

Werner Vogd

Der ermächtigte Meister

Eine systemische Rekonstruktion
am Beispiel des Skandals
um Sogyal Rinpoche

2019

Vorwort

Eine von vielen Menschen geschätzte und verehrte öffentliche Person – der spirituelle Leiter eines weltweiten Netzwerkes des tibetischen Buddhismus – ist in Ungnade gefallen.

Was nicht sein kann, darf nicht sein, und wenn sich die Vorwürfe nicht mehr überhören lassen, ist die Enttäuschung kaum aushaltbar. Die einen können und wollen es immer noch nicht glauben. Andere wenden sich empört ab. Dritte versuchen zu retten, was noch zu retten ist. Hilfe von außen wird gesucht.

So unglaublich das Vorgeworfene zu sein scheint – der spirituelle Meister war doch so großartig, und so viele Menschen haben von ihm profitiert –, so schnell sind Erklärungen bei der Hand, und auch moralische Urteile lassen nicht lange auf sich warten. Was vorher undenkbar schien, scheint jetzt so einfach und offensichtlich zu sein. Man ist enttäuscht worden, und damit scheinen auch die Rollen von Opfer und Täter klar zu sein.

Aber stellt sich das Verhältnis von Täuschung und Enttäuschung wirklich so einfach dar? Hat man nicht selbst auch getäuscht – sich selbst und andere? Wollte man nicht auch getäuscht werden? Und wie sieht es mit den eigenen Projektionen auf den Lehrer aus? Vielleicht war man sogar froh, einen Lehrer der »verrückten Weisheit« zu haben, der es mit der Moral nicht so genau nimmt?

Bei genauerem Hinsehen zeigt sich hier ein komplexes Geflecht aus Beziehungen. Entsprechend bedarf es eines systemischen Blicks, um es aufzuschließen und verstehen zu können. Hiermit landen wir bei dem Kernanliegen dieses Buches.

Anhand von Gesprächen, die mit Schülern und Schülerinnen Sogyal Rinpoches und aktiven Mitgliedern der von ihm gegründeten Rigpa-Gemeinschaft geführt wurden, werden wir versuchen zu rekonstruieren, wie sich Sichtweisen und unterschiedliche Positionen wechselseitig stabilisieren. Dabei wird sichtbar, dass auch das vermeintlich individuelle spirituelle Erleben eine Systemeigenschaft darstellt, also erst innerhalb einer spezifischen Relation in einem übergreifenden Rollengefüge möglich wird. Spiritualität wird gemeinsam hergestellt, ebenso wie die hiermit möglicherweise einhergehenden Täuschungen und Enttäuschungen.

Aber auch die Täuschung stellt eine Systemeigenschaft dar, die nicht von einem Einzelnen gemacht werden kann. Erwartungen treffen auf Erwartungen und bestätigen sich in zirkulärer Resonanz, sodass die mit den Erwartungen verbundenen Hoffnungen wirklicher erscheinen als die weiterhin mitschwingenden Zweifel.

Was dies bedeutet, möchte ich an einem Beispiel darstellen, das ich im Rahmen einer Feldforschung in einem städtischen Krankenhaus erleben durfte.

Ein 60 Jahre alter Mann kam mit einem schweren Tumorleiden erneut ins Krankenhaus. Die Chirurgen gelangten aufgrund der Krankenakte und aktueller Röntgenbilder schnell zu dem Schluss, dass man nicht mehr operieren könne, da die Krankheit zu weit fortgeschritten sei. Im Arztzimmer erklärte mir die Fachärztin die Entscheidung. Ich fragte sie noch, ob jetzt allein die Ärzte dies entscheiden würden. Sie antwortete mir entrüstet: »Ja klar, wir entscheiden, denn Patienten können ja die medizinische Sachlage nicht korrekt einschätzen.« Am Nachmittag begleitete ich die Ärztin und die Oberärztin zu einer Visite. Im Patientenzimmer schaute der Patient die Ärztinnen mit großen, leiden- und hoffnungsausdrückenden Augen an. An die ältere Chirurgin richtete er die flehende Bitte: »Bitte helfen Sie mir, bitte operieren sie mich noch einmal.« Die Chirurgin antwortete: »Ja, wir operieren Sie morgen.« Am nächsten Tag wurde der Patient in den OP-Saal gefahren. Der chirurgische Eingriff konnte jedoch, wie von den Ärzten vorhergesagt, sein Leiden nicht mehr lindern.

