva, Ole und Susanne, Klaus und Rikke [...] Jetzt wurde ihr Karma reif, und sie wollten die Kraft der Übertragungslinie erfahren. So ergab Kalu Rinpoches Wunsch, wir sollten seine Belehrungen an geeignete Leute weitergeben, viel Sinn.“⁴⁴³

Die Initialzündung für die spätere Lehrtätigkeit Ole Nydahls, mitsamt der Gründung seiner über 400 Diamantweg-Zentren (die meisten davon in Europa), war hiermit erfolgt. Auch seinen Lehrstil erlernte er von Kalu Rinpoche: „Der Lehrer vertritt hier die Buddhas, [...]. Die Vorgehensweise war wie für mich geschaffen. Ich lernte immer beim Lehren am besten.“⁴⁴⁴ Wenige Zeit später schickte der 16. Karmapa die Nydahls mit einem besonderen Auftrag zurück nach Europa: „Er übertrug uns als ersten Westlern seinen Segen, Zentren aufzubauen. Nach der beginnenden Arbeit in Dänemark sollte ich in Europa und überall Zentren aufbauen. [...] Hier wartete die Aufgabe

⁴⁴⁰ Nydahl 2003: 174 und 178.

⁴⁴¹ Nydahl 2003: 184.

⁴⁴² Nydahl 2003: 212.

⁴⁴³ Nydahl 2003: 224.

⁴⁴⁴ Ebd.

unseres Lebens.“⁴⁴⁵ Der 16. Karmapa verfasste im Herbst 1972 einen Brief an „Your Majesty Queen Margarethe of Denmark“, in dem er zum Ausdruck brachte:

„The occasion for writing this letter is the return to Denmark of my trusted pupils, Ole and Hannah NYDAHL of Denmark. [...] I have therefore entrusted them with the task of establishing a Centre and meditation centre in Denmark [...] Praying that you make the way clearer for these young people.“⁴⁴⁶

Neben der eher dürftigen Ausbildung – diese entsprach in etwa dem ersten Jahr eines klassischen Dreijahres-Retreats (tib. *lo gsum phyogs gsum*) – bildeten „fünf dicke, handgeschriebene Hefte mit Belehrungen Kalu Rinpoches“ die inhaltliche Grundlage ihrer künftigen Vajrayāna-Belehrungen an westliche Schüler.⁴⁴⁷ Von Kritikern wurde Ole Nydahl später dann auch oft als buddhistischer Scharlatan verunglimpft. Die Frage seiner Qualifikation als tibetisch-buddhistischer Lehrer stellte sich beispielsweise Joe Orso nach einem fragwürdigen Auftritt Nydahls im November 2015 vor 400 Hörern an der University of Wisconsin-La Crosse. Orso befragte dazu den Tibetologen Matthew T. Kapstein, welcher im Grunde der Kritik widerspricht: „Ole has a genuine relation with Kagyu School of Tibetan Buddhism, so he’s not quite a charlatan. However, he has his own interpretation and style, which do not accord closely with traditional practice among the Kagyu.“⁴⁴⁸ Wohl aus diesem Grunde stand Nydahl auch auf der Watchlist Shambhalas. Chögyam Trungpa und Ösel Tendzin gestatteten ihm keine Besuche in ihren Zentren. Sie empfanden seine Belehrungen als eine „Pervertierung des Buddhadharma“.

Umstritten ist Nydahl auch wegen seinen öffentlich wiederholt getätigten, heterosexistischen und islamophoben Äußerungen. Des Weiteren stießen seine offen gelebte Promiskuität, seine schier zahllosen sexuellen Kontakte mit Schülerinnen, auf Kritik. Nydahl verheimlicht diese nicht, sondern bringt sie offen zur Sprache. Joe Orso

⁴⁴⁵ Nydahl 2003: 244.

⁴⁴⁶ Zitiert nach einem Faksimile des Originalbriefes, abgedruckt in Nydahl 2003: 245.

⁴⁴⁷ Siehe Nydahl 2003: 230.

⁴⁴⁸ Siehe Joe Orso (2009), „Lama Ole: Buddhist teacher or charlatan?“. In: *Lacrosstribune.com*, online abgerufen: https://info-buddhismus.de/PDF/Joe_Orso_Lama_Ole_Buddhist_teacher_or_charlatan.pdf [Zugriff am: 28.02.2021]

konfrontierte ihn mit diesem Vorwurf. Daraufhin erklärte ihm Nydahl seine besondere Sichtweise zum Thema „Sex mit Schülerinnen“:

„There´s no teacher-student relationship involved in that. They´re Diamond Way Buddhists, but they´re not my students in that moment. They´re equal partners.“⁴⁴⁹

Seit 1996 hatte Nydahl (neben Hannah) auch noch eine jüngere Zweitfrau, die 1965 geborenen Caty Hartung.⁴⁵⁰ Laut einem Medienbericht der Schweizer Sonntagszeitung vom 29.04.2001 gab Nydahl in einem Interview mit dem Schweizer Fernsehsender Tele 24 an, „500 Frauen im Bett gehabt“ zu haben.⁴⁵¹ Burkhard Scherer interpretiert in seiner Analyse Ole Nydahls Geisteshaltung als „mildly homophobic“ und „hetero-machismo“.⁴⁵²

Nydahl bewegt sich hier, ähnlich wie zuvor schon Chögyam Trungpa und Tendzin Ösel (Thomas Rich) in einem ethischen und rechtlichen Graubereich. Grundlegend unterscheiden sich seine Affären von denen anderer Lamas dadurch, dass sie von ihm nicht geheim gehalten werden. Dieser Umstand führt offenkundig dazu, dass sich die betroffenen Frauen nicht als Missbrauchsfälle fühlen, sich nicht in einem Netz aus Lüge, Isolation, Drohungen und Manipulation gefangen sehen. Sie erleben so keinen emotionalen Albtraum, aus dem sie erst Jahre später schockiert erwachen. Offen gelebte, einvernehmliche sexuelle Beziehungen zwischen Erwachsenen zeitigen daher entweder keine Traumatisierungen, oder, eventuell erlittene Enttäuschungen und Verletzungen werden von den Betroffenen als zu gering bewertet, als dass man Anschuldigungen gegen den Lehrer vorbringt. Nydahl exkludiert ja in seiner Rechtfertigung der Dinge recht geschickt die sexuelle Beziehung aus dem Lehrer-Schüler-Rollengefüge.

⁴⁴⁹ Ebd.

⁴⁵⁰ Burkhard Scherer (2011: 89): „Nydahl was happily married to his wife Hannah until her death in 2007. Nydahl was also openly promiscuous, sleeping with many female students during his earlier teaching tours in the 1970s and 1980s. In 1990 he committed himself to a steady second intimate partner, Caty Hartung, a relation which lasted for fourteen years. Nydahl is propagating healthy and joyful (hetero-)sexuality and an unabashed hetero-machismo.“

⁴⁵¹ Siehe https://info-buddhismus.de/lama_ole_nydahl.html#sexBez [Zugriff am: 01.03.2021]

⁴⁵² Siehe Scherer 2011: 101.

Was aber jedenfalls bleibt, ist die Ausnützung eines Autoritätsverhältnisses, der Missbrauch dieser Macht und in vielen Fällen sicher auch „religiöser Betrug“ (nach Dapsance 2013), wenn etwa vorgegeben wird, gewöhnlicher Sex wäre eine spirituelle, tantrische Angelegenheit und die Schülerin könnte davon profitieren. Wie in vielen Analysen hier bereits festgestellt werden konnte, gebraucht der Lehrer dabei lediglich eine religiöse Metapher, um unter diesem Vorwand seine persönlichen, sinnlichen Begierden befriedigen zu können.

Ein weiteres Argument, das manche Männer bemühen, um Lehrer-Schülerinnen-Beziehungen aus ihrer Sicht zu legitimieren, ist, darauf hinzuweisen, dass die betroffenen Frauen – bewusst oder unbewusst – selbst von solchen Beziehungen profitieren möchten. Peter Riedl, Herausgeber der Zeitschrift *Ursache&Wirkung* und ehemaliger Präsident der Österreichischen Buddhistischen Religionsgesellschaft, konfrontierte am 27.02.1999 auf diese Weise June Campbell in Bezug auf die von ihr vorgebrachten Anschuldigungen gegen Kalu Rinpoche:

„Ist es nicht ein sehr altes Problem der Frauen, daß sie (manchesmal) Sex geben und als Äquivalent etwas anderes (von Männern) erwarten? Ist nicht das einzige, was sie erwarten könnten, schwanger zu werden und/oder Freude zu haben? Manchmal habe ich den Eindruck, daß Frauen von Mißbrauch sprechen, wenn sie etwas anderes erwarten, was sie dann nicht bekommen.“⁴⁵³

Riedls Argument ist, ganz abgesehen von der ignorierten Dramatik der Geschehnisse, insofern falsch, als es der Verantwortung des Lehrers obliegt, dafür Sorge zu tragen, dass sich Schüler und Schülerinnen keine anderen, über den religiösen Unterricht hinausgehenden, Erwartungen machen dürfen. Die Lehrer-Schüler-Beziehung muss dahingehend durch klare und transparent gemachte Abgrenzungen nach beiden Seiten definiert sein. Nur so kann der „geschützte Raum“ entstehen, der den Schülern die für die spirituelle Arbeit notwendige Möglichkeit verschafft, sich emotional öffnen zu können und in weiterer Folge auch verwundbar sein zu dürfen. Lama Willa Miller spricht hier von einer impliziten Vereinbarung, der sich der Lehrer zu verpflichten hat: „The teacher has implicitly agreed to refrain from exploiting their position of power and

⁴⁵³ Riedl 1999: 25. Es handelt sich hierbei um einen „Briefwechsel per E-Mail zwischen U&W und June Campbell vom 27.2. bis 2.3. 1999.“ Campbell antwortete (ebd.): „[...] ich war nicht sicher, ob Sie eine Antwort auf Ihre Frage wollten oder nur Ihre Meinung ausdrückten.“

to respect the student's trust and honor their vulnerability.“⁴⁵⁴ Andere pädagogische oder ethische Ansätze wären, jedenfalls nach Ansicht von ähnlich wie Miller denkenden Menschen, ein Vertrauensbruch gegenüber dem Schüler und daher als fragwürdig zu bewerten und abzulehnen.

