

# RelBib

Bibliography of the Study of Religion

<https://relbib.de>

Dear reader,

This is a self-archived version of the following article:

---

Author: Dehn, Ulrich  
Title: "Religion macht / Macht Raum: Beispiele aus buddhistischen Kontexten"  
Published in: Religion – Macht – Raum: religiöse Machtansprüche und ihre medialen Repräsentationen.  
Leipzig: Ev. Verlagsanstalt  
Year: 2018  
Pages: 111 – 121  
ISBN: 978-3-374-05754-2

---

The article is used with permission of [Ev. Verlagsanstalt](#).

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

EBERHARD KARLS  
UNIVERSITÄT  
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

# RELIGION MACHT/MACHT RAUM – BEISPIELE AUS BUDDHISTISCHEN KONTEXTEN

*Ulrich Dehn, Universität Hamburg*

Gemeinsam mit dem allgemeinen Wandel des Phänomens Raum im Zeitalter der Digitalisierung und der Nutzung digitaler Kommunikations- und Inszenierungsforen (*social media*) wandeln sich auch religiöse Räume und die Art und Weise, wie Räume religiös werden und wie Machtansprüche religiöser Art gesetzt und durchgesetzt werden. Die neuen »Raumnutzungen« und Raumdefinitionen schieben sich allerdings über die früheren Formen, ohne dass diese sich auflösten oder obsolet würden, sie haben jedoch den Blick dafür geschärft, dass »Raum« der gesellschaftlichen und kulturellen Codierung bedarf, um ein solcher zu werden.

Ich möchte das genannte Thema unter folgenden Aspekten behandeln:

1. Die Diskussion darum, was einen »Raum« konstituiert, und die damit verbundene Debatte in Ausschnitten. Ich werde sie von Eliade bis zum *spatial turn* anschauen und mit der Habitus-Theorie von Pierre Bourdieu ins Gespräch bringen.

2. In einem zweiten Schritt wird dies mit dem Thema von Raum und Macht und mit der öffentlichen Justiziabilität von Raum und seiner Heiligkeit verknüpft. In diesem Zusammenhang verschärft sich die Relevanz von »Raumeroberungen« oder -vernichtungen wie der Zerstörung der buddhistischen Bamiyan-Felsenbuddhas in Afghanistan, des Baus und der Verwüstung der großen Heiligen Halle der Sōka Gakkai (Shōhondo) am Zentrum der Nichiren-Shōshū (Taisekiji) in Japan und die Bedeutung von Stupas und ihrer Raumgestaltung.

3. Zur Veranschaulichung heiliger Räumlichkeit werde ich an einigen Stellen auch in Bereiche außerhalb des Buddhismus ausschwärmen, nämlich zum Ganges und zur Scientology Kirche (SK)<sup>1</sup>, die in ihrem Ideengebäude auch buddhistische Anklänge vorsieht.

4. In einem letzten Schritt wird dies zu einem Fazit zusammengeführt. Hier werden die Überschneidungen von Räumen und die Raum-Hybridität aufgrund

---

<sup>1</sup> Ich mache Gebrauch von der offiziellen Eigenbezeichnung der Scientology-Organisation, gemeinsam mit u. a. MARCO FRENSCHKOWSKI, Die Scientology Kirche (Church of Scientology) und ihre kulturgeschichtlichen Hintergründe, in: MICHAEL KLÖCKER/UDO TWORUSCHKA (Hrsg.), Handbuch der Religionen, München 1997 ff., Abschnitt IX-7.1, 20. Ergänzungslieferung 2009, 1.

der gegenseitigen Verschiebung von Zuschreibungen, religiösen Identitäten und digitaler Ver-Ortung zur Sprache gebracht.

## HEILIGKEIT UND DER UMGANG MIT RÄUMEN

Die Frage danach, wer Räume schafft und zuweist, wer sie definiert, und in welchem Wechselspiel die mutmaßliche Aura eines Raums und die Zuschreibungs-kompetenz des raumnutzenden Subjekts zueinander stehen, hat die religionswis-senschaftliche Raumdiskussion seit einigen Jahrzehnten geprägt. Themen wie die heilige Stätte als Schutzraum z. B. in Gestalt des Kirchenasyls zeigen, dass ein unter der Zuschreibung der Heiligkeit stehender Raum auch justiziablen Charakter haben kann oder der Tabus enthebt, die das gesellschaftliche Zusammenleben regeln. Der Ort eines Torii in der Umgebung eines japanischen Shinto-Schreins bedeutet einen räumlichen Machtanspruch, ebenso wie die Errichtung von kleinen Shintō-Schreinen auf buddhistischen Tempelgeländen und von kleinen bud-dhistischen Tempeln auf Shintō-Schreingeländen während einer bestimmten Phase des (europäischen) Mittelalters die räumliche Signifikation der staatlich angeordneten gegenseitigen Vereinnahmung darstellte.