In dieser Situation habe ich verstanden, dass die Ärzte, auch wenn sie es glauben mögen, nicht »Kapitän des Schiffes« sind. Die Erwartungen, welche ihnen die Patienten entgegenbringen, lassen sie als »Halbgott in Weiß« erscheinen. Und die Akteure, denen diese erhabenen Qualitäten zugeschrieben werden, möchten dies glauben, denn die hiermit einhergehenden Gefühle der Macht, der Bestätigung des Helfenwollens und des eigenen Gutseins sind so intensiv, dass sie jeden vernünftigen Einwand zu überschreiben drohen. All dies macht es nachvollziehbar, dass Menschen in entsprechenden Rollen dazu neigen, die damit verbundenen Erwartungen nicht zu enttäuschen – wenngleich hierdurch alle Beteiligten auf einer tieferen Ebene getäuscht und verletzt werden.

Im Sinne der alten Frage – was zuerst war, die Henne oder das Ei – lässt sich auch in diesem Fall kein Anfang ausmachen. Alle Beteiligten sind Opfer einer Systemdynamik. Auch wenn dies nicht die

Verantwortung derjenigen Menschen aufhebt, die an den entscheidenden Positionen dieses Rollengefüges sitzen, wird doch klar, was sie gerade auch auf emotionaler Ebene leisten müssten, um nicht den Versuchungen der ihnen zugeschriebenen Macht und Kompetenz nachzugeben.

Gleiches gilt selbstredend für den spirituellen Meister, dem die Fähigkeit zugeschrieben wird, seine Schülerinnen und Schüler zur Erleuchtung zu führen. Auch er steht vor der immensen Herausforderung, im Angesicht dieser Erwartungen mit den ebenso schmeichelnden wie trügerischen Gefühlen, die ein »Halbgott« verspüren mag, umzugehen.

Ich hoffe, dass dieses Buch – jenseits moralischer Urteile – dazu beitragen kann, in einer solchen Weise Licht auf die Problematik zu werfen, dass Menschen – egal, wo sie stehen – in Zukunft etwas besser mit derartigen Rollenverhältnissen umgehen können.

An dieser Stelle ist zunächst der Deutschen Forschungsgemeinschaft für die Finanzierung des dieser Monografie zugrunde liegenden Forschungsprojektes zu danken. In diesem Rahmen konnten wir in den Jahren 2013 bis 2018 in Deutschland mehr als 100 Interviews mit Praktizierenden aus sechs buddhistischen Schulen (darunter auch RIGPA) führen und auswerten. Es wurden Gespräche mit Anfängern, Fortgeschrittenen und Lehrern geführt sowie mit Drop-outs, welche die Gruppe bzw. Schule verlassen haben. Die Namen der Gesprächspartner wurden verfremdet, damit sie nicht von Außenstehenden identifiziert werden können. Aus diesem Grund werden auch keine näheren Informationen zum genauen Kontext der Interviews gegeben.

Darüber hinaus gebührt Selma Ulrike Ofner und Jonathan Harth mein nachdrücklicher Dank. Sie haben viele der Interviewgespräche geführt, bei der Auswertung geholfen sowie eine Vielzahl von wertvollen Hinweisen zu den einzelnen Kapiteln dieses Buches gegeben.

Vor allem ist jedoch den vielen Interviewpartnern zu danken, die uns allesamt wichtige Einblicke in ihr spirituelles Leben und die hiermit einhergehenden Krisen gegeben haben.

