

LSBTIQA+ im gegenwärtigen Buddhismus in Europa

Zusammenfassung der 6-Monats-Abschlussarbeit zur Erlangung des akademischen Grades „Master of Arts (M. A.)“ im Fach
Geschlechterforschung an der Sozialwissenschaftlichen Fakultät der
Georg-August-Universität Göttingen



von Pia Schäfer
November 2022



Inhaltsverzeichnis

Einführung	3
Transcending & die Lehre von Nicht-Selbst	8
Queere buddhistische Geschichte - Vermeulen, Faure & Burton-Rose	10
Lotus Sutra, Vimalakirti Sutra und Bodhisattva Guan-Yin – Oder: Queeres Potenzial in Mahayana Lehren	16
Patriarchale Normalität	18
Fragestellung	21
Methodisches Vorgehen	21
Ergebnisse	25
Positive Erfahrungen	25
Innere Entwicklung	26
Sangha	27
„The strongest time that I have found community ever.” (T6) LSBTIQA+ Sanghas	28
Sichtbarkeit und Repräsentation	29
Aussagen von Lehrer*innen	30
Helfende Lehren	30
Negative Erfahrungen im Buddhismus in Bezug auf Geschlecht und Sexualität	32
Offenere Feindlichkeit gegen LSBTIQA+	33
“Sometimes people say no its easier to separate men and women so there is no attraction” (T8) – Fehlende Auseinandersetzung mit Normativität	34
Geschlechtertrennung	35
Diskriminierung gegen Frauen	35
Weitere negative Erfahrungen	36
Andere Unterdrückungsformen	36
Persönliche Auseinandersetzung/Reflektion um Macht	37
Rassismus	39
Ableismus	40
Veränderungswünsche	41
Änderungen in Lehre und Praxis	42
Mehr Auseinandersetzung mit Ausgrenzung	42
Gemeinschaft unabhängig von biologischen Geschlecht	42
Weitere Wünsche	43
Diskussion	44
Vergleich der Ergebnisse mit Leitfaden von Rainbodhi	44



Ausblick	47
Danksagung	48
Literaturverzeichnis	49



This work is licensed under a [Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/).

Vorbemerkung zur veröffentlichten Version: Diese Version meiner Masterarbeit ist gekürzt. Bestimmte Aspekte wurden zur leichteren Lektüre entfernt, andere um die Anonymisierung noch etwas mehr zu stärken. Da die Transkripte und auch andere Hintergrunddokumente nicht öffentlich zugänglich gemacht werden, wurden bestimmte Quellenangaben in Bezug darauf entfernt. Diese Version ist zur Information der Community gedacht und nicht für wissenschaftliche Auseinandersetzung. Für Fragen, Anmerkungen und Kritik bin ich immer offen. Gerne per Mail an queerbuddhism@posteo.de. Ich wünsche viel Spaß und vielleicht die ein oder andere Einsicht bei der Lektüre.

Einführung

“But what what’s probably the most important teaching for me concerning queerness. It would probably be loving kindness because however I was cynical about it, really in the end helps, at least helped me accept myself as I am, which is easy because I’m amazing and perfect. But my views of myself sometimes are not and yeah that’s that was probably you know... and it also helps to accept the people around me which has really helped” (T5)

Diese Arbeit widmet sich in Form einer qualitativen Studie der Lage von LSBTIQA+ im Buddhismus in Europa. Der Buddhismus als 2600 Jahre alte asiatische spirituelle und philosophische Tradition findet aktuell kaum Aufmerksamkeit in der Geschlechterforschung. Dies obwohl der Buddhismus, wie sich auch in dieser Studie zeigen wird, viele Potenziale für die Geschlechterforschung zu bieten hat. Selbst der westliche Achtsamkeitshype (vgl. Pickert 2014) und die steigende Zahl an Forschungen aus der Psychologie und Neurowissenschaft (vgl. Tang & Posner 2013), hat bisher keine größere Auseinandersetzung um Buddhismus in der Geschlechterforschung anstoßen können. Diese Studie versucht an dieser Leerstelle anzusetzen und zwar mit dem Fokus auf Erfahrungen von LSBTIQA+ im Buddhismus in Europa.