Spirituelle wie auch andere Lehrer haben Einfluss auf ihre Schüler aufgrund ihrer Position. Jegliche Form egoistischen Ausnützens dieser oft unsichtbaren Macht, materiell, emotional, geistig oder sexuell, stellt eine Verletzung der beschriebenen Sicherheitszone für den Schüler dar und charakterisiert daher missbräuchliches Verhalten.

June Campbell richtet an Schülerinnen und Schüler, die glauben oder vermuten, sich in einer diesbezüglich problematischen Beziehung zu befinden, folgende Worte:

„Wenn ihr passiv in Dinge eingewilligt habt, die euer Lehrer von euch forderte, dann tut, was auch ich schließlich getan habe: Denkt über das Geschehene nach, ergreift die Initiative, und beendet das Verhältnis. Laßt euch nicht durch Androhung von „schlechtem Karma“ oder von anderen Strafen zu dauerhaftem Schweigen einschüchtern. Durch die Wahrheit ist noch nie „schlechtes Karma“ entstanden. Wenn ihr Hilfe und Unterstützung braucht, dann haltet nach Menschen Ausschau, die bereit und in der Lage sind, sie euch zu geben. Wenn ihr das Gefühl habt, in irgendeiner Hinsicht „etwas Besonderes“ zu sein – daß ihr beispielsweise auserwählt seid, irgendeine Bestimmung zu erfüllen –, dann denkt noch einmal genau darüber nach. Ganz sicher helfen euch solche Gedanken und Gefühle nicht dabei, eigene innere Stärke zu entwickeln. Letztlich halten sie euch nur davor zurück, euch auf eigene Füße zu stellen.“⁴⁵⁵

⁴⁵⁴ Miller 2018.

⁴⁵⁵ Campbell 1997: 21–22.

4. Conclusio

Die in dieser Untersuchung festgestellten Fälle sexuellen Missbrauchs im Kontext des tibetischen Buddhismus stellen sich wie folgt dar: Männliche Täter führen in ihrer Funktion als spirituelle Lehrer innerhalb von Abhängigkeitsverhältnissen mit ihren Schülerinnen sexuelle Beziehungen oder nehmen an diesen sporadisch sexuelle Handlungen vor. Nur in Ausnahmefällen sind männliche Schüler davon betroffen. Männer wie auch Frauen werden aber in vielen Fällen auch Opfer körperlicher Misshandlungen, sexueller Belästigung und psychischer Verletzungen. Des Weiteren konnte materieller, geistiger und psychischer Missbrauch von Mitgliedern beiderlei Geschlechts in tibetisch-buddhistischen Gemeinschaften festgestellt werden. In Bezug auf strafrechtliche Bestimmungen ist die von vielen Tätern vollzogene Nötigung ein auffälliges Charakteristikum der Gewaltanwendung. Oft drohen Täter mit schicksalshaften karmischen Folgen, mit Krankheit und Tod, um ihre Schülerinnen und Schüler einzuschüchtern und gefügig zu machen.

Das Phänomen des sexuellen Missbrauchs von Kindern und Jugendlichen konnte in zwei westlichen Gemeinschaften (Shambhala und OKC) festgestellt werden. Die Opfer waren dort Mädchen. Kindesmissbrauch ist zudem ein strukturelles, systemimmanentes Problem in tibetisch-buddhistischen Klöstern und Klosterschulen des tibetischen Kulturraums Asiens. In letztgenannter Umgebung werden Knaben und junge Männer systematisch körperlich misshandelt und häufig sexuell missbraucht.

In ähnlicher Weise ist auch ein weiteres Phänomen zu bewerten, die sexuelle Belästigung von Nonnen durch männliche Lamas. Opfer und Täter stehen hier wie dort in religiös vorgegebenen Hierarchiestrukturen eingebunden, die darin begründete Superiorität der Mönche, beziehungsweise der männlichen Lamas, wird für sexuelle Übergriffe ausgenutzt. Im Gegensatz zu den Klosterschulen ist bei der sexuellen Belästigung von Nonnen aber keine klare Grenzziehung zwischen Ost und West möglich. Im untersuchten Fall der Organisation FPMT fand der Missbrauch von Nonnen zwar unter anderem in Indien und Nepal statt, aufgrund der Anonymisierung der Opfer kann zur Zeit aber nicht festgestellt werden, ob es sich bei diesen um westliche oder indische, nepalesische, beziehungsweise exiltibetische Frauen handelt. In diesem Zusammenhang ist auch festzustellen, dass in manchen Fällen Täter (wie etwa Kalu

Rinpoche und Lama Norlha) ihre Schülerinnen vor Beginn der sexuellen Übergriffe dazu drängten, Zölibats-Gelübde abzulegen oder von ihnen selbst zu Nonnen ordiniert wurden.

4.1. Sexueller Missbrauch in Tibet und im Westen: Ein universales Phänomen mit transkulturellen Besonderheiten

Eine Verletzung der körperlichen Integrität stellt eine prinzipielle – und daher universal zu begreifende – Verletzung der Menschenwürde dar. In diesem Sinne sind die festgestellten Missbrauchsformen von sexueller Gewalt gegen Frauen und Kinder für die tibetische wie auch die westliche Kultur gleich zu bewerten. Diese Bewertung hat sinngemäß auch auf Formen der Gewalt, denen Menschen beiderlei Geschlechts und aller Altersgruppen ausgesetzt sind, Anwendung zu finden: Nötigung, sexuelle Belästigung, physische wie psychische Misshandlung. Neben einer berechtigten Universalisierung mussten methodologisch aber auch Spezifika verschiedener kultureller Kontexte mitberücksichtigt werden, um die besonderen Umstände rund um die im Westen bekanntgewordenen Skandale verstehen und erklären zu können.

In diesem Sinne kann das Phänomen des sexuellen Missbrauchs im tibetischen Buddhismus, so wie es sich uns heute aufgrund der publik gewordenen Skandale im Westen darstellt, auch transkulturell begriffen werden. Ein westlicher Zugang zu dieser Problematik ergab sich erst aufgrund der Vorkommnisse in der westlichen Welt, denen ein präziser zeitlicher Ausgangspunkt zuzuordnen ist. Der Exodus der Tibeter aus ihrer alten Heimat begann frühestens ab 1950. In den späten 1960er-Jahren erreichten erste – und ausschließlich männliche – tibetische Lamas über den Umweg des indischen Exils Europa und die USA. Bestimmte Aspekte des Problems, wie es sich bei uns entwickelt hat, existierten im traditionellen Tibet vor 1950 nicht. Als Ausdruck von religiöser wie kultureller Identität wurde von den Menschen dort akzeptiert, dass gewisse Dinge im Geheimen praktiziert werden. Dazu zählen Aspekte tantrischer Religiosität wie der sexuelle Ritus (*yab yum*) oder auch sexuelle Beziehungen männlicher Lamas mit „heimlichen Gefährtinnen“ (*gsang yum*). Anders als im Westen wirkten in der tibetischen Gesellschaft jedoch kulturell verinnerlichte, sozioreligiöse Bezugssysteme und Hierarchien als wirkungsvolle Kontrollinstanzen, die eine Balance zwischen

individuellen und institutionellen Machtstrukturen gewährleisteten. Lamas, Tulkus und „verrückte Yogis“ konnten nur in sozial eingeschränkter Weise ihr eventuell vorhandenes, besonderes Charisma zum Ausdruck bringen und dieses in der Regel nicht als Manipulationsmittel gegen potenzielle Opfer zum Einsatz bringen. Sie hatten sich kulturell bedingten, öffentlichen Erwartungshaltungen zu fügen und diesen zu entsprechen. Sandra Bell (1998) und June Campbell (1997) argumentieren daher folgerichtig, dass ein über viele Jahrhunderte gewachsenes gesellschaftliches und kulturelles Modell, mit einer in dieser Hinsicht ausgewogenen Balancestruktur der Macht, in Tibet grundsätzlich funktionierte. Dekontextualisiert in den Westen übertragen war es jedoch zum Scheitern verurteilt.