*Werner Vogd
Witten, im Mai 2018*

1 Einleitung

»Wir sind auf eine Weise durch die Anrede anderer verletzlich, die wir so wenig kontrollieren können, wie wir die Sphäre der Sprache kontrollieren können, aber heißt das, dass wir nicht handlungsfähig und nicht verantwortlich sind? Für Lévinas, der Verantwortung und Handlungsfähigkeit voneinander trennt, entsteht Verantwortung dadurch, dass wir der ungewollten Anrede durch den anderen ausgesetzt sind. [...] Vor dem Ich, das eine Entscheidung trifft, bedarf es des *Außerhalb des Seins*, wo das Ich sich in der Anklage abzeichnet. [...] Ich [bin] *nicht* primär aufgrund meiner Handlungen verantwortlich, sondern aufgrund meiner Beziehung zum anderen, die sich auf der Ebene meiner primären und irreversiblen Empfänglichkeit bildet, meiner Passivität, die jeder Möglichkeit zu handeln oder zu entscheiden vorausgeht. [...] Vielmehr ist es mein Vermögen, *dass auf mich eingewirkt werden kann*, das mich in eine Verantwortungsbeziehung einbindet« (Judith Butler).¹

»Im Angesicht des Zweifels zu leben, die Augen glücklich geschlossen, hieße, sich in die Welt zu verlieben. Denn sollte es eine berechtigte Blindheit geben, dann besitzt nur die Liebe sie. Und entdeckt man, dass man sich in die Welt verliebt hat, dann wäre man schlecht beraten, ihren Wert durch den Hinweis auf ihr System der Endursachen lobend zu unterstreichen. Denn damit schwände wohl die Verliebtheit, und man könnte dadurch vergessen, dass die Welt, so wie sie ist, Wunder genug ist« (Stanley Cavell).²

»Nicht *wie* die Welt ist, ist das Mystische, sondern *dass* sie ist« (Ludwig Wittgenstein).³

Der Gegenstand dieses Buches bringt es mit sich, dass die Reise durch die folgenden Kapitel einer Achterbahnfahrt gleicht. Zunächst fühlen wir – das heißt der Autor sowie die Mitglieder des Forschungsprojekts, welche das diesem Text zugrunde liegende Material erhoben und ausgewertet haben – uns verpflichtet, die Spiritualität der Menschen, mit denen wir gesprochen haben, ernst zu nehmen und um nichts in der Welt der Lächerlichkeit preiszugeben. Zugleich sind im Verlauf unserer Untersuchung sehr schwere Missbrauchsvorwürfe gegenüber

1 Butler (2014, S. 115 ff.; Hervorh. im Orig.).

2 Cavell (2016, S. 684).

3 Wittgenstein (1990, 6.44; Hervorh. im Orig.).

Sogyal Rinpoche, dem ehemaligen spirituellen Leiter von Rigpa, öffentlich geworden, die keinesfalls auf die leichte Schulter genommen werden können. Im Zusammenhang mit unseren Recherchen sind wir vielen Menschen begegnet, die ihrem Lehrer unendlich dankbar sind und weiterhin große Hingabe an ihn empfinden, andere Menschen haben nur noch Wut auf ihren ehemaligen Lehrer, wieder andere sind krank geworden und suchen therapeutische Hilfe.

Die erste Runde unserer Interviewgespräche haben wir in den Jahren 2014 und 2015 durchgeführt, also noch bevor der Skandal durch den Brief von acht ehemaligen Schülern aus dem inneren Kreis von Sogyal Rinpoche öffentlich wurde (siehe ausführlich Kap. 3). Aus diesem Grunde sind wir in der Lage, zunächst ein Bild von Rigpa, der von ihm gegründeten Gemeinschaft des tibetischen Buddhismus und seinen Schülern⁴ zu zeichnen aus der Zeit, als scheinbar noch alles in Ordnung war.

In der zweiten Runde unserer Gespräche, die wir überwiegend 2017 durchgeführt haben, wurde die Krise in allen Gesprächen zum Thema. Bei einigen Gesprächspartnern standen jedoch nicht nur Kritik, Zweifel und Enttäuschung im Vordergrund. Insbesondere bei den Schülern, welche 20 Jahre oder länger dabei waren, zeigte sich weiterhin Liebe, bei einigen wenigen gar Loyalität gegenüber dem ehemaligen Lehrer.