Der Buddhismus in seinen Spielarten neigt stärker als andere Religionstra-ditionen dazu, in seinen westlichen Spielarten auch die konventionellen Raum-dimensionen aufzubrechen, indem in Europa und den USA verstärkt virtuelle Räume und social media communication zur Vernetzung und Schaffung spiritueller Bereiche genutzt werden, so dass es mir sinnvoll erscheint, noch einmal kurz auf die entsprechende Diskussion und ihre Geschichte zu schauen.

## VON ELIADE BIS ZUR HABITUELLEN BESTIMMUNG DES RAUMS

Der junge Mircea Eliade schreibt in seinem Indischen Tagebuch (von seinem In-dienaufenthalt 1928 – 1931) über seine Eindrücke am Ganges in Benares:

»An den Ufern des heiligen Flusses sind alle Unterschiede aufgehoben, die das Geschlecht oder die Kaste, die Hautfarbe oder den Glauben betreffen. Hier werden alle zu Brüdern und Schwestern, zu Kindern der ›Mutter Ganges‹. Bevor man den Kopf ins Wasser taucht, wird die Beschwörungsformel zum Ruhm des Flusses ausgesprochen: *Ganga Mata ki jai* (›Hoch lebe Mutter Ganga!‹). Manch-mal, wenn die Wassermassen bedrohlich ansteigen, rutscht ein Fuß von der Stufe aus, und der Körper wird von den gelblichen Strudeln erfasst. Noch im selben Augenblick ist der Betreffende verschwunden, von den Wellen davongetragen. Wenn er noch Zeit hat, murmelt der Glückliche sein letztes Gebet. Denn der Tod in Benares ist ein den Göttern gefälliger Tod. Die Verwandten und Freunde am Ufer wagen es nicht einmal, den von ›Mutter Ganges‹ Gerufenen zu beweinen. Manchmal zappelt ein kleines Mädchen in den Fluten, versucht zu schwimmen,

doch sie ermüdet rasch, und einmal in der Flußmitte [sic!] angekommen, nehmen sie die Krokodile in Empfang. Für ihre vom Leid der Existenz erlöste Seele werden neue Girlanden auf das Wasser des Ganges gestreut, rote Blumen mit feuchtem Tempelduft oder weiße Jasminblüten [...]«<sup>2</sup>

Bemerkenswert an dieser Passage von Eliade ist zum einen die distanzlose Übernahme der Sicht eines gläubigen Hindus gegenüber dem numinosen Charakter des Ganges im indikativischen Stil, bis hin zu einem gläubigen Sarkasmus in Bezug auf potenzielle Todesfälle. Auch seinen zwanzig Jahre später entstandenen Büchern aus dem Beginn der 1950er Jahre liegt diese Hermeneutik des Vorhandenseins der Numinosität und der Unterscheidbarkeit von Heiligem und Profanem zugrunde, er unterscheidet dann aber zwischen der Sicht des »profanen Menschen« und dessen, der eine »religiöse Erfahrung« hatte. Dem ersteren erweist sich der Raum als homogen, dem letzteren als unterteilt. Diese Erfahrung des Unterteiltseins des Raums komme einer »Weltgründung« gleich:

»Es handelt sich dabei nicht um theoretische Spekulationen, sondern um ein primäres religiöses Erlebnis, das aller Reflexion über die Welt vorausgeht. Erst dieser im Raum entstandene Bruch ermöglicht die Konstituierung der Welt, denn erst er schafft den »festen Punkt«, die Mittelachse, von der jede künftige Orientierung ausgeht. Da sich das Heilige durch eine Hierophanie manifestiert, kommt es nicht nur zu einem Bruch in der Homogenität des Raums, sondern darüber hinaus zur Offenbarung einer absoluten Wirklichkeit, die sich der Nichtwirklichkeit der unendlichen Weite ringsum entgegenstellt. Durch die Manifestierung des Heiligen wird ontologisch die Welt gegründet.«<sup>3</sup>

Da Hierophanie jedoch ihrerseits nicht ontologisierbar ist, ereignet sie sich jederzeit und überall und stellt immer wieder ab sofort den hermeneutischen Rahmen der orientierenden Weltgründung zur Verfügung. Sie enthüllt jedoch einen ontologischen Sachverhalt, die sinnvolle Einteilung der Welt in heilig und profan. Die Hierophanie hat damit Ur-Charakter, sie befreit den Menschen aus der defizitären Existenz, sich in einer amorphen Masse des ungeteilten Universums bewegen zu müssen. Eliade sei hier nur stellvertretend genannt für einen besonders stark philosophisch aufgeladenen Umgang mit dem Thema der Raumbestimmung, während andere Vertreter eines essenialisierenden Konzeptes wie Gustav Mensching oder Udo Tworuschka bzw. vor ihnen Rudolf Otto zwar auf eine gründungsmetaphysische Raumtheorie verzichten, aber nichtsdestoweniger die per se konstitutive Heiligkeit des Raums und seiner Aura postulieren.<sup>4</sup> Alfred Döblin erhielt entscheidende Impulse für seine Konversion vom Judentum zum Katholizismus aus Besuchen katholischer Kirchen und dem Anblick des Kruzifixes<sup>5</sup> aus Anlass seiner Flucht aus NS-Deutschland in die USA, und Rudolf Otto lässt

<sup>2</sup> MIRCEA ELIADE, *Indisches Tagebuch. Reisenotizen 1928 - 1931*, München: Diederichs 1986, 209f.