Auf der einen Seite fehlte im Westen, die in der tibetischen Kultur vorhanden gewesene, sozio religiöse Gegenbalance zur individuellen Macht charismatischer Lamas, die deren grenzüberschreitendes Verhalten sanktioniert und damit verhindert hätte. Gleichzeitig musste das in Tibet in vielen gesellschaftlichen und religiösen Bereichen praktizierte „Modell der Heimlichkeit“ (nach Gayley 2018), das beispielsweise sexuelle Beziehungen vorgeblich zölibatär lebender Lamas mit Frauen prägte, in westlichen Gesellschaften auf Ablehnung stoßen. Hier im Westen erwählten tibetische Lamas dann Schülerinnen ihrer gemischtgeschlechtlichen Gemeinschaften – die es in Tibet so auch nicht gab – zu ihren „heimlichen Gefährtinnen“ und blendeten sie mit religiös-elitären Zuschreibungen wie etwa „Dākinī“. Tantrische Sexualität wurde dann das Zauberwort, um Schülerinnen als Sexualpartnerinnen gewinnen zu können. Dieses grenzüberschreitende Verhalten tibetischer Lamas innerhalb einer Lehrer-Schüler-Beziehung widerspricht westlichen ethischen Normen, in einigen Fällen auch strafrechtlichen Bestimmungen, konnte daher keine kulturelle Akzeptanz finden und wurde als Missbrauch eines Autoritätsverhältnisses bewertet. Die daraus entstandenen Konflikte, die ans Tageslicht gekommenen Missbrauchsfälle der letzten 50 Jahre, spiegeln somit auch grobe kulturelle Missverständnisse auf beiden Seiten wider. Einige tibetische Lamas verkannten, dass ihre besonderen Beziehungen mit Frauen, die in vielen Fällen in ihrer früheren Heimat soziale Akzeptanz gefunden hätten, im Westen skandalisiert werden mussten. Auf der anderen Seite übersahen viele westliche Anhänger des tibetischen Buddhismus, dass verschiedene grenzüberschreitende Verhaltensweisen der tibetischen Lamas, die sie in tibetischen Traditionen verwurzelt

glaubten, in Wahrheit jedoch in Tibet skandalisiert worden wären. Zudem verliehen westliche Anhänger tibetischen Tulkus eine Reihe von religiös positiv verklärten Zuschreibungen, die in der traditionellen Gesellschaft Tibets so nicht vorhanden waren.

Die Notwendigkeit einer auch transkulturellen Sichtweise auf die Problematik ergibt sich zusätzlich aus dem Umstand, dass, wie Peter Bishop (1993) und June Campbell (1997) aufzeigen, seit jeher im Westen genauso männlich-patriarchale „Träume der Macht“ vorhanden waren. Diese sind gekennzeichnet von männlichen Begierden nach Dominanz über Frauen und in weiterer Folge für den sexuellen Missbrauch von Frauen und Mädchen mitverantwortlich zu machen. Aus der Verschmelzung westlicher patriarchaler Machtstrukturen, Wunschträumen und Fantasien dieser Art mit recht ähnlich gelagerten tibetisch-religiösen Ideen entwickelte sich im Westen ein unheilvolles, neues religiöses Verständnis. Profanes erotisches Verlangen verbindet sich nämlich mit der tibetischen Vorstellung einer religiösen Ekstase (*yab yum*), in der sexuelles Lustempfinden mit dem soteriologischen Ziel der Erleuchtung gleichgesetzt werden kann. Es handelt sich dabei um eine erotische Fantasie, die religiös begründet erscheint, und den Mann dabei in die Position versetzt, sich allmächtig zu fühlen. Die Lehren des tibetischen Buddhismus begründen für männliche Lamas die Möglichkeit, sich in der tantrischen Praxis als Manifestation eines tantrischen Buddhas zu begreifen. In dieser Rolle steht der Mann dann an der Spitze religiöser wie sozialer Macht und ist somit der zentrale Bezugspunkt einer göttlichen Ordnung. Sexuelle Gewalt gegen Frauen und Kinder erfahren dadurch religiöse Legitimation. Es kann angenommen werden, dass ein daraus abgeleitetes Verständnis mit ein Grund dafür war, warum einige männliche westliche Schüler in der Organisation Shambhala zu Mittätern wurden.

Es fanden sich aber auch bald westliche „Dharma-Erben“, die ein östlich-religiöses, sexuell konnotiertes Konzept der Dominanz über Frauen für unseren Kulturraum übernahmen und in ihren eigenen Gemeinschaften fortsetzten. Der dänische Meister Lama Ole Nydahl propagiert in seiner Organisation Diamantweg offen tantrische Sexualität mit Schülerinnen. Seine Rolle des Lehrers interpretiert er als „Vertreter der Buddhas“. Burkhard Scherer (2011) spricht bei Nydahl von heterosexistischem „Macho-Buddhismus“. In der Organisation OKC verging sich der belgische Guru Robert Spatz über Jahrzehnte hinweg sexuell an minderjährigen Mädchen.

Im Vergleich zwischen der Situation im Westen und der im traditionellen Tibet vor 1959 sind neben kulturellen Besonderheiten und kontextbezogenen Unterschieden auch Übereinstimmungen zwischen jahrhundertealten tibetischen Gepflogenheiten, tantrische Sexualität im Geheimen zu praktizieren und den Skandalen der westlichen tibetisch-buddhistischen Gemeinschaften feststellbar. Sarah Jacoby (2014) analysiert beispielsweise die damit im Zusammenhang stehenden Lebenserfahrungen Sera Khandros (1892-1940), einer tibetischen, nichtzölibatären religiösen Virtuosin. Aus diesen wird ersichtlich, dass sie gezwungen wurde, hohen monastischen – vorgeblich zölibatären – Patriarchen sowie zusätzlich nichtmonastischen Lamas als „heimliche Gefährtin“ sexuell zur Verfügung zu stehen. In Sera Khandros Fall missbrauchten die Täter ihre soziale Dominanz. Das scheinbare Einvernehmen des Opfers für diese sexuellen Verhältnisse konnte nur wegen fehlender Einwilligungskompetenz aufgrund eines Abhängigkeitsverhältnisses zustande kommen. Zudem wurde Khandro als nichtzölibatäre religiöse Spezialistin Opfer von sexistischer Diskriminierung und sexueller Belästigung der sie umgebenden Kultur. Nach Jacoby widersprechen die von Khandro gemachten Erfahrungen Argumentationslinien, buddhistisches Tantra wäre „pro-women“ oder „sex-positive“.

Die Ergebnisse der vorliegenden Untersuchung sind komplex miteinander verwoben und auch die Antworten auf die gestellten Forschungsfragen korrelieren. Um die Zusammenhänge zu verdeutlichen, möchte ich drei verschiedene Bezugspunkte als Verständnisebenen definieren. Die untersuchten Missbrauchsfälle unterscheiden sich mehr oder weniger voneinander. Die im Folgenden den drei Verständnisebenen „Religion“, „Täter“ und „Opfer“ zugeordneten Gewaltursachen lassen sich auf einzelne Missbrauchsfälle je unterschiedlich gewichtet anwenden oder teilweise auch ausschließen. In ihrer Gesamtdarstellung sollen sie aber einer hermeneutischen Matrix entsprechen, in der alle mir bekanntgewordenen, relevanten Gewaltursachen und deren Folgen für die Betroffenen verortet sind.

4.2. Die Ebene der religiösen Tradition

Die religiös begründete Geringschätzung von Frauen im tibetischen Buddhismus, die sich in so gut wie allen Bereichen sozialer Realitäten der tibetischen Gesellschaft wiederfindet und Frauen einen den Männern untergeordneten religiösen Status auch in Hierarchiesystemen zuordnet, ist als eine grundlegende Ursache für sexuellen Missbrauch festzumachen. Religiöse Bedürfnisse von Frauen werden in der Regel von männlichen religiösen Autoritäten als zweitrangig bewertet und kontrolliert. Ihre dahingehenden Entwicklungsmöglichkeiten waren und sind daher eingeschränkt. Die hohe Reputation männlicher Lamas und deren Bedürfnisse sind hingegen prioritär zu verstehen. Zu diesen zählt es auch, mit Frauen aus unterschiedlichen Motiven sexuelle Partnerschaften einzugehen. Im Falle nichtzölibatär lebender Lamas werden die Beziehungen offen, andernfalls im Geheimen geführt. In geheim geführten tantrischen Partnerschaften ist die Frau der Öffentlichkeit nicht sichtbar und der Lama kontrolliert alleine Dauer und Qualität der Beziehung sowie alle Bedingungen, unter denen sie stattfindet. Oftmals unterhält der Lama aber nicht nur eine Partnerin, auch dieser Umstand verbleibt verborgen.

Männliche Tulkus werden so erzogen, dass sie oft bereits im frühesten Kindesalter ihren Müttern entrissen werden und in der reinen Männerwelt eines Klosters aufwachsen müssen. Sie erfahren dort von Kindesbeinen an, dass sie ihre Mütter (falls sie überhaupt in diesen Genuss kommen) nur heimlich sehen dürfen, dass Frauen prinzipiell verborgen und versteckt werden. Teil der religiösen Ausbildung ist es, dass ihnen später in vielen Fällen (dies ist besonders bei den Nyingmapa und Kagyupa der Fall) Frauen als tantrische, sexuelle Gefährtinnen zugeführt werden. Sie lernen, dass Sexualität mit einer Frau Teil eines – geheim zu haltenden – religiösen Ritus wird. Gleichzeitig glaubt man aber auch, dass Frauen eine Gefahr für ihre spirituelle Entwicklung darstellen, da sie weltliche Leidenschaften bei Männern entfachen. Das Verhältnis von vielen Tulkus zu Frauen entwickelt sich dahingehend ambivalent. Da viele hohe Lamas, wie etwa Kalu Rinpoche oder Lama Norlha, in ihrem späteren Leben vorgaben, asketische Yogis zu sein, weltlichen Freuden entsagt zu haben, oder als Äbte Zölibats-Gelübde einhalten müssen, ist die absolute Kontrolle über die von ihnen geheim gehaltenen Beziehungen mit tantrischen Partnerinnen unumgänglich für die Aufrechterhaltung ihrer Reputation. Diese darf nicht aufs Spiel gesetzt werden.