Ein Außenstehender mag hier zunächst sehr schnell Erklärungen und Urteile bei der Hand haben. Die Mittäter (der Haupttäter sowieso) scheinen festzustehen, ebenso die Opfer. Auch mag man geneigt sein, religiöse und spirituelle Bewegungen per se abzulehnen, um diesen Fall dann nur als einen weiteren Beleg für seine Vorurteile zu nehmen. Umgekehrt mögen einige weiterhin Partei für den tibetischen Buddhismus ergreifen wollen, um dann darauf hinzuweisen, dass viele der westlichen Schüler auch in diesem Falle immer noch nicht verstanden hätten, worum es in der spirituellen Praxis des tibetischen Buddhismus – auch als tantrischer Buddhismus bekannt – eigentlich gehe. Die Verantwortung für das Problem wird dann entweder Sogyal Rinpoche

4 Wir verwenden im Folgenden ganz allgemein das generische Maskulinum für weibliche und männliche Substantivformen, um komplizierte Konstruktionen bezüglich der Geschlechter einschließlich der hierin eingelagerten Asymmetrien zu vermeiden. So sprechen wir zum Beispiel auch von *Lehrern*, ohne damit weibliche Lehrerinnen ausschließen zu wollen, wohl wissend in diesem Konext, dass es im Kontext des tibetischen Buddhismus wenig weibliches Personal an der Spitze gibt – wobei allerdings in der *Schülerschaft* mindestens ebenso viele weibliche Adepten wie männliche anzutreffen sind.

zugewiesen, dem mangelnde Kompetenzen als Lehrer zugeschrieben werden, oder seinen Schülern, die doch vorher hätten wissen müssen, worauf sie sich bei einem Meister dieses Formates einlassen.

Nicht Partei ergreifen, sondern Beziehungen verstehen

In diesem Buch geht es weder darum, Partei zu ergreifen, noch darum, einzelne Menschen zu verurteilen. Auch beschäftigen wir uns nicht mit der Frage, ob Sogyal Rinpoche ein guter oder schlechter Lehrer gewesen ist.

Vielmehr möchten wir versuchen zu rekonstruieren, wie die unterschiedlichen Perspektiven sich wechselseitig konditionieren, sodass es letztendlich zu einem für alle Beteiligten problematischen Arrangement gekommen ist. Im Vordergrund steht ein systemischer Blick, der die unterschiedlichen Standortabhängigkeiten ebenso ernst nimmt wie das berechtigte Bedürfnis westlicher Schüler nach spiritueller Entwicklung. Die Perspektive beschränkt sich dabei nicht nur auf das Verhältnis zwischen einzelnen Menschen, sondern berücksichtigt auch ihre Einbindung in Gruppen- und Organisationszusammenhänge. Zudem wird der Blick auf die systemischen Besonderheiten des Lehrer-Schüler-Verhältnisses im tibetischen Buddhismus gelenkt.

Unsere Perspektive wird entsprechend eine überpersonale sein, welche das Handeln und Erleben von Menschen primär aus dem Blickwinkel der Beziehungen zu verstehen sucht, in die sie eingebettet sind.

»Zuerst muss man zu zweit sein«,⁵ um für sich eine Wirklichkeit aufbauen zu können, formuliert Ernst von Glasersfeld. Der Soziologe wird hier zudem noch ergänzen, dass es weiterer Positionen bedarf, etwa der des Dritten, der schweigend beobachtet, was geschieht, und der prominenter signifikanter anderer, die den Sinn des Ganzen bestätigen, wenngleich wiederum andere Beteiligte noch nicht so recht verstehen mögen, was geschieht.

Aus dem von uns gewählten Blickwinkel stellen dann auch Liebe, Hingabe und Vertrauen – und ihre Kehrseite, nämlich Hass, Enttäuschung und Misstrauen – Systemeigenschaften dar, die über den individuellen Akteur hinausgehen. Ebenso erscheinen die Erfahrungsbereiche der menschlichen Spiritualität – und zwar im Guten (man denke an die mystische Erfahrung von Einheit und Verbundenheit) wie im Schlechten (etwa in Form religiöser Verblendung) –

⁵ Von Glasersfeld (1985).

nicht alleine möglich. Auch hier bedarf es anderer Menschen, die im sozialen Raum unterschiedliche, teils komplementäre Positionen einnehmen.