Durch Interviews mit acht Menschen aus unterschiedlichen Ländern und buddhistischen Traditionen konnte ich einen ersten Einblick gewinnen und hoffe, durch diese Studie den Raum für weitere Forschung und theoretische Auseinandersetzungen zu öffnen. Diese Arbeit hat einen explorativen Charakter und stellt keinen Anspruch auf Repräsentativität. Die hier dokumentierten Erfahrungen von LSBTIQA+ im Buddhismus werfen ein farbenfrohes Licht auf die facettenreiche Realität buddhistischer Praxen im europäischen Raum. Diese reichen von offener Diskriminierung aufgrund von Geschlecht und Sexualität über selbstorganisierte Netzwerke bis hin zu intensiven innerem Wachstum und aktivem Empowerment. Es wird



This work is licensed under a [Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/).

versucht, einem intersektionalen Verständnis gerecht zu werden und andere Arten von Macht-/Unterdrückungssystemen im Blick zu behalten.

Zu Beginn der Arbeit wird die aktuelle Forschungslage zur Thematik beschrieben, dabei wird auch Bezug genommen auf Forschung und Literatur zu LSBTIQA+ im Buddhismus in nicht-europäischen Ländern, sowie feministische und andere (cis-)frauenfokussierte Arbeiten im buddhistischen Kontext. Im zweiten Kapitel widmet sich die Arbeit der Beschreibung und Begründung der angewandten Methodik. Es folgt in Kapitel drei, dem Hauptteil dieser Arbeit, die Darstellung der Ergebnisse und ihre Einordnung in den zu Anfang beschriebenen Forschungsstand. Die Ergebnisse werden in den Kategorien positive Erfahrungen bezüglich Geschlecht und/oder Sexualität, negative Erfahrungen bezüglich Geschlecht und/oder Sexualität, andere Macht-/Unterdrückungssysteme und Veränderungswünsche präsentiert. Im Anschluss wird die hier vorliegende Studie diskutiert, um dann die Arbeit mit einem Ausblick zu beenden.

Es werden in dieser Arbeit die Adjektive trans*, trans, transgender und transgeschlechtlich benutzt, abhängig von Kontext und Selbstbeschreibung der Personen. Die Autorin selbst neigt zur Schreibweise ohne Sternchen¹, im Rahmen dieser Arbeit soll aber der Raum für Selbstbezeichnung bestehen bleiben. Englische Zitate werden nicht übersetzt, da die Originalsprache oft Nuancen enthält, die nicht verlustfrei ins Deutsche übertragbar sind. Für die Übersetzung der englischen Pronomen they/them, welche vor allem von nicht-binären Personen verwendet werden, wurde für diese Arbeit entschieden, teilweise die deutschen Neo-Pronomen dey/deren zu verwenden, teilweise einfach den Namen oder das Pseudonym der Personen als Pronomen zu verwenden.

Zudem ergibt sich in diesem Arbeitsfeld die Problematik, dass es nicht möglich ist den einen Buddhismus auszumachen. Der Buddhismus als Religion entwickelt sich seit ungefähr 2500 Jahren (vgl. Schmidt-Leukel 2006: 21) und hat sich in viele verschiedene Schulen aufgeteilt

¹ Das Sternchen schafft möglicherweise mehr Exklusion, als Inklusion. Wenn bspw. transgeschlechtliche Frauen unter * mitgemeint sein sollen, ist die Frage warum sie nicht bereits bei Frauen mitgemeint waren. Andersherum werden manchmal auch nicht-binäre Menschen bei Frauen* inkludiert, was wiederum das nicht-binär sein nicht ernst nimmt. Diese Argumentation kommt von der trans_genialen F_antifa, der entsprechende Online Artikel war leider nicht mehr aufzufinden.



(vgl. ebd.: 28ff). Die Verständnisse (und teilweise Erweiterungen) dessen was Buddhismus sein soll, gehen teilweise in stark unterschiedliche Richtungen. Die in Europa anzutreffenden buddhistischen Schulen spiegeln diese Vielfalt wieder und wurden noch ergänzt durch Bestrebungen um einen säkularen Buddhismus, der einen stärkeren Fokus auf Praxen und Lebensphilosophie legt (vgl. Hertz 2020). Trotz dieser unterschiedlichen Richtungen scheint es geteilte Problematiken um LSBTIQA+ zu geben, wie sich sowohl in dieser Studie, als auch in vorhandenen (wissenschaftlichen) Auseinandersetzungen zeigt, die im kommenden Kapitel vorgestellt werden.