Das dogmatische Fundament, das diese Geheimhaltung in allen Bereichen legitimiert und regelt, sind die Samaya-Gelübde. Vor allem Nyingmapas und Kagyupas gilt hier Jamgön Kongtruls *Treasury of Knowledge* als dogmatisches Referenzwerk, das alle Verpflichtungen für Schüler und Lehrer sowie die Bedingungen für die Ausübung tantrischer Sexualität aus einer heteronormativen und männlich-sexistischen Perspektive darlegt. Tantrisch Praktizierende legen als Schwüre zu klassifizierende Versprechungen ab, tantrische Praxis und darüber hinaus alles, was der Lehrer tut, nicht an Außenstehende zu verraten. Als buddhistische Ethik verstanden legitimieren diese Verpflichtungen auch geheim gehaltene Beziehungen zu Frauen. Niemand darf über diese sprechen. Eine Kritik am Guru wie auch ein Verraten von Geheimnissen wird der religiösen Vorstellung entsprechend schicksalhaft-magisch sanktioniert. Tod, Krankheit oder eine schreckliche Wiedergeburt in einer „Vajra-Hölle“ können die Folgen sein. Im schlimmsten Fall (wie etwa beobachtet bei June Campbell oder Lama Willa Miller) bedeutet dies, dass eine Frau, nachdem sie in eine tantrische Partnerschaft eingewilligt hat, von ihrer Umgebung isoliert wird, allen Anweisungen ihres Partners zu entsprechen hat und dazu gezwungen werden kann, über alles, was geschieht, Stillschweigen zu bewahren. Der Lama kann Drohungen aussprechen, karmische Konsequenzen in den Raum stellen, und so das Opfer einschüchtern und manipulieren. Ein weiteres, grundlegendes Problem zeigt sich in einer orthodoxen Auslegung der Samaya-Verpflichtungen, wie sie etwa Kalu Rinpoche, Dzongsar Khyentse oder Lama Zopa vornehmen. Dieser entspricht es, dass das „Samaya-Band“ zwischen Lehrer und Schüler niemals verletzt werden darf und impliziert dadurch, dass sich Schüler aus problematischen Beziehungen zu ihren Lamas nicht lösen können und auch niemals an ihm Kritik üben dürfen, egal wie schwerwiegend seine Verfehlungen auch sein mögen. Begangenes Unrecht des Lamas wird mit entsprechenden karmischen Dispositionen auf beiden Seiten erklärt.

Anderslautende Auslegungen der Samaya-Verpflichtungen, wie sie etwa die Lama Jetsün Khandro Rinpoche, Lama Willa Miller oder der Dalai Lama selbst vertreten, verweisen einerseits auf die ebenfalls in der Literatur dargelegten Verpflichtungen für den Lehrer, der den Schüler nicht für die Erlangung eigener Vorteile missbrauchen darf und andererseits auf den Umstand, dass die klassische tibetische Referenzliteratur sehr wohl Auswege aus konfliktbehafteten Beziehungen für betroffene Schüler aufzeigt.

Hier zeigt sich ein weiteres Problem. Der Dalai Lama genießt zwar höchste Autorität in seiner Sprecherfunktion für den tibetischen Buddhismus, gilt ganz allgemein den Tibetern als Brennpunkt einer gemeinsamen kulturellen Identität, wird von allen tibetischen Schulen auch als Lehrer respektiert, verfügt aber über keine spirituellen oder politischen Funktionen in den Kagyu-, Nyingma- oder Sakya-Traditionen. Seine Meinung kann von religiösen Autoritäten dieser Traditionen gehört werden, muss es aber nicht. Er ist in deren Hierarchiesystemen nicht vertreten. Dies erklärt mitunter seine stets sehr umsichtigen, vorsichtigen, zögerlichen und allgemein gehaltenen Formulierungen in Bezug auf Missbrauchsvorwürfe gegen tibetische Lehrer. 2011 waren von Nonnen vorgebrachte Anschuldigungen gegen die den Gelugpas nahestehende Organisation FPMT und Lama Dagri Rinpoche Gegenstand interner Untersuchungen, in die auch das „Private Office of His Holiness the Dalai Lama“ eingebunden war. Die Vorwürfe wurden verharmlost und man zog keine Konsequenzen.

Bemerkenswert ist auch die Tatsache, dass die Samaya-Verpflichtungen von den Tibetern dekontextualisiert in den Westen übertragen wurden. In Tibet selbst wurden Laienschüler nie mit diesen öffentlich konfrontiert. Sie fanden lediglich in Form eines geheim gehaltenen Verhaltenskodex innerhalb von tantrischen Zirkeln Anwendung. Jede Schule verfügte für sich über je eigene Abhandlungen, es gab zu den verschiedenen Samaya-Darlegungen keinen traditionsübergreifenden Konsens. Ich vermute, dass die Tibeter (allen voran Kalu Rinpoche) hier für den Westen eine Autoritätsstruktur für Lehrer-Schüler-Beziehungen im Sinn hatten und diese religiös legitimieren wollten.

4.3. Die Ebene der Täter

Fernab tibetischer religiöser wie sozialer Konventionen konnten hohe tibetische Lamas wie Chögyam Trungpa oder Sogyal Rinpoche ihre charismatische Wirkung auf westliche Schüler ungebremsst entfalten. Vor allem diese beiden tibetisch-buddhistischen Lehrer passten Unterrichtsstil, Sprache und Organisationsformen ihrer Gemeinschaften westlichen Gegebenheiten und Bedürfnissen an. Getragen von westlichen kulturellen Strömungen, wie die der Gegenkultur der späten 1960er-Jahre, von Idealen der sexuellen Revolution aber auch von alternativreligiösen Ideen und

Bewegungen avancierten sie zu Gallionsfiguren einer neuen, westlichen Spiritualität. Als tibetische Lamas sahen sie sich traditionskonform als „spiritueller Freund“ des Schülers, was bedeutet, diesem als erleuchtete, quasi-vergöttlichte Wesenheit gegenüberzutreten; allwissend, unfehlbar und voll grenzenlosen Mitgefühls für alle fühlenden Wesen. Diese Grunddispositionen wurden von Chögyam Trungpa noch kreativ erweitert. Er konstruierte in höchst eigenwilliger Form eine „Crazy Wisdom“-Traditionslinie, an deren Spitze er sich selbst verortete. In dieser Position war nun keine noch so exzentrische oder grenzüberschreitende Verhaltensauffälligkeit des Meisters mehr auf Grundlage irgendwelcher anderen Konventionen zu hinterfragen. Diverses substanzgebundenes Suchtverhalten, auch seine Gier nach unzähligen Sexualkontakten mit Schülerinnen und seine Verschwendungssucht mussten als besondere, gewöhnlichen Menschen nicht begreifbare, Ausdrucksformen eines erleuchteten Geistes verstanden werden. Auf Trungpa folgten zwei Nachfolger in der Organisation Shambhala, die dieses Konzept weiterpfl egten und in ähnlicher Weise auf ihre Kosten kamen. Großes Leid vieler Mitglieder, die Opfer dieses Verhaltens wurden, und das vieler Kinder, die innerhalb der Gemeinschaft sexuell missbraucht wurden, war die Folge.

Trungpa fungierte als Role Model für Sogyal Rinpoche und dessen Rigpa-Organisation. Sogyal Rinpoche pervertierte Trungpas „pädagogisches Konzept“ einer Lehrer-Schüler-Beziehung vollends. In sadistischer Weise misshandelte er Schüler körperlich, verging sich an ihnen sexuell – im Gegensatz zu Trungpa tat er dies geheim –, und terrorisierte sie psychisch in jeder nur erdenklichen Form. Ein wesentlicher Grund, warum so ein System – trotz erfolgter Anschuldigungen – über Jahrzehnte gut funktionieren konnte, waren Einschüchterungen und schwere Drohungen, die Sogyal gegenüber seinen Schülern aussprach. Die Grundlage dieser, als „magisch verklärt“ zu bewertenden, Form von Religiosität bildeten die Samayas: Er bezog sich gerne auf die Gelübde, die seine Schüler auf ihn abgelegt hatten und verursachte bei diesen Ängste vor Krankheit, Tod und Höllenstrafen. Marion Dapsance (2013) erkennt im Zusammenhang mit Rigpa auch „religiösen Betrug“: Sogyal Rinpoche benutzte den Buddhismus, indem er seinen Schülern eine besondere spirituelle Entwicklung versprach, in Wahrheit aber bloß das in ihn gesetzte Vertrauen missbrauchte, um seine eigenen profanen Gelüste befriedigen zu können.

Da brutale körperliche Gewaltanwendung auch einen Teil der traditionell-tibetischen Erziehungsmethoden darstellt, zudem Mönchsnovizen oftmals Opfer sexuellen Missbrauchs in tibetischen Klöstern werden, sind die Biografien mancher tibetischer Täter dahingehend zu beachten. Im Fall von Sogyal Rinpoche kann beispielsweise vermutet werden, dass eine „Opfer-Täter-Transition“ (nach Fiebig/Urban 2011) stattfand. Als Kind erlittene Gewalterfahrungen können von ehemaligen Opfern im Erwachsenenalter an andere weitergegeben werden, sie werden dann selbst zu Tätern.

Auf der Täterebene ist prinzipiell zu unterscheiden, ob sexuelle Beziehungen mit Schülerinnen oder Schülern öffentlich geführt werden, oder ob diese im Geheimen stattfinden. Ein auffälliges Ergebnis dieser Untersuchung ist, dass die im Geheimen geführten Beziehungen bei vielen Opfern zu schwerwiegenden Traumatisierungen führten, wohingegen die offen gelebte Liaison scheinbar nicht so schwer, beziehungsweise gar nicht zu schädigen vermag. Opfer von Machtmissbrauch innerhalb einer Lehrer-Schüler-Beziehung bringen in solchen Fällen daher in der Regel auch keine Anschuldigungen gegen den Lehrer vor. Dieses Phänomen zeigte sich bei Chögyam Trungpa, Ösel Tendzin (Thomas Rich) und bei Lama Ole Nydahl. Was aber alle untersuchten Fälle auszeichnet, ist der Missbrauch eines Autoritätsverhältnisses. Die Lehrer benutzten das Ansehen der Religion, die sie vertreten und ihre darin begründete Position, um sich persönliche Vorteile zu verschaffen.