Spiritualität, Verliebtsein und das Risiko der Liebe

Außer diesen allgemeinen Bemerkungen zu der systemischen Haltung, welche diese Untersuchung anleiten wird, werden noch einige spezielle Bemerkungen zum Thema »Spiritualität« benötigt. Wir unterscheiden im Folgenden Spiritualität von Religion in der Weise, dass Erstere nicht an die Vorstellung von übermenschlichen Wesen, Gottheiten oder einer wie auch immer aussehenden magischen Kausalität gebunden ist. Gemeinsam ist jedoch beiden, dass es – um mit Niklas Luhmann zu sprechen⁶ – darum geht, Transzendenz in die Immanenz zu holen, also der menschlichen Sphäre einen Sinn oder Wert zu geben, der die Profanität des menschlichen Lebens überschreiten lässt. Im Lichte spiritueller Bezogenheit wird die latent immer mitschwingende Bedeutungslosigkeit unseres eigenen Lebens in ein Selbst- und Weltverhältnis transformiert, das nun lebendiger und bedeutsamer erscheint. Der hiermit aufscheinende Sinn ist kein abstrakter, sondern ein sinnlicher Sinn. Menschen erleben diese Sinnlichkeit insbesondere, wenn sie sich verlieben.

Doch Liebe ist riskant. Denn nur wer vertraut und sich einlässt, kann die mit ihr verbundenen Freuden und den Segen erfahren. Die Augen zu schließen und sich hinzugeben heißt aber auch, verletzlich zu sein. Wenn Erwartungen an Menschen, denen man lange vertraut hat, später auf einer tiefen Ebene enttäuscht werden, entstehen Brüche und Verletzungen, denn im Inneren spürt man die Liebe immer noch, auch wenn sie nun in Hass und Verzweiflung umzuschlagen beginnt.

Zudem stellen sich die Betroffenen die Frage, wie dies geschehen konnte und warum man die Wirklichkeit nicht sehen konnte, wenn gleich die Zeichen doch schon lange zu erkennen waren.

Doch genau hierin besteht das, was im guten Sinne die Liebe ausmacht. Sie verschließt die Augen vor den Unvollkommenheiten des anderen, um durch Liebe etwas anderes möglich werden zu lassen – eine Beziehung, welche die eigenen Unzulänglichkeiten und diejenigen des anderen vergessen lässt mit der Aussicht darauf, gemeinsam

⁶ Siehe Luhmann (2000).

etwas Neues zu wagen, in einen Raum zu gehen, wo all dies nicht zählt und gerade deshalb lebendiges Glück möglich wird. Zu lieben und zu vertrauen lässt andere Menschen Liebe und Vertrauen erfahren, damit sie dann ihrerseits lieben und vertrauen können.

Sich einem spirituellen Pfad hinzuwenden ähnelt somit in vielerlei Hinsicht einer Liebesbeziehung. Wer sich einer diesbezüglichen Gruppe zuwendet, beginnt, Vertrauen und Hingabe zu entwickeln, schaut über Dinge hinweg und fängt an, den immer mitschwingenden Zweifel an einen Ort zu schieben, wo das, was man »in seinem Herzen« spürt, nicht gestört wird. Auf diese Weise wird es möglich, die Lehrer wie auch die Lehren der spirituellen Schule als heilig und gut zu sehen. Erst hierdurch kann das, was die Lehrer zu den Schülern sagen, für sie zu einem Segen werden. Dass die Lehrer wie die anderen Mitglieder der spirituellen Gemeinschaft auch nur Menschen sind und entsprechend Schwächen und Fehler haben, ist kein Hindernis, solange dies zwar wahrgenommen, aber zugleich mit einem grundlegenden Vertrauen darüber hinweggesehen werden kann. Vielmehr wird erst auf diese Weise ein Raum möglich, in dem Menschen sich selbst und andere so annehmen können, wie sie sind. Wie in der Liebesbeziehung entsteht auch hier ein Selbst- und Weltverhältnis, das uns dazu bringt, uns selbst zu transzendieren. Doch wie in der Liebe kann auch hierbei das Engagement auf tiefe Weise in Enttäuschung umschlagen.