Theoretischer Hintergrund

Die Forschung zur Thematik LSBTIQA+ im Buddhismus in Europa befindet sich noch in einem Anfangsstadium. Forschung zu genau dieser Thematik war nicht zu finden, weswegen im Folgenden der internationale Stand an Literatur und Forschung zu LSBTIQA+ im Buddhismus dargestellt wird. Dabei wird im zweiten Schritt auch auf (feministische) Literatur zu Frauen im Buddhismus eingegangen, die zwar meist auf heterosexuelle, dyadische, cisgeschlechtliche Frauen ausgerichtet ist, jedoch trotzdem eine Quelle für die Auseinandersetzungen um Geschlecht im gegenwärtigen Buddhismus darstellt.

Eine wichtige Orientierung für diese Arbeit stellt die, von der Vereinigung Rainbodhi unterstützte, Studie zu LSBTIQA+ Buddhist*innen in Australien dar (Kerry 2021). Diese beschäftigte sich anhand einer quantitativen Herangehensweise mit der Lage von LSBTIQA+ im Buddhismus in Australien.

Im Setting einer online Umfrage mit Fragen zu fünf Themenbereichen und konnten am Ende die Daten von 82 Teilnehmenden ausgewertet werden. Neben der Abfrage demografischer Daten wurden auch Fragen zu buddhistischer Identität, buddhistischer Praxis, Gesundheit und Buddhismus und LSBTIQA+ gestellt. Kerry hebt besonders folgende Ergebnisse hervor: “More than half of Australian LGBTQIA+ Buddhists are reluctant to reveal their LGBTQIA+ identities to their Buddhist communities. More than half have witnessed sexism within their Buddhist communities, and one third have witnessed homophobia. And 16% have been told that their LGBTQIA+ identity is not in keeping with the Buddha’s teachings” (Kerry 2021: 4). Die hier benannte Vorsicht auf ein Outing in den Communities wird in der Studie von



This work is licensed under a [Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/).

Kerry nicht weiter aufgeführt und die Gründe nicht genannt. Erwähnt wird jedoch das Gefühl, dass LSBTIQA+ Themen und Personen stillgemacht oder ignoriert würden, ein Gefühl, welches 60 Prozent der Teilnehmenden beschreiben (vgl. Kerry 2021: 14). Ein Ausdruck dieser Ignoranz zeigt sich für die Teilnehmenden in der Geschlechtertrennung nach Mann und Frau in buddhistischen Räumen, so kommentiert eine interviewte Person: „They segregated sexes and put me in a dorm room with other guys and it was really hard. - P6 (gay/queer man)” (Kerry 2021: 14).

Die Studie von Kerry stellt eine wichtige Inspiration für diese Arbeit dar. Zudem ist eine weitere qualitative Studie zu LSBTIQA+ im Buddhismus im Australien in Planung. Die Ergebnisse dieser liegen aber zur Zeit des Verfassens dieser Arbeit noch nicht vor. Rainbodhi, die Organisation welche die Studie unterstützt hat, hat mit ihrer Broschüre „Welcoming the rainbow“ (Akaliko Bikkhu 2021) auch eine wichtige Ressource für die buddhistische Gemeinschaft veröffentlicht, welche versucht, einen Leitfaden an die Hand zu geben, um buddhistische Gemeinschaften/Zentren LSBTIQA+ freundlich zu gestalten. Diese Broschüre wird auch später in einem Interview erwähnt und hatte große Resonanz in der LSBTIQA+ (freundlichen), buddhistischen Gemeinschaft in Europa. Aus diesen Gründen wird sie im Folgenden ausführlicher vorgestellt. Die Broschüre beginnt mit einer kurzen Vorstellung des LSBTIQA+ Akronyms und den größeren Gruppen, die unter dem Regenbogen versammelt sind, beschreibt ein paar der Ergebnisse von Kerrys Studie und wirft einen kurzen Blick auf die Geschichte (und die Zukunft) von LSBTIQA+ im Buddhismus (Akaliko Bikkhu 2021: 4-9). Die Broschüre lädt des Weiteren Gemeinschaften ein, Inklusion von LSBTIQA+ öffentlich kundzutun, Veränderung in Sprache, aber auch örtliche Veränderungen (beispielsweise geschlechtsneutrale Toiletten) anzuleiten und zeigt konkrete Wege/Handlungen für Organisationen auf. (Akaliko Bikkhu 2021: 11-13) Diese sind: „