4.4. Die Ebene der Opfer

Viele Opfer geheim geführter sexueller Beziehungen mit tibetisch-buddhistischen Lamas erwachen erst nach langer Zeit aus einem emotionalen Albtraum. Während und nach der Beziehung fühlen sie sich gefangen in einem Netz aus Isolation, Lüge, Enttäuschung, Selbsttäuschung, Trauer, Verlust, Schuld und Scham. Nach Beendigung der Beziehung durchlaufen sie einen oft viele Jahre andauernden, schmerzhaften Heilungsprozess. In vielen Fällen benötigen sie dafür therapeutische Hilfe. Der Heilungsprozess ist vergleichbar mit jenem, den auch manche Opfer von Kindesmissbrauch durchmachen. Viel zu spät wird erkannt, dass ihnen unter Anwendung verschiedener Manipulationsformen die Selbstbestimmung über ihren Körper geraubt wurde, dass sie benutzt wurden. In emotionaler Hinsicht wurde ihnen

Gewalt angetan und schwerer Schaden zugefügt. Als „heimliche Gefährtin“ des Lamas verloren sie den Bezug zu Freunden, zur Familie, verpassten berufliche Chancen und brachten in vielen Fällen auch noch ihr gesamtes Vermögen ein. June Campbell und Lama Willa Miller erlebten den Missbrauch so „all inclusive“. Aber auch Mitglieder großer Organisationen wie Shambhala, Rigpa oder OKC, die nicht notwendigerweise auch Opfer sexuellen Missbrauchs sein müssen, standen nach vielen Jahren der Involvierung in diese Gemeinschaften vor dem materiellen Nichts, hatten keine Ersparnisse, Rentenvorsorgen oder weitere berufliche Perspektiven.

Manipuliert wurden die Opfer in verschiedener Weise. Erstens war bei allen der hier untersuchten Fälle bereits eine Grunddisposition vorhanden, die als primärer Nährboden wirkte. In diesem konnten die Manipulationsmechanismen der Lamas effizient greifen. Durch den im Westen entstandenen „Mythos Tibet“ verstand man tibetische Lamas als Halter erhabenen, zeitlosen Wissens. Man dachte, durch die Initiation in geheime tantrische Lehren Zugang zu diesem universalen, heiligen Wissen finden zu können und sah die vermuteten Weisheitsträger so als sakrale Erlöser aus einer als kalt empfundenen, dekadenten und daher – aus ihrer Sicht – abzulehnenden westlichen Kultur. Zudem versprach der Lama, durch Unterordnung in tibetisch-hierarchische Strukturen, durch devotionale Zuwendung ihm gegenüber, durch kritiklose Befolgung seiner Anweisungen und durch Übernahme bestimmter religiöser Denkmodelle, Befreiung aus dem Leiden, das heißt, Erleuchtung noch in diesem Leben. Wenn der Lama dann einer Schülerin auch noch schmeichelte, indem er behauptete, sie verfüge über besondere *Ḍākinī*-Qualitäten, wäre also besser als andere geeignet, den spirituellen Weg zu gehen, konnten sich viele dem emotionalen Sog der Abhängigkeit von ihrem Guru nicht mehr entziehen. In anderen Fällen, beispielsweise gegenüber Männern, gaben Lamas vor, überragende Dharma-Qualitäten bei der betreffenden Person erkennen zu können. Die Manipulation ging dann während des Unterrichts weiter, wurde dort durch verschiedene Methoden immer wieder aufs Neue affirmiert. Während Praktiken des Guru-Yoga muss der Lama als erleuchtete Gottheit visualisiert werden, der Schüler soll dabei mit seinem Geist verschmelzen. Abgelegte Samaya-Gelübde müssen repetitiv verinnerlicht werden, so sind sie auch Teil der Meditationsübung. Drastisch ausgemalte Beschreibungen der Höllenbereiche geben dem Schüler einen Vorgeschmack auf die Konsequenzen, die drohen, sollte man seinen

Verpflichtungen gegenüber dem Guru nicht entsprechen. Zu diesen Verpflichtungen zählt immer eine devotionale, nicht zu hinterfragende, Einstellung zum Guru. Bei Chögyam Trungpa und Sogyal Rinpoche wurde diese während stundenlang andauernden Meditationen eingeübt.

Gruppendynamische Prozesse innerhalb einiger Gemeinschaften, besonders auffällig war hier Rigpa, tragen dazu bei, dass sich westliche Schüler gegenseitig in der Akzeptanz des manipulativen Gefüges bestärken. Bei Shambhala und OKC ging das tragischer Weise so weit, dass Eltern tatenlos wegschauten, als ihre Kinder sexuell missbraucht wurden.

Für die Präventionsarbeit gilt es zu beachten, dass die hier untersuchten Missbrauchsfälle in tibetisch-buddhistischen Gemeinschaften von Hierarchie-Abhängigkeiten rund um einen Lama mit elitärem Bewusstsein geprägt waren und in teils geschlossenen Systemen stattfanden. Damit sich die Fehler der Vergangenheit nicht wiederholen, wären unabhängige und dem Lehrer übergeordnete Kontrollinstanzen zu implementieren. Diese sind strukturell so auszurichten, dass sie Lehrer-Schüler-Verhältnisse begleiten und reflektieren. Etwaiges Fehlverhalten muss niederschwellig und anonym an solche Stellen kommunizierbar sein. Die Grundlage dafür wären verbindliche Verhaltenskodizes für Lehrer und Schüler.

Aus der Sicht aufrichtiger Lehrerinnen und Lehrer des tibetischen Buddhismus, die das Wohl und die spirituelle Entwicklung ihrer Schülerinnen und Schüler prioritär im Blick haben, wird die Religion von den Tätern missbraucht. Der Dalai Lama formulierte dazu 2017 prägnant: „Diese Leute folgen nicht der Vorschrift Buddhas.“ Und 1993: „[Missbräuchliches Verhalten] zerstört die Lehren, den Guru und die Schülerin oder den Schüler.“ In der dritten Generation tibetisch-buddhistischer Lehrer, viele davon sind westliche, ehemalige Schüler tibetischer Lamas – und auffällig viele davon sind Frauen –, definiert man die Lehrer-Schüler-Beziehung neu und anders. Anstelle eines devotionalen Kults rund um einen charismatischen Guru propagieren sie die Notwendigkeit einer „Sicherheitszone“ für den Schüler, also einen geschützten Bereich, den der Lehrer zu respektieren hat sowie die beschriebenen Verhaltenskodizes und Kontrollstrukturen, die Missbrauch tunlichst verunmöglichen sollen.

4.5. Ausblick

Die Sicherheitszone wird von diesen Lehrern als Schlüssel für erfolgreichen Unterricht bewertet. Sie soll den Schülern ermöglichen, sich verletzlich und offen der Freude an der spirituellen Arbeit hingeben zu können. Gleichzeitig integrieren moderne Dharma-Lehrer in ihrem Zugang zum Schüler auch Sensibilität für Gender und Diversität. In der Kagyu-Tradition stehen hier Lama Willa Miller und ihre Organisation Natural Dharma Fellowship in Boston, oder der „Black Queer Tantric Teacher“ (Selbstbeschreibung) Lama Rod Owen. Owen hält Seminare wie „Undoing Patriarchy and Revealing the Sacred Masculine“. Er unterscheidet hierbei zwischen „patriarchaler“ und „heiliger“ Maskulinität und sieht letztere in einer Kollaboration mit Femininität verwurzelt. Die Tibetologin und tantrische Lehrerin (Acharya) Holly Gayley hält 2021 für die Organisation Shambhala Seminare über „Gender Dynamics: Gender and Sexuality in Buddhist History“.

Trotz enormer sozialer Hindernisse gelang es tibetischen Frauen immer wieder, große religiöse Bedeutung zu erlangen. Die 1967 geborene Jetsün Khandro Rinpoche ist eine traditionelle tibetische Meisterin, gilt als vom 16. Karmapa anerkannte Wiedergeburt der großen *Dākinī* Urgyen Tsomo und unterrichtet in Kagyu- und Nyingma-Traditionen in Indien, Europa sowie den USA. Die vom 16. Karmapa zur Nonne initiierte Amerikanerin Lama Tsültrim Allione sieht sich als Vertreterin der Chöd-Tradition und gibt in ihrem Buch *Wisdom Rising* Einblick in das „*Dākinī*-Mandala selbstermächtigter Femininität“.

Der tibetische Buddhismus war im Westen immer schon recht anpassungsfähig und beweist einmal mehr, dass er in der Lage ist, auf soziale Bedingungen in unseren Gesellschaften reagieren zu können. Spät, aber doch scheint sich der bereits 1986 von der „buddhistischen Feministin“ Rita Gross geäußerte Wunsch zu erfüllen, dass sich feministische Ideen und buddhistische Ideale, die beide die Befreiung des Menschen – jeweils aus unterschiedlichen Perspektiven betrachtet – zum Ziel haben, verbinden mögen.⁴⁵⁶

⁴⁵⁶ Siehe Gross 1986: 74.