Es hieße jedoch gleichsam das Kind mit dem Bade auszuschütten, wenn man diese Art der Beziehungen per se als Täuschung und Illusion betrachten würde. Vielmehr sind gerade Beziehungen im Modus der Liebe und wechselseitigen Akzeptanz das, was uns Menschen als Menschen ausmacht.

Denn wir Menschen sind in dem Sinne soziale Wesen, dass unsere Beziehungen – und das, was wir in ihnen miteinander tun – unsere Innerlichkeit formt. Aufgrund der uns typischen Empfindsamkeit können wir die Haltungen der uns umgebenden Menschen wahrnehmen, die Worte, die wir einander sagen, im eigenen Leibe spüren und soziale Exklusion als körperlichen Schmerz erfahren. Gerade weil wir buchstäblich das werden, was wir leben, macht es für uns einen entscheidenden Unterschied, ob wir uns in einem sozialen Raum der Liebe, des Vertrauens und der Hingabe befinden oder in einem Raum, der durch Zweifel, Misstrauen und wechselseitige Instrumentalisie-

rung geprägt ist. Um es mit den Worten Humberto R. Maturanas auszudrücken: Die

»menschliche Existenz ist eine kontinuierliche Transzendenz, nicht im Sinne vom Hinausgehen in einen fremden Raum, sondern im Sinne dieser Dynamik, in welcher unsere Körperlichkeit sich in dem Maße wie unsere Beziehungen verändert und umgekehrt.«⁷

Die Grenze zwischen Illusion und berechtigter Blindheit

Selbstredend stellt sich in den oben benannten Beziehungen die Frage nach dem Unterschied zwischen berechtigter und unberechtigter Blindheit. Selbstlose Hingabe und spirituelles Vertrauen gehören zu den erhabensten Gefühlszuständen, die wir Menschen erfahren können. Zugleich gibt es aber kaum ein Leiden oder Schrecken, das sich Menschen nicht bereits im Namen religiöser und spiritueller Ziele zugefügt haben. Man muss sogar vermuten, dass Grausamkeiten besonders dann begangen werden, wenn sie der »guten Sache« dienen. Auch die Liebe kann dann als Katalysator für Gewalt erscheinen – entweder weil die Liebe als höheres Ziel sie rechtfertigt oder weil das Entschwinden der Liebe gerade aufgrund ihrer ekstatischen Intensität umso bedrohlicher erscheint, ja einem Angriff auf das innere Selbst vor dem Hintergrund seiner potenziellen Bedeutungslosigkeit gleichkommt. Das Verwischen der Grenze zwischen illusionären Projektionen und erfüllten spirituellen Beziehungen kann mit schwerwiegenden Konsequenzen – einschließlich individueller und kollektiver Traumatisierung – einhergehen.

In diesem Zusammenhang stellt sich die Frage nach realer und imaginärer Transzendenz. Unter Transzendenz verstehen wir hier zunächst etwas, was außerhalb von uns liegt, uns aber berühren und verändern kann. In diesem Sinne ist die Transzendenz, von der Maturana spricht, etwas sehr Nahes. Sie geschieht in der Berührung durch ein »Du«, das außerhalb »meines« Seins liegt. Dies kann in jeder Begegnung mit einem anderen Menschen geschehen, da sein Bewusstsein mir unzugänglich bleiben muss. Indem ich mich jedoch von einem fremden anderen berühren lasse, werde ich selbst in meiner Empfindlichkeit und Empfänglichkeit als Subjekt aufgerufen und aktiviert. Was dabei geschieht, ist Transzendenz, da die Berührung und

7 Maturana (1994, S. 170).

Begegnung mit dem anderen ein Subjekt hervorbringt – »mich« –, das zuvor – zumindest in dieser Form – noch nicht bestand.