<sup>3</sup> MIRCEA ELIADE, *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen*, Frankfurt a. M.: Insel 1998, 23.

<sup>4</sup> Vgl. UDO TWORUSCHKA, *Heilige Stätten*, Darmstadt: WBG 1994.

<sup>5</sup> Vgl. ALFRED DÖBLIN, *Schicksalsreise*, in: *Autobiographische Schriften und letzte Aufzeichnungen*, Olten/Freiburg i. B.: Walter 1977, 103-426, 343-356; CHRISTIAN HEIDRICH,

aus Anlass des Besuchs einer Synagoge in Mogador/Essaouria 1911 in Marokko und des Hörens der Sabbat-Liturgie die Aura der Numinosität und Heiligkeit von Synagoge und Liturgie auf sich wirken.<sup>6</sup>

Was ändert sich an dieser Art von Raumbestimmung durch den *spatial turn*? Natürlich zunächst nichts; es ginge darum, dass die Raumzuschreibungen, die sich aus der Konvention, Geschichte und Umgebung der erwähnten Stätten ergeben, diskutiert und kritisch hinterfragt würden. Hinzugekommen sind neue »Räume«, ohne dass die alten in jedem Falle »aufgelöst« worden wären. Zugleich nämlich erlebt das Phänomen des physischen Raums eine Renaissance: neu aufbrechende Raumansprüche im politischen Bereich und damit verbunden die Offensichtlichkeit, dass Raum und Macht nicht zu trennen sind. In den Kriegen des Mittleren Ostens geht es nicht darum, hunderte Quadratkilometer Wüste, also »Raum« im buchstäblichen und lapidaren Sinne, zu vereinnahmen, sondern Städte und Straßen, Ölquellen, Orte der Macht und ihre Verbindungslinien. Zwar merkt Bachmann-Medick zurecht an: »Der Raum verschwindet! Denn unübersehbar ist das [...] Phänomen der globalen Enträumlichung und Entortung. Das Überhandnehmen der Telekommunikation und anderer Informationsströme in ihrer translokalen Ausbreitung wie Internet und E-Mail, die Verdichtung des Raums durch Geschwindigkeit und Überwindung von Entfernungen führen zur Wahrnehmung der Welt als eines »global village«. Raum scheint eine eher untergeordnete Rolle zu spielen in dieser Situation von Translokalität, Heimatlosigkeit, Ortlosigkeit, Fließen von Informationen usw.«<sup>7</sup> Jedoch zeigen die physisch-räumlichen Markierungen von Macht, dass der Raum nicht verschwindet, sondern im Gegenteil fröhlich-archaische Urständ feiert: Krim-Bewohnern, die gerne ukrainische Bürger geblieben wären, nützt es wenig, auf virtuelle Räume in ihrem Wunschland hingewiesen zu werden. Es scheint mir sinnvoll, weniger auf die Dimension neuer digitaler und virtueller Räume jenseits der physischen Aspekte abzuheben als vielmehr auf die sozialen Räume im Sinne Bourdieus,<sup>8</sup> die Machtstrukturen und Beziehungsdynamiken zum Raster der Ordnung von Lebensräumen machen. Handlungsfelder, Spielräume entsprechend den gesellschaftlichen Rollenverteilungen, die bisher als metaphorische Redewendungen bekannt waren, werden jetzt zu alternativen Rauminszenierungen. Insofern haben wir es mit einer dreifachen Dimension des Raums zu tun:

- a. der *realphysischen* architektonischen Dimension, getragen von Konnotationen der Geschichte und der Tradition,
- b. der *digitalen* Dimension der virtuellen Räume, der »dritten Räume«, die durch die Kommunikation in Internetforen generiert werden,

---

Die Konvertiten. Über religiöse und politische Bekehrungen, München: Hanser 2002, 141-175.

<sup>6</sup> Vgl. UDO TWORUSCHKA, Religionswissenschaft. Wegbereiter und Klassiker, Köln: Böhlau 2011, 115 f.

<sup>7</sup> DORIS BACHMANN-MEDICK, Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften, Reinbek: Rowohlt 2010, 287 f.

<sup>8</sup> PIERRE BOURDIEU, Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2010.

- c. der *sozio-kulturellen* Dimension, die kraft der Konditionierung der Teilnehmenden eines sozialen Feldes und ihres Habitus den Raum einer Religion absteckt.