- Undertake LGBTQIA+ diversity and inclusion training for yourself and your whole organisation. Encourage other Buddhist organisations to do the same.
- Use posters or stickers to let your community know that you support inclusion for LGBTQIA+ people in your center and include a ‘safe space’ rainbow symbol on your website and publicity materials. Mention that your organization welcomes and supports LGBTQIA+ people at talks and events.
- Have a Pride event for LGBTQIA+ people and allies in your community.



This work is licensed under a [Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/).

- Invite LGBTQIA+ people to participate in all aspects of your organisation, including teaching, administration and volunteering.
- Create publicly available safeguarding processes that allow people to raise issues and concerns about discrimination or prejudice and ensure that there will be follow-up and resolution.” (Akaliko Bikkhu 2021: 13)

Die Broschüre führt weiter konkrete Problemstellen auf wie administrative Barrieren (bspw. durch Formulare mit nur zwei Optionen) und physische Barrieren (geschlechtergetrennte Sitzordnung, Toiletten, Unterkünfte). Es wird über schädliche Sprache (u.a. misgendern, Benutzung von falschen Pronomen, unangebrachte Witze) und schädliche Ansichten informiert (Akaliko Bikkhu 2021: 20-32). Es folgen kurze Ausführungen zu Intersektionalität und dann detaillierte Beschreibungen zu LSBTIQA+ Thematiken (Akaliko Bikkhu 2021: 37-47). Die Broschüre stellt damit einen umfangreichen Startpunkt für buddhistische Gemeinschaften zur Verfügung, welche an der Inklusion von LSBTIQA+ in ihren Strukturen arbeiten wollen. Sie wird im Diskussionsteil dieser Arbeit mit den Ergebnissen der hier durchgeführten Studie verglichen. Eine ähnliche Ressource stellt die Broschüre “Developing Trans*Competence: A Short Guide to Improving Transgender Experiences at Meditation and Retreat Centers.” (Jahr unbekannt) von Audrey Renson, Chance Krempasky, und Finn Schubert, dar. Diese fokussiert auf die Inklusion von trans* in buddhistischen Zentren. Auch hier findet sich eine Einführung und Begriffserklärung, gefolgt von Beispielen der Exklusion und Möglichkeiten der Inklusion. Themen sind auch hier unter anderem Ausblendung von trans*, Toiletten, Anmeldeformulare und Unterbringung. Außerdem findet sich der Aufruf, die eigene Gemeinschaft weiterzubilden und die Veränderungsprozesse als Chance zu begreifen (vgl. Renson, Krempasky & Schubert: 1-15).

Konkrete Forschungen, im Sinne von qualitativen oder quantitativen Interviews mit Fokus auf LSBTIQA+ im Buddhismus, sind kaum zu finden. Eine von Winter (2005) vorgestellte Studie zu transgeschlechtlichen Frauen in Thailand und den Philippinen, weist auf eine höhere Akzeptanz von transgeschlechtlichen Frauen in Thailand hin, für die Winter eine Erklärung in der starken spirituellen Prägung durch den Buddhismus vermutet (vgl. Winter 2005). Die Studie ist im Text von Winter nicht im Detail vorgestellt und er verweist selber auf massive Schwachpunkte in der Arbeit, die Ergebnisse/Vermutungen sind also mit großer Vorsicht zu genießen (vgl. Winter 2005).



This work is licensed under a [Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/).