Ein wesentlicher Erfolgsfaktor der tibetisch-buddhistischen Missionierung des Westens war aber, dass charismatische Lamas massenhaft Schüler in ihren Bann ziehen konnten. Die offen aufgearbeiteten Missbrauchsfälle führten zum Rücktritt dieser großen Gallionsfiguren und gleichzeitig zu einem hohen Reputationsverlust großer Organisationen wie Shambhala oder Rigpa. Der tibetische Buddhismus hat durch die Medienberichterstattung zu den Skandalen allgemein großen Schaden gelitten und öffentliche Sympathien eingebüßt. Wenn man nun innerhalb der Tradition die Zeichen der Zeit erkannt hat, vom Modell einer „charismatischen Herrschaft“ der großen Gurus weggeht und keinen „shortcut to enlightenment“ mehr verspricht, wie es Jetsün Khandro Rinpoche fordert, verliert man aber gleichzeitig auch einen Wettbewerbsvorteil am westlichen Markt spiritueller Angebote. Der tibetische Buddhismus muss nach der Aufarbeitung der Skandale – zumindest vorerst – leiser treten. Die Anhängerschaft wird sich voraussichtlich quantitativ konsolidieren. Vergleichbare Höhenflüge wie unter Chögyam Trungpa oder Sogyal Rinpoche sind aller Wahrscheinlichkeit nach auch nicht mehr zu erwarten. Im Hinblick auf die Möglichkeit des sexuellen Missbrauchs innerhalb westlicher Gemeinschaften verbleibt dafür zu hoffen, dass die Schwäne nun in sichereren Gewässern schwimmen.

Quellenverzeichnis

Literaturverzeichnis

Anders 2019. Anne Iris Miriam Anders, “Psychische Auswirkungen von Machtmissbrauch in buddhistischen Gruppierungen und essenzielle Aspekte bei psychotherapeutischen Interventionen für Betroffene”. In: *SFU Forschungsbulletin*, 7/1 (2019): 32–50.

Andresen 1997. Jensine Andresen, *Kālacakra: Textual and Ritual Perspectives*. Harvard University, Ann Arbor (MI): UMI Dissertation Services, 1997.

Asshauer 2003. Egbert Asshauer, *Die großen Meister Tibets*. Grafring: Aquamarin Verlag, 2003.

Bange 2002. Dirk Bange, “Definitionen und Begriffe”. In: Dirk Bange und Wilhelm Körner (Hg.), *Handwörterbuch Sexueller Missbrauch*. Göttingen: Hogrefe-Verlag, 2002: 47–50.

Batchelor 1994. Stephen Batchelor, *The Awakening of the West: The Encounter of Buddhism and Western Culture*. Berkeley (CA): Parallax Press, 1994.

Batchelor 2010. Stephen Batchelor, *Confession of a Buddhist Atheist*. New York: Spiegel & Grau, 2010.

Baumann 2001. Martin Baumann, “Global Buddhism: Developmental Periods, Regional Histories, and a New Analytical Perspective”. In: *Journal of Global Buddhism*, 2 (2001): 1–43.

Bäumer 2008. Bettina Bäumer, *Vijñāna Bhairava: Das göttliche Bewusstsein*. Frankfurt am Main, Leipzig: Verlag der Weltreligionen im Insel Verlag, 2008.

Baxter 2018. Karen Baxter, *Report to the Boards of Trustees of: Rigpa Fellowship UK, and Rigpa Fellowship US. Outcome of an Investigation into Allegations Made Against Sogyal Lakar (also known as Sogyal Rinpoche) in a Letter Dated 14 July 2017*. London: Lewis Silkin LLP, 2018. URL: <https://info-buddhism.com/PDF/Lewis-Silkin-report.pdf> [Zugriff am: 15.02.2021].

Becker-Fischer/Fischer 2000. Monika Becker-Fischer und Gottfried Fischer, “Mißbrauch, sexueller”. In: Gerhard Stumm und Alfred Pritz (Hg.), *Wörterbuch der Psychotherapie*. Wien, New York: Springer, 2000: 436–437.

Bell 1998. Sandra Bell, ““Crazy Wisdom,” Charisma, and the Transmission of Buddhism in the United States”. In: *Nova Religio*, 2/1 (1998): 55–75.

Bishop 1993. Peter Bishop, *Dreams of Power: Tibetan Buddhism and the Western Imagination*. London: Athlone Press, 1993.

Brauen 2000. Martin Brauen, *Traumwelt Tibet: Westliche Trugbilder*. Bern, Stuttgart, Wien: Verlag Paul Haupt, 2000.

Brück 2008. Michael von Brück, *Religion und Politik in Tibet*. Frankfurt am Main und Leipzig: Verlag der Weltreligionen im Insel Verlag, 2008.

Butler 1990. Katy Butler, “Encountering the Shadow in Buddhist America”. In: *Common Boundary Magazine*, Ausgabe Mai/Juni (1990). URL: https://info-buddhism.com/Encountering_the_Shadow_in_Buddhist_America_Katy-Butler.html [Zugriff am: 02.11.2020].

Cabezón 2017. José Ignacio Cabezón, *Sexuality in Classical South Asian Buddhism*. Somerville (MA): Wisdom Publications, 2017.

Campbell 1997. June Campbell, *Göttinnen, Dakinis und ganz normale Frauen: Weibliche Identität im tibetischen Tantra*. Berlin: Theseus Verlag, 1997.

Campbell 1999a. June Campbell, “Mißbrauch von Macht: Interview mit June Campbell”. In: *Ursache & Wirkung, Zeitschrift für Buddhismus*, 8/28 (1999): 22–25.

Campbell 1999b. June Campbell, “I was a Tantric sex slave: Interview with June Campbell”. In: *The Independent*, 10.02.1999. URL: <https://www.independent.co.uk/arts-entertainment/i-was-tantric-sex-slave-1069859.html> [Zugriff am: 25.01.2021].

Chang 1977. Garma C. C. Chang, *The Hundred Thousand Songs of Milarepa Volume One: Translated and Annotated by Garma C. C. Chang*. Boulder (CO), London: Shambhala Publications, 1977/1962.

Dapsance 2013. Marion Dapsance, *When fraud is part of a spiritual path: A Tibetan lama's plays on reality and illusion*. Unveröffentlichtes Manuskript. URL: https://www.academia.edu/8283817/_When_Fraud_is_Part_of_a_Spiritual_Path_A_Tibetan_Lamas_Play_on_Reality_and_Illusion_?pls=RHCZJb33L [Zugriff am: 12.02.2021]

DiValerio 2015. David M. DiValerio, *The Holy Madmen of Tibet*. Oxford, New York: Oxford University Press, 2015.

Dreyfus 2003. Georges B. J. Dreyfus, *The Sound of Two Hands Clapping: The Education of a Tibetan Buddhist Monk*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 2003.

Fiebig/Urban 2011. J. Fiebig und D. Urban, “Pädosexueller Missbrauch: Wenn Opfer zu Tätern werden. Eine empirische Studie”. In: *Zeitschrift für Soziologie*, 40/1 (2011): 42–61.

Figl 2002. Johann Figl, “Christen und das Kalachakra-Ritual für den Weltfrieden”. In: *Ursache & Wirkung – Zeitschrift für Buddhismus in Gesellschaft und Leben*, 41 (2002): 46–47.

Führding 2013. Steffen Führding, “Methoden für die Religionswissenschaft: Professionalisierung und Fachidentität”. In: *Zeitschrift für junge Religionswissenschaft*, 8 (2013): 1–10.

- Fürer-Haimendorf 1990.** Christoph von Fürer-Haimendorf, *The Renaissance of Tibetan Civilization*. Oracle (AZ): Synergetic Press, 1990.
- Gayley 2018.** Holly Gayley, “Revisiting the „Secret Consort“ (*gsang yum*) in Tibetan Buddhism”. In: *Religions (Basel, Switzerland)*, 9/6 (2018): 179.
- Goldstein 2010.** Melvyn C. Goldstein, “Tibetan Buddhism and Mass Monasticism”. In: *Moines et moniales de par le monde: La vie monastique au miroir de la parenté* (2009): 409–424.
- Gross 1986.** Rita M. Gross, “Buddhism and Feminism: Toward Their Mutual Transformation (1/2)”. In: *Eastern Buddhist*, 19/1–2 (1986): 44–58, 62–74.
- Gross 2014.** Rita M. Gross, “What Is a Relevant Role Model? The Example of an Ordinary Woman Who Achieved Enlightenment”. In: Karma Lekshe Tsomo (Hg.), *Eminent Buddhist Women*. Albany (NY): State University of New York Press, 2014: 229–251.
- Gyatso 1987.** Janet Gyatso, “Down with the Demoness: Reflections on a Feminine Ground in Tibet”. In: *The Tibet Journal*, 12/4, A SPECIAL ISSUE on WOMEN AND TIBET (1987): 38–53.
- Gyatso/Havnevik 2005.** Janet Gyatso und Hanna Havnevik, “Women in Tibet: Introduction”. In: Dies. (Hg.), *Women in Tibet*. London: Hurst & Company, 2005: 1–25.
- Gyatso 2015.** Janet Gyatso, Rez. zu: “Love and Liberation: Autobiographical Writings of the Tibetan Buddhist Visionary Sera Khandro”. In: *Journal of the American Academy of Religion*, 83/4 (2015): 1169–1171.
- Gyatso 1993.** Tenzin Gyatso (14. Dalai Lama), *Gespräch: Es gibt keine Entschuldigung für unethisches Verhalten*. URL: <https://buddhismus-aktuell.de/online-artikel/gespraech-es-gibt-keine-entschuldigung-fuer-unethisches-verhalten.html> [Zugriff am: 20.12.2020].
- Gyatso 2006.** Tenzin Gyatso (14. Dalai Lama), *Dzogchen: Die Herz-Essenz der Großen Vollkommenheit*. Frankfurt am Main, Leipzig: Insel Verlag, 2006.
- Halifax/Gyatso 2020.** Roshi Joan Halifax, Janet Gyatso et al., *Summery of Reports of Dagri Rinpoche Sexual Assault Allegations*. URL: https://info-buddhism.com/PDF/Summary_of_Dagri_Rinpoche_Sexual_Assault_Allegations-13Nov.pdf [Zugriff am: 22.02.2021].
- Herrmann-Pfandt 1998.** Adelheid Herrmann-Pfandt, Rez. zu: “Traveller in Space. In Search of Female Identity in Tibetan Buddhism”. In: *Brill-Numen*, 45/3 (1998): 329–330.
- Herrmann-Pfandt 2001.** Adelheid Herrmann-Pfandt, *Ḍākinīs: Zur Stellung und Symbolik des Weiblichen im tantrischen Buddhismus* (2., erw. Aufl.). Marburg, Bonn: Indica et Tibetica, 2001/1990.