Viele Vorgänge kombinieren mehrere dieser Dimensionen, häufig aber die Dimensionen a und c.<sup>9</sup>

## **DAS BAMIIYAN-TAL IN AFGHANISTAN UND DIE BUDDHA-FELSENSTATUEN**

Das Bamiyan-Tal befindet sich ein wenig nordöstlich vom Zentrum Afghanistans und liegt in einer Höhe von ca. 2500 Metern. Vom 3. bis zum 10. Jahrhundert n. Chr. existierte hier eine buddhistische Kultur mit möglicherweise mehreren tausend Mönchen, die in Höhlen, die in die Berge hineingehauen waren, und in Klöstern lebten. Ausdruck des intensiven Kunstschaffens der Mönche waren einige Buddhastatuen, die in Felsennischen in die das Tal umgebenden Felsen hineingeschaffen worden waren, die meisten stehend, aber mutmaßlich auch eine liegende Statue, die aber nicht mehr existiert oder noch nicht freigelegt wurde. Zwei große stehende Buddhas mit Höhen von 53 Metern und 35 Metern sowie mehrere kleinere Statuen aus dem 6. Jahrhundert waren hier zu finden, was durch den chinesischen Mönch Xuanzang aus dem 7. Jahrhundert belegt ist. Xuanzang berichtet von einem durch mehrere zehntausend Mönche geprägten lebhaften kulturellen Zentrum. Seit der Zurückdrängung und schließlich vollständigen Verdrängung des Buddhismus aus dem Bamiyan-Tal wurden die Statuen immer wieder Gegenstand von Zerstörung mit dem Argument des Tabus menschlicher Darstellungen. Die Mongolen unter Dschingis Khan bekamen 1222 die Statuen nur noch ohne Gesichter zu sehen, weil die buddhistischen Gläubigen, die noch dort gelebt hatten, sie nicht unversehrt in die Hände der Eroberer fallen lassen wollen. Bis zum Einmarsch der sowjetischen Truppen 1979 blieb das Bamiyan-Tal touristische Attraktion, bis im September 1998 die Taliban, die im September 1996 Kabul eingenommen hatten und weite Teile des Landes kontrollierten, den Kopf der kleineren Buddha-Statue und die verbliebenen Wandmalereien darüber zerstörten. Im März 2001 wurden auf Anordnung des obersten Befehlshaber der Taliban, Mullah Mohammed Omar, die beiden größten Buddha-Statuen sowie eine 10 m hohe Statue im benachbarten Kakrak-Tal gesprengt. Diese Zerstörungen, die aufgrund mehrerer Fehlversuche 25 Tage in Anspruch nahmen, sollten nicht als vandalische Akte verstanden werden, sondern als Performance im mehrfachen Sinne. Parallel dazu wurden die buddhistischen Exponate im Nationalmuseum in Kabul zerstört.

Zum einen handelte es sich um ikonoklastische Maßnahmen, die den Buddhisten eine Lehre darin erteilen sollten, dass die Abbildung des Buddha nach

<sup>9</sup> Vgl. zur neueren Literatur zur Raumdiskussion ANNE KOCH, Jüngste religionswissenschaftliche Debatten zu Raum, in: Verkündigung und Forschung, 62. Jg., Heft 1/2017, 6-18, dort auch die editorische Einleitung von ANNE KOCH/HENNING THEISSEN, a. a. O. 2-5.

den buddhistischen Schriften nicht statthaft sei. Zakir Naik Chennai, einer der wichtigeren indischen salafistischen Theologen, weist seitdem in zahlreichen Vorträgen und Predigten darauf hin, dass die Zerstörung der Statuen ein Erziehungsakt gegenüber den Buddhisten gewesen sei, die nicht wahrhaben wollten, dass der Buddha an keiner Stelle im Palikanon die Anweisung gebe, ein Bild von ihm anzufertigen.<sup>10</sup> Zum anderen wird hier ein Zeichen zur Eroberung von Raum gesetzt: Das Bamiyan-Tal, das sich ohnehin im von den Taliban kontrollierten Territorium befand, war durch die mindestens noch teilweise intakten Buddha-Statuen kontaminiert durch einen anderen Usurpator, der Raum war nicht Raum der Taliban, obwohl es dort keinen einzigen buddhistischen Mönch mehr gab. Die Taliban nahmen hier eine Zuschreibung vor, die ihren eigenen exklusivistischen Prinzipien widersprach und die sie schließlich selbst performativ bekämpfen mussten.<sup>11</sup> Und schließlich standen die Statuen, obwohl sie Kulturdenkmäler einer asiatischen Religion waren, für die Taliban für das »westliche Konzept« des Weltkulturerbes. Mit der Zerstörung der Statuen wurde Raum erobert und Herrschaft symbolisch abgesteckt.