Transcending & die Lehre von Nicht-Selbst

Mit einem Fokus auf trans Buddhist*innen in den USA stellt der Sammelband „transcending-trans buddhist voices“ (2019) einen aktuellen und bewegungsgeschichtlich relevanten Beitrag zur Lage von trans Menschen im gegenwärtigen Buddhismus dar. Er ist die einzige Sammlung von Perspektiven von transgeschlechtlichen Personen im Buddhismus, die im Rahmen dieser Arbeit gefunden wurde. Die Erzählungen und Erläuterungen sind sehr vielseitig. Was sich hier zeigt ist der häufige Zugewinn an Selbsterkenntnis durch die buddhistische Praxis (vgl. Short: 47ff, Bormbadier: 18ff, Krempasky: 75ff) und die intensive spirituelle Auseinandersetzung mit dem eigenen Geschlecht (vgl. Bartone: 36ff, Atlas 53ff, von Euw: 235ff). Die Erfahrungen verweisen auf Diskriminierungen/Unterdrückungserfahrungen (vgl. McNamara: 32f, Schubert: 157) und Unterstützung in (queeren) buddhistischen Kontexten (vgl. Schubert: 158f, Manders: 166f). Eine dieser Unterdrückungen, der Ausschluss von trans vom monastischen Weg und der Ordination, wird besonders im Text von Santino Vella thematisiert, einem trans Mönch (Vella: 57ff). Er schreibt: „As a transgender monk, I am a creature who should not exist, according to a strict interpretation of the Vinaya. Yet Buddhist practice has brought immense benefit to me and others and unless the Buddha appears to disrobe me, I plan to persevere.“ (Vella: 63). Der Vinaya ist der alte monastische Code, dem sich Menschen bei ihrer Ordination zu buddhistischen Monastics verpflichten, mehr zur Thematik des Ausschlusses von trans Personen von der Ordination folgt später. Während die meisten der Beiträge sich explizit positiv auf den Buddhismus beziehen (vgl. u.a. Manders: 166f), schildert auch eine Person deren Abkehr von buddhistischen Institutionen (vgl. Bartone: 41).

Eine buddhistische Lehre, die in dem Sammelband und auch in anderen Kontexten um LSBTIQA+ im Buddhismus immer wieder auftaucht, ist die Lehre von Nicht-Selbst oder auch Nicht-Ich (Pali: anattā, Sanskrit: Anātman). Da sie auch in den Interviews eine Rolle spielen wird, wird hier eine detaillierte Auseinandersetzung dokumentiert. Nicht-Selbst ist eine der komplexeren Lehren des Buddhas, welche Em von Euw in deren Artikel „Coming home to themselves- The Resonance of Non-Self and Impermanence for Transgender Buddhists“ (2019) im Sammelband im Hinblick auf transgeschlechtliche Buddhist*innen genauer untersucht. Nicht-Selbst, stellt neben Unbeständigkeit (Pali: anicca) und Leiden (Pali: Dukkha) oder Nirwana (Der Freiheit von Leiden) eins der drei Daseinsmerkmale dar. Von



This work is licensed under a [Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/).

Euw beschreibt die Lehre von Nicht-Selbst wie folgt „Anattā connotes there is no self or soul that is permanent, inherent, or essential; and further, that grasping onto the idea of a permanent self is a form of dukkha” (von Euw 2019: 236).

Nicht-Selbst wird oft als Argument gegen LGTBIQA+ verwendet, die Identitäten außerhalb der cis- heteronorm werden schneller dekonstruiert (vgl. Akaliko Bikkhu 2021:32). In diesem Sinne berichtet auch McNamara im Sammelband vom Versuch eines Lehrers ihr die Transition auszureden und einfach zu meditieren bis die Einsicht von Nicht-Selbst kommt. (McNamara: 32f) Dieser Versuch, transgeschlechtliche Identität zu überwinden, beruht auf zwei problematischen Verständnissen. Erstens einem Verständnis von trans sein als reiner Identität, hier findet sich auch im Sammelband eine Beschreibung, die transgeschlechtliche Erfahrung mit Transition besser einordnet und zwar als körperliches Bedürfnis (Bombardier: 19). Dieses Verständnis lässt sich gut verbinden mit der theoretischen Konzeption von Julia Serano, welche von intrinsischen Neigungen spricht (vgl. Serano 2016: 95ff). Das zweite problematische Verständnis ist das Ausblenden der Ebenen von ultimativer und relativer/historischer Wahrheit. Hoeltzel erklärt dies gut in seinem Artikel anhand des verständlichen Beispiels der Vloggerin Kat Blaque, welches das Konzept von ultimativer und relativer Wahrheit in Bezug auf rote Ampeln erklärt. Es ist allen Menschen klar, dass rote Ampeln keine unabhängig von ihrem Umfeld existierende Bedeutung haben, trotz dieser Einsicht sollten wir nicht bei roter Ampel auf die Straße laufen (vgl. Hoeltzel: 140). Die Behandlung LSBTIQA+ Identitäten, die sofort mit Hilfe ultimativer Wahrheit dekonstruiert werden sollen, verweist eher auf internalisierte LSBTIQA+ Feindlichkeit, die normative zweigeschlechtliche Strukturierung in Mönche und Nonnen (falls es überhaupt Nonnen gibt) wird beispielsweise, soweit der Autorin bekannt, von anerkannten Lehrpersonen kaum durch den Verweis auf Nicht-Selbst in Frage gestellt.