- Jacoby 2014.** Sarah Jacoby, *Love and Liberation: Autobiographical Writings of the Tibetan Buddhist Visionary Sera Khandro*. New York: Columbia University Press, 2014.
- Keown 2003.** Damien Keown, *Lexikon des Buddhismus*. Düsseldorf: Patmos Verlag, 2003.
- Khyentse 2008.** Dilgo Khyentse, *Brilliant Moon: The Autobiography of Dilgo Khyentse*. Boston: Shambhala, 2008.
- Knoblauch 2009.** Hubert Knoblauch, *Populäre Religion: Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft*. Frankfurt, New York: Campus Verlag, 2009.
- Kollmar-Paulenz 2006.** Karénina Kollmar-Paulenz, *Kleine Geschichte Tibets*. München: Verlag C. H. Beck, 2006.
- Kongtrul 1998.** Jamgön Kongtrul Lodrö Tayé, *Buddhist Ethics: Translated and edited by the International Translation Committee founded by the V.V. Kalu Rinpoché*. Ithaca (NY): Snow Lion Publications, 1998.
- Kongtrul 1999.** Jamgön Kongtrul Lodrö Tayé, *The Teacher-Student Relationship: Translated by Ron Garry*. Boulder (CO): Snow Lion, 1999.
- Kornfield 1985.** Jack Kornfield, “Sex and Lives of the Gurus”. In: *Yoga Journal*. Berkeley (CA), 63 (1985): 26–28, 66.
- Lakar 2006.** Sogyal (Lakar) Rinpoche, *Das tibetische Buch vom Leben und vom Sterben*. Frankfurt: O.W. Barth, 2006.
- Lopez 1995.** Donald S. Lopez, Jr., “Foreigner at the Lama’s Feet”. In: Ders. (Hg.), *Curators of the Buddha*. Chicago: University of Chicago Press, 1995: 251–295.
- Lopez 2018.** Donald S. Lopez, Jr., *Prisoners of Shangri-La: Tibetan Buddhism and the West*. Chicago, London: The University of Chicago Press, 2018/1998.
- MacLeod 1985.** Kenneth I. MacLeod, *The Chariot for Travelling the Path to Freedom: The Life Story of Kalu Rinpoche*. San Francisco: KAGYU DHARMA, 1985.
- Martin 2005.** Dan Martin, “The Women Illusion? Research into the Lives of Spiritually Accomplished Women Leaders of the 11th and 12th Centuries”. In: Janet Gyatso und Hanna Havnevik (Hg.), *Women in Tibet*. London: Hurst & Company, 2005: 49–82.
- Mathes 2013.** Klaus-Dieter Mathes, “Clouds of Offerings to Lady g. Yang ri. A Protector Practice by the First Yol mo sprul sku Shākya bzang po (15th/16th Cent.)”. In: *Nepalica-Tibetica: Festgabe for Christoph Cüppers*, 2 (2013): 37–56.
- Midal 2004.** Fabrice Midal, *Chögyam Trungpa: His Life and Vision*. Boston, London: Shambhala, 2004.
- Miller 2018.** Lama Willa B. Miller, “Breaking the Silence on Sexual Misconduct”. In: *Buddhadharma: The Practitioner’s Quarterly*. Halifax (NS), Sommer 2018. URL: <https://www.lionsroar.com/breaking-the-silence-on-sexual-misconduct/> [Zugriff am: 27.01.2021].

Morman/Medrano 2019. Craig Morman, Ben Medrano et al., *An Open Letter to the Shambhala Community from Long-Serving Kusung*. URL: <https://tricycle.org/wp-content/uploads/2019/02/An-Open-Letter-Statements-16-Feb-2019.pdf> [Zugriff am: 08.02.2021].

Notz 2002. Klaus-Josef Notz, *Lexikon des Buddhismus*. Wiesbaden: Fourier Verlag, 2002/1998.

Nydahl 2003. Lama Ole Nydahl, *Die Buddhas vom Dach der Welt*. Bielefeld: Aurum Verlag, 2003.

Orso 2009. Joe Orso, “Lama Ole: Buddhist teacher or charlatan?”. In: *lacrosstribune.com*, La Crosse (WN), 15.11.2009. URL: https://info-buddhismus.de/PDF/Joe_Orso_Lama_Ole_Buddhist_teacher_or_charlatan.pdf [Zugriff am: 28.02.2021].

Paul 1982. Robert A. Paul, *The Tibetan Symbolic World: Psychoanalytic Explorations*. Chicago: The University of Chicago Press, 1982.

Peljor 2016. Tenzin Peljor (Michael Jäckel), *Robert Spatz, guru of the OKC cult, gets 4 years’ suspended sentence*. 15.09.2016. URL: <https://buddhism-controversy-blog.com/2017/03/11/robert-spatz-the-ogyen-kunsang-choling-cults-guru-gets-4-years-suspended-sentence/> [Zugriff am: 28.02.2021].

Powers 1998. John Powers, *Religion und Kultur Tibets*. Bern, München, Wien: Scherz Verlag (O. W. Barth), 1998.

Preece 2017. Rob Preece, *Our Teachers Are Not Gods*. 20.07.2017. URL: <https://www.lionsroar.com/teachers-not-gods/> [Zugriff am: 12.03.2021].

Riedl 1999. Peter Riedl, “Briefwechsel per E-Mail zwischen U&W und June Campbell vom 27.2. bis 2.3.1999”. In: *Ursache & Wirkung, Zeitschrift für Buddhismus*, 8/28 (1999): 22–25.

Sawerthal 2017. Anna Sawerthal, *Missbrauch und Buddhismus: Hinter der lächelnden Fassade*. URL: https://info-buddhismus.de/Missbrauch-und-Buddhismus_Anna-Sawerthal.html [Zugriff am: 28.02.2021].

Schaeffer 2004. Kurtis R. Schaeffer, *Himalayan Hermitess: The Life of a Tibetan Buddhist Nun*. Oxford, New York: Oxford University Press, 2004.

Schaeffer 2005. Kurtis R. Schaeffer, “The Autobiography of a Medieval Hermitess: Orgyan Chokyi”. In: Janet Gyatso und Hanna Havnevik (Hg.), *Women in Tibet*. London: Hurst & Company, 2005: 83–109.

Scherer 2011. Burkhard Scherer, “Macho Buddhism: Gender and Sexualities in the Diamond Way”. In: *Religion and Gender*, 1/1 (2011): 85–103.

Schneider 2015. Nicola Schneider, “Female incarnation lineages: some remarks on their features and functions in Tibet”. In: Hanna Havnevik und Charles Ramble (Hg.), *From Bhakti to Bon: Festschrift for Per Kvaerne*. Oslo: Novus forlag (The Institute for Comparative Research in Human Culture), 2015: 463–479.

Schüssler-Fiorenza 1994. Elisabeth Schüssler-Fiorenza, “Gewalt gegen Frauen”. In: *Concilium: Internationale Zeitschrift für Theologie*, 30/2 (1994): 95–107.

Simmer-Brown 2002. Judith Simmer-Brown, *Dakini's Warm Breath: The Feminine Principle in Tibetan Buddhism*. Boston, London: Shambhala, 2002.

Sobisch 2002. Jan-Ulrich Sobisch, *Three-Vow Theories in Tibetan Buddhism: A Comparative Study of Major Traditions from the Twelfth through Nineteenth Centuries*. Wiesbaden: Reichert Verlag, 2002.

Standlee/Sangye 2017. Mark Standlee, Sangye et al., *Letter to Sogyal Lakar*. URL: <https://www.lionsroar.com/wp-content/uploads/2017/07/Letter-to-Sogyal-Lakar-14-06-2017-.pdf> [Zugriff am: 14.02.2021].

Steinbeck 2001. John Steinbeck IV und Nancy Steinbeck, *The Other Side of Eden: Life with John Steinbeck*. Amherst (NY): Prometheus Books, 2001.

Stollberg-Rilinger 2018. Barbara Stollberg-Rilinger, “Geschlecht und Religion”. In: Gorch Pieken (Hg.), *Gewalt und Geschlecht*. Dresden: Sandstein Verlag, 2018: 97–103.

Trungpa 2001. Chögyam Trungpa (edited by Sherab Chödzin), *Crazy Wisdom*. Boston, London: Shambhala, 2001/1991.

Tsering 1997. Tashi Tsering, *The Struggle for Modern Tibet: The Autobiography of Tashi Tsering*. Armonk (NY), London: M. E. Sharpe, 1997.

Tulku 1998. Chagdud Tulku (Gar-gyi-dbang-phyug), *Der Herr des Tanzes: Autobiographie eines tibetischen Lama*. Berlin: Theseus Verlag, 1998.

Tweed 1999. Thomas A. Tweed, “Night-Stand Buddhists and Other Creatures: Sympathizers, Adherents, and the Study of Religion”. In: Duncan Ryūken Williams und Cristopher S. Queen (Hg.), *American Buddhism: Methods and Findings in Recent Scholarship*. London, New York: Routledge, 1999: 71–90.

Vogd 2019. Werner Vogd, *Der ermächtigte Meister: Eine systemische Rekonstruktion am Beispiel des Skandals um Sogyal Rinpoche*. Heidelberg: Carl-Auer Verlag, 2019.