## BAU UND ZERSTÖRUNG DES SHŌHONDO AM TAISEKIJI (NICHIREN-SHŌSHŪ UND SŌKA GAKKAI)

Die Zerstörung des Ritualgebäudes Shōhondo am zentralen Tempelkomplex Taisekiji der Nichiren-Shōshū (NS)<sup>12</sup> von Juli bis Dezember 1998 hat eine Vor- und Nachgeschichte. Die in der Nichiren-Tradition stehende buddhistische Laienorganisation Sōka Gakkai (SG), die in Japan ca. 15 Mio. Mitglieder hat, war von 1952 bis 1991 Laienorganisation der NS und war in dieser Zeit in erster Linie auf

<sup>10</sup> Vgl. u. a. <https://www.youtube.com/watch?v=zHpVBDdGjOw> (gesehen am 29. 9. 2016). Vgl. auch MICHAEL FALSER, Die Buddhas von Bamiyan – performativer Ikonoklasmus und das »Image« von Kulturerbe, in: Kultur und Terror. Zeitschrift für Kulturwissenschaft, Bd. 1/2010, 82–93.

<sup>11</sup> Die religiöse Zuschreibung aufgrund einer mimetischen und machtbezogenen Dynamik wider eigene religiöse Überzeugung bzw. Ideologie erinnert an die Rivalität der chinesischen Führung gegenüber dem Dalai Lama aus Anlass der Auffindung der Reinkarnation des Panchen Lama 1995, als die chinesische Regierung ihrerseits dem vom Dalai Lama anerkannten neuen Panchen Lama einen »reinkarnierten« Konkurrenz-Lama zur Seite stellte.

<sup>12</sup> Die Nichiren Shōshū (Wahre Nichirenschule) geht in ihren Ursprüngen auf das 13. Jahrhundert zurück und ist eine Abspaltung von der Nichiren Shū. Ihr Gründer trennte sich vom Tempel der Nichiren Shū am Minobu-san und gründete stattdessen den Taisekiji. Als eigenständige Organisation besteht die Nichiren Shōshū seit 1912 unter diesem Namen. Sie erhebt im Unterschied zur Mutterorganisation, die eine Rückkehr zum historischen Buddha forderte, Nichiren in den Rang eines Buddha, bis hin zu dem Eindruck, er stehe vor und über dem historischen Buddha (vgl. The Soka Gakkai Dictionary of Buddhism, Tokyo 2002, 446–448; The Doctrines and Practice of Nichiren Shoshu. Nichiren Shoshu Overseas Bureau, Tokyo 2002, The Oxford Dictionary of World Religions, ed. by John Bowker, Oxford 1997, 697).

die klerikalen Dienstleistungen der NS und die Herstellung und Zur-Verfügung-Stellung des Mandalas *Gohonzon* angewiesen, eines Mandalas, das mutmaßlich von Nichiren (1222 – 1282) selbst während eines Strafaufenthalts auf der Insel Sado geschaffen worden war. Zwischen der NS und der SG baute sich im Laufe der Jahrzehnte ein Spannungsverhältnis auf, das sich zuvorderst am SG-Präsidenten Ikeda Daisaku (Präsident seit 1960) festmachte und dazu führte, dass die NS 1978 die Absetzung Ikedas vom Amt des SG-Präsidenten forderte. Ikeda vertrat zahlreiche Reformanliegen und schrieb der SG unter Berufung auf Schriften Nichirens immer mehr Funktionen zu, die letztlich die NS für die SG entbehrlich machen mussten. Das immer selbstbewusstere Auftreten der SG mit ihrer zunehmenden Größe und Macht und die Verbindung zur Politik mit der eigenen Partei Kōmeitō stellten für die NS eine raumgreifende und flächendeckende Infragestellung der klerikalen Privilegien der »Mutterorganisation« dar und waren Gründe dafür, dass die NS die SG im November 1991 »exkommunizierte«, d. h. organisatorisch von sich abschnitt. Offizielle Begründung war, dass die SG sich von den Lehren der NS entfernt habe.<sup>13</sup> Die Abspaltung der SG, von der die NS sich einen Mitgliederzuwachs durch SG-Abtrünnige erhofft, führte allerdings im Gegenteil zu einer weiteren Schwächung der NS, die durch die Exkommunikation öffentliches Prestige eingebüßt hatte, und nicht zu dem von der NS erhofften massenhaften Wechsel von SG-Mitgliedern zur NS, allerdings erhielt die andere NS-Laienorganisation Hokkekō Rengō Kai mindestens in den 1990er Jahren vorübergehend Auftrieb.

Der Shōhondo, die Heilige Versammlungshalle am Taisekiji, die mit Spendengeldern von SG-Mitgliedern gebaut und 1972/73 fertiggestellt worden war, repräsentierte die sichtbare Präsenz der SG am Hauptsitz der NS. Er war außerdem der Ort der Aufbewahrung des »Originals« des Gohonzon und der Übergabe der Gohonzon-Kopien an neue Mitglieder. Die Errichtung des Shōhondo stand in einer Reihe mit der architektonischen Rivalität mehrerer Religionsgemeinschaften, nachdem die Risshōkōseikai 1964 ihren extravaganten runden Daiseido (Große Heilige Halle) an ihrem Hauptquartier in Suginamiku (Tokyo) errichtet hatte und 1975 zwei Jahre nach der Fertigstellung des Shōhondo die Errichtung des Shakaden der Reiyūkai im Stadtteil Azabu in Tokyo erfolgte – der Shakaden wirkt einem Schiff nachgebaut, mit einer breiten Zugangstreppe, die wie die aufgeklappte Zugangs- und Laderampe des Schiffes aussieht.