Von Euw stellt fest, dass gerade trans Personen eine besondere Auseinandersetzung mit Identität benötigen und schlägt mit Verweis auf unterschiedliche Dharma-Lehrer*innen einen Umgang vor, in dem das Überschreiten der Vorstellung von Selbst, nicht in einem Konflikt mit dem Erkennen eines eigenen Selbst in Konflikt stehen muss (vgl. von Euw: 241). Auch in Hinblick auf andere Unterdrückungsmechanismen gibt es Veränderungen im Hinblick auf die Konzeption von Nicht-Selbst, so beschreibt beispielsweise Jasmine Syedullah in Hinblick auf



This work is licensed under a [Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/).

ihr Schwarz sein: „I did not realize that before I could decenter myself, there had to be a self to decenter.“ (Syedullah 2016: 16)

Intersektionale Beiträge finden sich auch im Sammelband *transcendence*, er enthält Beiträge in denen intersektionale Unterdrückungserfahrungen thematisiert werden und auch unter anderem die Wichtigkeit von safer spaces für LSBTIQA+ BIPOC hervorgehoben wird (vgl. Vanh 2019: 231ff).

Queere buddhistische Geschichte - Vermeulen, Faure & Burton-Rose

Zur Auseinandersetzung mit LSBTIQA+ im gegenwärtigen Buddhismus in Europa, braucht es auch einen Blick in die Vergangenheit. Dieser hilft aktuelle Auseinandersetzungen einzuordnen und vor allem auch den kolonialen Blick auf buddhistische Traditionen zu durchbrechen.

Michael Vermeulen stellt in den Texten “The rise of Rainbow Dharma: Buddhism on sexual diversity and same-sex marriage” (2017) und “The Buddhist pioneers of same-sex marriage in the West: a little-known history of compassion in action” (2018) nicht nur eine prägnante Zusammenfassung der Geschichte von LSBTIQA+ im Buddhismus zur Verfügung, sondern zeigt auch aktives Engagement des Buddhismus für die Gleichstellung von homosexuellen Ehen auf. Im Text „The rise of rainbow dharma“ verweist Vermeulen auf das Schweigen des Buddhas zu Themen um Homosexualität (vgl. Vermeulen 2017: 28). Außerdem geht er den Entwicklungen im Umgang mit Homosexualität in den drei großen Richtungen des Buddhismus - Theravada, Vajarana und Mahayana - nach. Für Theravada verweist er auf eine nicht-Beschäftigung mit Homosexualität, die er im Fokus des Theravada auf das monastische Leben sieht (vgl. ebd.: 30). Die Einführung von Homofeindlicher Gesetzgebung durch die Kolonialmächte führte aber nicht zu Gegenwehr durch die buddhistische Gemeinschaft (vgl. ebd.: 31). Trotzdem findet er in aktuelleren Debatten um Homosexualität in vom Theravada Buddhismus geprägten Ländern ein Schweigen bis zur Unterstützung von Ehe-Gleichstellung durch die lokale buddhistische Gemeinschaft (vgl. ebd.: 31). Konkrete Aussagen gegen Homosexualität und ihrer Einordnung als sexuelles Fehlverhalten finden sich laut Vermeulen hingegen im Vajarana Buddhismus, welcher vor allem in Tibet praktiziert wird (ebd.: 31f). Vermeulen führt dieses Argument nicht weiter aus, es ist aber davon auszugehen, dass er u.a. sich auf Ausführungen zu den richtigen Körperöffnungen für das Einführen des Penis bezieht



This work is licensed under a [Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/).