Wenn ich demgegenüber den anderen festlege, definiere, sei es als heiliges Wesen, als Teufel oder ihn mit sonstigen Attributen belege, bringe ich nicht mehr das hervor, was sich in der konkreten Beziehung offenbart, sondern folge einem imaginären Konstrukt, das meinen eigenen Wünschen oder Ängsten entsprungen ist. So magisch, erhaben, spirituell diese imaginären Bilder auch sein mögen, ihnen zu folgen heißt einer imaginären Transzendenz nachzueifern, einer vom Menschen gemachten Projektion.

Die Unterscheidung zwischen realer Transzendenz und imaginärer Transzendenz lässt sich ebenso auf die Transzendenzerfahrung übertragen, von der die großen religiösen und spirituellen Systeme sprechen. So gibt es eine spirituelle Erfahrung, die – wie Ludwig Wittgenstein formuliert – die Existenz der Welt als ein Wunder empfindet.⁸ Das hiermit einhergehende Selbst- und Weltverhältnis ist per se real, da es den ganzen Beziehungsraum einschließt, der das Verhältnis eines Menschen zu seiner Welt aufspannt. Meine ganze Welt ist nun verzaubert. Menschen, die über eine gewisse religiöse »Musikalität« verfügen, mögen dafür Benennungen wie »die Erfahrung von »Gott«, »Begegnung mit dem schöpferischen Universum«, »Ganzheitlichkeit im Sinne eines nichtdualen Erlebens« oder anderes finden.

Doch sobald diese Worte mit Konzepten, Bildern, Projektionen oder Kausalitätsbehauptungen verbunden werden, verwandeln sie sich in imaginäre Transzendenz. Sei es in einen Gott, der Homosexualität verbietet oder vom Menschen ein bestimmtes moralisches Verhalten verlangt, in einer Glaubensvorstellung, die beschreibt, was nach dem Tode geschieht, oder in einen wie auch immer gearteten magischen Kausalzusammenhang – bei alledem handelt es sich nur um Projektionen, die menschlichen Geistes entsprungen sind.

Wie in einem Kartenspiel, bei dem ein Zauberer oder ein Trickbetrüger heimlich zwei Karten austauscht, um den Zuschauer zu beeindrucken oder in unzulässiger Weise das Spiel zu gewinnen, kann es auch in spirituellen und religiösen Kontexten leicht zur Vertauschung der entscheidenden Elemente kommen. Wenn man nicht genau aufpasst, welche Wörter bzw. Worte ein Sprecher in welchem Kontext verwendet, ob also etwa stillschweigend die Verweise auf eine

⁸ Wittgenstein (1989, S. 13 ff.).

reale Transzendenzerfahrung mit den Konzepten einer menschengemachten Religion verwechselt werden, entsteht leicht eine illusionäre Welt magischer und religiöser Konzepte, die nur noch von der Aura wirklicher Transzendenz umgeben sind.

Die Gefahr dieser Verwechslung deutlich vor Augen habend, geben die einschlägigen buddhistischen Traditionen hier ausdrückliche Warnhinweise, und in diesem Sinne beschließt auch Wittgenstein seinen Tractatus mit den Worten: »Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen.«⁹ Entsprechend drückt sich eine hohe spirituelle Kompetenz offensichtlich gerade darin aus, in Hinblick auf die wesentlichen Fragen mit Schweigen zu antworten.

Richtiges und falsches Schweigen hören sich gleich an

So einleuchtend die Maxime zunächst erscheint, dass in spirituellen Kontexten Reden Silber und Schweigen Gold ist, bleibt ein gewichtiges Problem jedoch bestehen: Richtiges und falsches Schweigen lassen sich nicht unterscheiden, da sie gleich klingen. Schweigen kann Weisheit und Bescheidenheit anzeigen, aber auch ein Mittel dafür darstellen, Sachverhalte zu verschleiern oder gar Lügen zu decken.