Wild-Blavatsky 2013. Adele Wild-Blavatsky, “What Lies Beneath the Robes: Are Buddhist Monasteries Suitable Places for Children?”. In: *Tibet Telegraph*, 06/2013. URL: <http://www.tibettelegraph.com/2013/06/what-lies-beneath-robles-are-buddhist.html> [Zugriff am: 13.11.2020].

Winn 2018a. Andrea M. Winn, *Project Sunshine: Final Report: A Firebird Year Initiative To Bring Light And Healing To Sexualized Violence Embedded Within The Shambhala Community*.

URL: https://www.andreamwinn.com/pdfs/Project_Sunshine_Final_Report.pdf
[Zugriff am: 31.01.2021].

Winn 2018b. Andrea M. Winn, *Buddhist Project Sunshine Phase 2 Final Report*.

URL: https://andreamwinn.com/project_sunshine/Buddhist_Project_Sunshine_Phase_2_Final_Report.pdf [Zugriff am: 08.02.2021].

Wulff-Bräutigam 2006. Katharina Wulff-Bräutigam, *Bhagwan, Che und ich: Meine Kindheit in den 70ern*. München: Knaur, 2006/2005.

Zopa 2019. Lama Zopa Rinpoche, *Advice from Lama Zopa Rinpoche in Regard to Guru Devotion*. 31.05.2019. URL: <https://fpmt.org/lama-zopa-rinpoche-news-and-advice/advice-from-lama-zopa-rinpoche/advice-from-lama-zopa-rinpoche-in-regard-to-guru-devotion/> [Zugriff am: 23.02.2021].

Verwendete Videos

Geordnet in der Reihenfolge des Auftretens im Text. Sämtliche Adressen wurden am 28.03.2021 zuletzt abgerufen.

Yangsi Kalu Rinpoches Bekenntnis zu erlittenem Kindesmissbrauch

<https://www.youtube.com/watch?v=z5Ka3bEN1rs>

Zusammentreffen zwischen Yangsi Kalu Rinpoche und Sogyal Rinpoche in Lerab Ling

<https://www.youtube.com/watch?v=Us-13y2GMR8>

<https://www.youtube.com/watch?v=sb2fYvcV-cs>

Einweihung Lerab Lings durch Carla Bruni-Sarkozy und den Dalai Lama

<https://www.youtube.com/watch?v=v31RlcZ9uPU>

Debbie Goodwins Dokumentation “In the Name of Enlightenment: Sex Scandals in Religion”

<https://www.youtube.com/watch?v=yWhIivvmMnk>

Der Dalai Lama exkommuniziert Sogyal Rinpoche

<https://www.youtube.com/watch?v=0wP4rsM7AZQ>

Weitere Internetquellen

Geordnet in der Reihenfolge des Auftretens im Text. Sämtliche Adressen wurden am 28.03.2021 zuletzt abgerufen.

„Transcultural Studies“ an der Universität Heidelberg

<https://www.uni-heidelberg.de/de/studium/alle-studienfaecher/transcultural-studies>

Aktuelle Menschenrechtslage in Tibet

<https://www.gfbv.de/de/news/zur-lage-der-menschenrechte-in-tibet-365/>

<https://www.hrw.org/asia/china-and-tibet>

<https://tibet.at/>

Buddhistische „Gruppen und Orden“ in der ÖBR

<https://www.buddhismus-austria.at/buddhismus-in-oesterreich/oebr-gruppen-und-orden/>

Trimondi-Onlinemagazin, Kindesmissbrauch im Buddhismus

http://www.trimondi.de/Lamaismus/Der_Dalai_Lama_und_die_Kinder

Webseite der Shangpa Kagyu-Organisation

<https://shangpakagyu.org/his-eminence-the-2nd-kalu-rinpoche/>

Onlinediskussion rund um Shangpa Kagyu und Yangsi Kalu Rinpoche

<https://forum.culteducation.com/read.php?12,101542,page=2>

Elijah Board of World Religious Leaders, Buddhismus

<https://elijah-interfaith.org/world-religious-leaders-activity/the-elijah-board-of-world-religious-leaders/buddhist-leaders>

Ombudsstelle für sexuellen Missbrauch in der ÖBR

<https://buddhismus-austria.at/oebr-organisation/ombudsstelle/>

Webseite von Kagyu Thubten Chöling

<http://www.kagyu.com/>

Webseite von Natural Dharma Fellowship (Lama Willa Miller)

<https://naturaldharma.org/>

Entschuldigungsschreiben Shambhalas an ihre Mitglieder

<https://www.lionsroar.com/leader-of-shambhala-community-issues-public-apology/>

Untersuchungsbericht der Anwaltskanzlei Wickwire Holm gegen Shambhala

<https://shambhala.report/wp-content/uploads/2019/02/2-3-19-WH-Report-Final-Package.pdf>

Shambhala Code of Conduct

<https://code-of-conduct.shambhala.org/files/2020/08/EN-8-4-20-Shambhala-Code-of-Conduct-Complete-Policies-FINAL.pdf>

Holly Gayley unterrichtet für Shambhala „Gender Dynamics“

<https://shambhalaonline.org/calendar-details/?id=474076>

Ankündigung der Rückkehr von Sakyong Mipham
<https://tricycle.org/trikedaily/pema-chodron-shambhala/>

Code of Conduct und „Heilungsprozess“ bei Rigpa
<https://www.rigpa.org/rigpa-code-of-conduct>
<https://www.rigpa.org/rigpa-erneuert-sich>
<https://www.rigpa.org/rigpa-erneuert-sich#Verantwortung>

Aufforderung, für eine rasche Wiedergeburt von Sogyal Rinpoche zu beten
<https://www.rigpa.org/sogyal-rinpoches-parinirvana>

Webseite der Organisation FPMT
<https://fpmt.org/teachers/hhdl/>

FPMT in Österreich
<https://gelugwien.at/>

Webseite der Organisation OKC
<http://okc-net.org/>

Webseite der Opfer von OKC; aktuelle Entwicklungen in diesem Fall
<https://okcinfo.news/en/>

Abstracts

Mediale Berichterstattungen brachten in den letzten Jahrzehnten ein eklatantes Missbrauchsproblem innerhalb westlicher tibetisch-buddhistischer Gemeinschaften ans Licht. Angesichts von rezent publizierten Autobiografien tibetischer Frauen des traditionellen Tibets vor 1950, die in tantrische Partnerschaften involviert waren, stellt sich in diesem Kontext die Frage, welche Erfahrungen diese Frauen mit sexuellem Fehlverhalten gemacht haben und die Überlegung, wie und ob diese mit den Erfahrungen von Frauen innerhalb westlicher tibetisch-buddhistischer Gemeinschaften vergleichbar sind. In der vorliegenden Untersuchung werden Hintergründe und Ursachen für sexuellen Missbrauch im Kontext des tibetischen Buddhismus in mehreren westlichen Organisationen sowie in einer asiatischen Gemeinschaft analysiert. Formen von heteronormativ gedachter, buddhistisch-tantrischer Sexualität zwischen tibetischen Lehrern und deren Schülerinnen erweisen sich in diesem Zusammenhang als ein möglicher Fallstrick für Manipulation und sexuellen Missbrauch. Die herangezogenen Missbrauchsfälle werden prinzipiell als Formen von Gendergewalt interpretiert und so auf patriarchale Machtstrukturen und die sexuelle Unterdrückung von Frauen und Kindern zurückgeführt. Der sexuelle Missbrauch von Knaben in tibetischen Klöstern wird hier investigativ beleuchtet und in einen kausalen Zusammenhang mit Täterbiografien gestellt. Ein weiteres der behandelten Themenfelder betrifft die sexuelle Belästigung von Nonnen. Dieses sexuelle Fehlverhalten männlicher Lamas begründet sich – ähnlich wie bei Kindesmissbrauch in tibetischen Klöstern – durch religiöse Hierarchiestrukturen und kann daher auf ein, in Machtverhältnisse eingebettetes, männliches Superioritätsdenken zurückgeführt werden. Transkulturelle Sichtweisen lassen zusätzlich sozio religiöse Verflechtungen und Transformationen erkennen, die sich aus einem kulturellen Austauschprozess zwischen Tibet und dem Westen entwickelten und auch zu neuen kulturellen Bewertungen des Phänomens geführt haben.

Numerous disclosures of sex-scandals within Western Tibetan-Buddhist communities brought light on striking abuse-problems deep-rooted in this religious tradition. This study was inspired by recent publications about Tibetan women in traditional Tibet who participated in Buddhist tantric partnerships and the idea of comparing their experiences

with the recent disclosures of sexual improprieties in the Western world. This study is examining sexual abuse of students by Tibetan teachers at the head of several Buddhist communities in the West and in one case in Asia. It became clear that heterosexually conceived Buddhist tantric practises are pitfalls for manipulation and exploitation of women. I examined how sexual violence is embedded in patriarchal constructs of power and gender oppression. I investigated the abuse of boys in Tibetan monasteries and draw attention to its possible implications for abusive behavior of later Tibetan lamas. Similarly sexual harassment of Tibetan Buddhist nuns was identified as an abuse of male superiority within gendered religious power structures. For a better understanding I shifted the perspectives of perceiving solely an universal, or a Tibetan or a Western problem to the idea of seeing the topic also as a cross-cultural phenomenon. I assume that Western patriarchal traditions and Tibetan religious ideas and cultural customs have merged into a new phenomenon. For this reason it was important to include in this discussion the process by which the Tibetan traditions were integrated into Western culture.

Index

Schlüsselwörter: Tibetischer Buddhismus, Tantra, Sexueller Missbrauch, Kindesmissbrauch, Gender, Frauen in den Religionen, Nonnen

Keywords: Tibetan Buddhism, tantra, sexual abuse, child abuse, gender, women in religion, nuns