Die Trennung von der SG, d. h. die institutionelle Entfernung aus dem Taisekiji-Tempelbezirk, machte die Tatsache, dass der Shōhondo als Symbol der SG-Präsenz nach wie vor dastand, zu einem augenfälligen Stein des Anstoßes: erbaut mit SG-Geld und in einer Architektur, die sich in ihrer Extravaganz deutlich vom traditionellen Tempel-Design abhob – zuvorderst das tief nach innen geschwungene riesige Dach –, all dies repräsentierte für die NS allzu deutlich,

<sup>13</sup> Vgl. BRYAN WILSON/KAREL DOBBELAERE, *A Time to Chant. The Soka Gakkai Buddhists in Britain*, Oxford: Clarendon Press 1994, 232–245; SYBILLE HÖHE, *Religion, Staat und Politik in Japan – Geschichte und zeitgeschichtliche Bedeutung von Sōka Gakkai, Kōmeitō und neuer Kōmeitō*, München: Iudicium 2011, 48–70.

dass die endgültige Trennung nur durch die Raum-greifende Maßnahme der Zerstörung des Shōhondo erfolgen konnte. Die Zerstörung erfolgte von Juli bis Dezember 1998 bzw. Januar 1999 und wurde offiziell mit den für die NS zu hohen Wartungskosten des Gebäudes begründet. Inoffiziell hatte längst ein polemischer Wort-Krieg um Intrigen, Spendengelderveruntreuung etc. begonnen. Das Gebäude hatte nach offizieller NS-Version erste Alterserscheinungen aufgewiesen, und die Tatsache, dass es stilistisch nicht zu den anderen Gebäuden des NS-Campus passte, fiel umso mehr ins Gewicht, als es auch strukturell seinen Ort dort nicht mehr hatte.

Das Shōhondo wurde schnell auf demselben Grundstück durch einen Neubau im traditionellen Stil einer buddhistischen Versammlungshalle ersetzt.

## DER STUPA

Der Stupa ist nach traditioneller buddhistischer Vorstellung ein Ort der Präsenz des Buddha in Gestalt einer eingeschreinten Reliquie. Die Reliquienverehrung setzte bereits direkt nach dem Tod des Buddha ein, nachdem der Legende nach der Buddha selbst den Bau von Stupas angewiesen haben soll. Die Idee des Stupa führte zu einem der wichtigsten Paradigmen des räumlich repräsentierten Heiligen. Unter dem zu seiner eigenen Spielart des Buddhismus konvertierten letzten Maurya-Kaiser Ashoka (Regierungszeit 268 bis 232 v. Chr.) wurde der Bau von zahllosen Stupas als religiöses Instrument der Machtfestigung und bewussten Missionsaktivität des staatlich verordneten Buddhismus vollzogen. In der Legendenbildung wird die symbolische Zahl von 84.000 Stupas überliefert. Stupas sind keine Tempel im engeren Sinne, d. h. Versammlungsorte zum Rezitieren von Sutrentexten, zur Meditation oder zu anderen Zwecken, sondern sie sind ihrerseits Kultobjekte, die der Idee nach nicht begangen werden, zumal die meisten Stupas nach Deponieren der Reliquie innen gefüllt werden. Sie stellen eine Frühform des buddhistischen Kultes dar aus einer Zeit, in der es noch keine anderen Kultgegenstände gab und das Tabu der Abbildung des Buddha noch beherzigt wurde.<sup>14</sup>

Der Stupa von Sanchi in Zentralindien gilt als Grundform des Stupa und enthält folgende Elemente: »eine quadratische Plattform als Basis, das halbkugelige Kuppelgewölbe, eine Reliquien-Kammer, die Spitze, oft auch durch einen stilisierten Schirm ersetzt, die mit einer »Krone«, einem »Juwel« (welches oft wörtlich zu nehmen ist) abgeschlossen ist. Diese vier Elemente stehen für die Elemente des Buddhismus: den Sangha (Basis), das Dharma (die Kugel), den Buddha (die Reliquienkammer, die Spitze) und das Nirwana (das Juwel).«<sup>15</sup> Das Kuppelgewölbe, mal flacher, ganz halbrund oder auch schlanker gestaltet, symbolisiert hier wie auch bei Sakralgebäuden anderer Religionen den Kosmos, die Gesamtheit aller

<sup>14</sup> Vgl. ULRICH PAULY, Buddha als Symbol. Frühe symbolische Darstellungen in der indischen Kunst, Tokyo (OAG) 1998, 22 f.

<sup>15</sup> <https://de.wikipedia.org/wiki/Stupa> (abgerufen 11.10.2016).