Gerade weil die Unterschiede zwischen berechtigter und unberechtigter Blindheit sowie richtigem und falschem Schweigen nur schwer zu erkennen sind, empfehlen die buddhistischen Traditionen ihren Schülern eindringlich die sorgfältige Überprüfung der spirituellen Lehrer. So gilt im tibetischen Buddhismus die Maxime, dass sich ein Schüler erst auf die tantrische Bindung zu seinem Lama einlassen darf, wenn er bereits langjährige Erfahrungen mit der Praxis und dem Lehrer gemacht hat.

Doch selbst dann besteht aus verschiedenen Gründen die Gefahr, dass man den Wald vor lauter Bäumen nicht sieht.

Unterschiede, die den Unterschied machen ...

Mit diesem Buch sollen sowohl der Wald als auch die Bäume in den Blick genommen werden, denn nur in der Beziehung zwischen den Teilen und dem Ganzen werden die Unterschiede deutlich, auf die es ankommt. Wir werden deshalb systematisch zwischen Nähe und Distanz wechseln. Die Nähe entsteht durch die Ausschnitte aus den Interviews mit Menschen, welche all diese Ambivalenzen persönlich

9 Wittgenstein (1990, 7).

erleben (siehe insbesondere Kap. 6). Die Distanz entsteht durch die systematische Nebeneinanderschau unterschiedlicher Perspektiven.

Die Darstellung folgt dabei einer Dramaturgie, welche den Leser zwischen unterschiedlichen Positionen und Ebenen der Abstraktion pendeln lässt. Auf diese Weise soll die Gefahr vermieden werden, vorschnell in Urteile und abschließende Bewertungen einzurasten.

Dabei sind zunächst die in unserem Zusammenhang wichtigen Aspekte des tibetischen Buddhismus vorzustellen (Kap. 2, »Die Lehren des tibetischen Buddhismus«). Im Anschluss daran folgt eine chronologische Darstellung der Entwicklung von Rigpa bis zum Skandal um seinen Gründer Sogyal Rinpoche, der schließlich 2017 auch zu seinem Rücktritt als spiritueller Leiter führte (Kap. 3, »Eine kurze Chronologie Rigpas und der Skandal um Sogyal Rinpoche«).

Es folgen Beispiele, die exemplarisch illustrieren, wie die positiven Früchte aussehen, die Menschen durch die Teilnahme an den Schulungsprogrammen und Meditationen Rigpas erlangen konnten (Kap. 4, »Gelebte Spiritualität – Missbrauch hebt den Gebrauch nicht auf«).

Daran anschließend wird eine systemische Methodologie vorgestellt, die es gestattet, zwischen den unterschiedlichen Perspektiven zu wechseln und auch ihre Verbindung und wechselseitige Konditionierung in den Blick zu nehmen (Kap. 5, »Eine systemische Methodologie – Netzwerke von Positionen und ihre wechselseitige Konditionierung«).

Auf dieser Basis werden dann Ausschnitte aus Interviews mit Anfängern, fortgeschrittenen Schülern, Langzeitpraktizierenden ausführlich analysiert. Dabei wird deutlich werden, wie Ambivalenzen, positive und negative Erfahrungen, Hoffnungen und Befürchtungen sich zu einem jeweils spezifischen Arrangement verschränken (Kap. 6, »Ambivalenzen in der Lehrer-Schüler-Beziehung«).

Im letzten Kapitel (Kap. 7, »Verwirrte Spiritualität – Drei fundamentale Verwechslungen«) wird schließlich gefragt, welche Faktoren die Entstehung und Stabilisierung eines jeweils bestimmten Arrangements konditionieren und unter welchen Bedingungen ein Arrangement des Vertrauens in ein Arrangement des Misstrauens umkippen kann. Unsere Perspektive bleibt dabei eine systemische. Wir schauen also auch hier nicht auf Einzelpersonen, sondern auf das Netzwerk ihrer Beziehungen. Nicht zuletzt erschließt sich auch hier, welche Rolle bei alledem die Gemeinschaft der Praktizierenden, andere unterstützende Lehrer und nicht zuletzt die Lehren des tibetischen Buddhismus selbst spielen.