Dinge, das Universum, die symbolische Überwindung von Zeit und Raum und damit einen Herrschafts- und Machtanspruch, sinnfällig im antiken römischen Pantheon mit der größten Kuppel der Welt, die zugleich die kosmische Macht des römischen Reiches und des römischen Götteruniversums symbolisierte, und im Petersdom in Rom: die Herrschaft Christi über die Welt, die häufig über die Symbolik der Kuppel hinaus durch den Christus Pantokrator dargestellt wird.<sup>16</sup>

Der Stupa ist von einem steinernen balkonartigen Zaun umgeben, der vier Tore aufweist. Die Gläubigen betreten den Balkon und umkreisen im Uhrzeigersinn den Stupa, dem Lauf der Sonne folgend, sie meditieren die Reliefs und gedenken des Buddha. Der runde Stupa symbolisiert zum einen das Rad der Lehre, zum anderen können die vier Tore zum Umwandelbalkon mit dem jeweils gleichen Zugang von einer Seite und der virtuellen Verlängerung zum Mittelpunkt des Stupa bis hin zum gegenüberliegenden Balkonzugang, wie sie am Grundriss des Stupa 1 in Sanchi zu sehen sind, die Assoziation des Swastika anregen, so Ulrich Pauly.<sup>17</sup> Da es sich um virtuelle Linien handelt, ist ein gewisser Interpretationsspielraum vorhanden.

Das Phänomen Stupa repräsentiert räumlich-symbolisch die Präsenz und Macht des Buddha auch nach seinem Tod, auch außerhalb des buddhistischen Einzugsbereichs im engeren Sinne, was besonders sinnfällig war zur Zeit der Instrumentalisierung dieses Signifikationsmittels durch Ashoka.

## KORRESPONDENZ VON RAUM UND SPIRITUELLEM STATUS BEI SCIENTOLOGY

Da die religionshaltigen Elemente in der Lehre von Scientology am ehesten Ähnlichkeiten zum Buddhismus aufweisen, gestatte ich mir, in diesem Zusammenhang darauf einzugehen, welchen Kontexten und »Räumen« die Möglichkeit zu welchen geistigen und spirituellen Entwicklungsstufen zugeordnet wird, ohne ausführlich die Geschichte und Lehre der Organisation zu erörtern. Der Gottesbegriff der SK lautet in einfacher Form folgendermaßen: »In Scientology wird der Begriff Gott als Achte Dynamik ausgedrückt – das Streben zum Dasein als Unendlichkeit. Dies wird auch mit dem Höchsten Wesen gleichgesetzt. Als Achte Dynamik ruht die Vorstellung der Scientology von Gott an der Spitze des universellen Überlebens.«<sup>18</sup> Dies spielt jedoch für das religiöse Gebäude der Organisation eine untergeordnete Rolle, wichtiger ist die Vorstellung einer durch Auditing erreichbaren stetigen Aufwärtsentwicklung des menschlichen Geistes mithilfe der durch L. Ron Hubbard entwickelten psychagogischen Technologien, die dazu verhelfen sollen, den Geist von negativen »Engrammen« zu befreien.<sup>19</sup> Dies ist den Meditati-

<sup>16</sup> <http://www.symbolonline.de/index.php?title=Kugel> (abgerufen 15.10.2016).

<sup>17</sup> Vgl. PAULY 1998 (s. Anm. 14), 27.29.

<sup>18</sup> <http://www.scientology.de/faq/scientology-bellefs/what-is-the-concept-of-god-in-scientology.html> (abgerufen 16.10.2016).

<sup>19</sup> Vgl. FRENCHKOWSKI, Die Scientology Kirche (s. Anm. 1), 5.

onsstufen vergleichbar, die in buddhistischen Schulen entwickelt wurden, zumal die Beschreibung des Zustands *Clear* im Wesentlichen als eine andere Formulierung der buddhistischen Erleuchtungserfahrung gelesen werden kann: Nichtanhftung, Befreiung von Störungen bei der Wahrnehmung der Wirklichkeit etc.<sup>20</sup> Es folgen die Stufen des Operating Thetan (OT), die derzeit mit der zugänglichen Stufe New OT VIII enden. Thetan ist in Anlehnung an den griechischen Buchstaben Theta der unsterbliche Wesenskern des Menschen, den es freizulegen gilt. Die Erlangung der Stufen bis zum New OT VII werden durch die Flag Service Organisation in Clearwater, der Weltzentrale der SK, möglich gemacht, darüber hinausgehende Stufen ab New OT VIII sind nur durch die Flag Ship Service Organisation möglich, d. h. auf dem SK-Kreuzfahrtschiff Freewinds, auf der Basis der Ideologie, dass nur hier Freiheit von negativen Beeinflussungen herrscht, die den Praktizierenden von seinem Weg abbringen könnten.

»The Freewinds is a very special place. It is the one place on this planet that a Scientologist can go and be certain that he will be able to devote all of his attention to his religious practice and, at the same time, share the company of people who share his religious commitment and outlook on life in general. A voyage on the Freewinds is nowhere close to a vacation. Rather, it is the perfect religious retreat dedicated to enabling one to devote his full attention to spiritual growth [...] The Freewinds is like no other place on Earth. It truly marks the beginning of a voyage to all eternity.«<sup>21</sup>

Das ansprechend gestaltete Kreuzfahrtschiff vermittelt nicht nur das Gefühl von Freiheit und Unendlichkeit beim Blick zum Horizont sowie vom Beginn des Weges zur Ewigkeit, es bietet außerdem begrenzten Lebensraum unter Kontrolle und Begleitung, es stellt einen Machtraum außerhalb der möglichen Freiheitsentfaltungen des Festlandes dar. Gerade diese Begrenzung und Hingabe an die Macht der Begrenzung ist möglicherweise in Anlehnung an Eliade als der Ort zu verstehen, an dem Raum »geschaffen« wird und der Homogenität des ungeordneten Universums die Absonderung des Schiffs mitten im Ozean gegenübergestellt - heilig gegen profan.

Die Korrespondenz von Raum und gestufter Spiritualität ist auch bei der japanischen Shintō-orientierten Religion Mahikari und in Variation bei der Sōka Gakkai zu finden, wobei letztere als ausgeprägte Laienorganisation dies in Gestalt des Absolvierens von Kursen und Fortbildungsstufen bietet, nicht im engeren Sinne von spirituellen Weihen.

<sup>20</sup> Zur Frage, ob Scientology religiösen Charakter hat, vgl. ANDREAS GRÜNSCHLOSS, »To get Ethics in« - Ethik, Religion und Organisation bei Scientology, in: MICHAEL UTSCH (Hrsg.), *Wie gefährlich ist Scientology?*, Berlin (EZW) 2008 (= EZW-Texte 197), 21-58, bes. 26-30.

<sup>21</sup> <http://www.freewinds.org/> (abgerufen 16. 10. 2016).

## ABSCHLIESSEND: DIMENSIONEN DES RAUMS

Die Beispiele zeigen wie oben schon angedeutet überwiegend einen Zusammenfluss der Dimension a und c,

d. h. zum einen a) machtorientierte Setzungen anhand von realphysischen Maßnahmen, in denen die Symbolwerte, Geschichten, politische Dynamiken und (instrumentalisierte) religiöse Kriterien eine Rolle spielen,

zum anderen c) die Orientierung der Räume daran, wie sich die Handelnden auf dem Feld verhalten, mit welchem Habitus, welchen Positionen sie im Feld stehen oder das Feld verlassen: die SG verlässt das »Feld« des Taisekiji/Shōhondo und dekonstruiert damit den Raum, der nun zum einen anders besetzt ist, zum anderen negative Besetzung für den Antipoden erhält.

Unabhängig davon, dass in den geschilderten Beispielen aus dem Buddhismus im weiteren Sinne die Dimension des digitalen Raumes keine primäre Rolle spielt, lässt sich sinnvoll nur mit einem an Homi Bhabha angelehnten Verständnis im Sinne des dritten Ortes oder dritten Raums arbeiten, das über die Konzentration auf den physischen Raum und die in ihm Handelnden hinausgeht und ihn doch gleichzeitig als den zentralen Signifikanten zahlreicher Bedeutungselemente versteht. In den Bamiyan-Statuen ist die Geschichte buddhistischer Präsenz und kultureller Dominanz signifiziert, so wie der Shōhondo für die Präsenz und Übermacht der SG stand. Allein die räumlich-architektonische Präsenz entfesselt eine Macht- und Gewaltdynamik. Es werden Geschichten weitererzählt und dritte Räume generiert, die eine möglicherweise weltweit gestreute mediale Signifikantenaurea generieren. »Bamiyan« steht in Medien in aller Welt für sinnlose und vorzivilisatorische, eher autotelische<sup>22</sup> als zielgerichtete Gewalt der Taliban, auf der anderen Seite für tiefe Kultur des Buddhismus, für einen Kampf der Kulturen auf begrenztem Territorium, fortgesetzt auch über den Buddhismus hinaus in der Zerstörung Palmyras etc. Daran ändert sich auch unter Berücksichtigung der hier genutzten Dimensionen nichts, allerdings werden Bedeutungsebenen sichtbar, die das Vorgehen nicht rechtfertigen, aber verständlicher machen. Im Zusammenhang der Macht-Raum-Dimension löst sich normalerweise die Vermutung »autotelischer« Gewalt auf zugunsten von Begründungsfeldern. In vielen Fällen können auf diese Weise die Narrative einzelner dritter Räume in globale Narrative eingefügt werden. Es entstehen Handlungs- und Resonanzfelder, für die der physische Raum Impulsgeber ist. Dies ließe sich auch mit der buddhistischen Lehre von *pratitya-samutpada* verbinden, wenn es denn religiös grundiert werden soll.

<sup>22</sup> Diesen Ausdruck übernehme ich von JAN PHILIPP REEMTSMA, *Vertrauen und Gewalt. Versuch über eine besondere Konstellation der Moderne*, Hamburg 2008, 117.