(vgl. Roloff 2017: 134). Auch der Vajarana hat in Form seines wichtigsten Vertreters, seiner Heiligkeit des Dalai Lamas, mittlerweile eine Abkehr von Diskriminierung gegen Homosexualität vollzogen (vgl. Vermeulen 2017: 32).

Interessant ist auch die Entwicklung im Mahayana. Hier scheint über Jahrhunderte eine Akzeptanz von gleichgeschlechtlichen Ehen im Buddhismus vorherrschend gewesen zu sein, was Vermeulen unter anderem mit dem Verweis auf die chinesische Golden orchid sisterhood aufzeigt. Ein Orden der sich an der Verehrung der Bodhisattva Guan-Yin orientierte, in der Frauen heirateten, teilweise offen sexuelle Beziehungen hatten und auch ganz offiziell Kinder adoptierten (vgl. ebd.: 33). Erst durch westliche Einflüsse änderte sich sowohl in China als auch in Japan die Einstellung zu Homosexualität. Vermeulen bemerkt dazu passend: „[...] their acceptance of homosexuality was considered to be backwards compared to the West, just as other traditions such as polygamy or forcing women to bind their feet. Ironically, many present day Chinese and Japanese consider tolerance for sexual minorities to be an ideological importation from the West, alien to their own cultures.“ (ebd.: 33). Hier zeigt sich die destruktive Wirkung des westlichen/christlichen Kolonialismus und ihre massiven und komplexen Auswirkungen auf das Verständnis von Geschlecht und Sexualität weltweit (vgl. Lugones 2007).

Ein detaillierten Blick in die Geschichte von Buddhismus und Sexualität wirft Bernhard Faure in seinem Buch „The Red Thread- Buddhist approaches to sexuality“ (1998). Er beginnt mit einer detaillierten Auseinandersetzung um den Umgang mit (sexuellem) Verlangen. Faure thematisiert dabei auch die Problematik, dass es aufgrund der Vielseitigkeit buddhistischer Ausprägungen, kaum möglich ist, über den einen Buddhismus zu sprechen (vgl. Faure 1998: 11f). Für den Theravada Buddhismus macht er eine Ablehnung von sexuellem Verlangen aus, da dieses als ein Mittel verstanden wird uns an das Leben zu binden (vgl. ebd.: 22). Diese Sichtweise zeigt sich beispielsweise in der Legende um Sakyamuni Buddha, der von den Töchtern Maras von der Erleuchtung abgehalten werden soll, indem sie ihn verführen sollen. Mara steht allgemein für Verlangen (vgl. ebd.: 21). Im Zusammenhang mit dieser negativen Sicht auf sexuelles Verlangen sieht Faure die immer wieder aufkommende Frauenfeindlichkeit im Theravada. Die Feindlichkeit gegenüber Frauen, erkennt er auch in einer krassen Abwertung von Frauenkörpern (vgl. ebd.: 55ff).



This work is licensed under a [Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/).

In Mahayana und Zen beschreibt Faure den, für diese Traditionen klassischen, ambivalenten Blick auf sexuelles Verlangen. Trotz theoretisch ambivalenter Aussagen, finden sich in Mahayana Traditionen die gleichen Regeln für sexuelle Enthaltsamkeit für Mönche und Nonnen wie im Theravada (vgl. Faure 2019: 40). Im Vajjarana und im tantrischen Buddhismus finden sich eine positive Zuwendung zur Sexualität und Lust, indem dem symbolischen oder auch teilweise nicht nur symbolischen (cisgeschlechtlichen & heterosexuellen) Sex die Kraft zugeschrieben wird, das eigene Ich loszulassen (vgl. ebd.: 48ff).

In seiner Auseinandersetzung mit dem Vinaya geht Faure auch auf Pandaka und auf Transsexualität ein (vgl. ebd.: 76f). Zu Transsexualität und dem Begriff des Pandaka wird im Verlauf der Arbeit noch die Position von Ven.Vimala (2021) vorgestellt, welche deutlich detaillierter ausgearbeitet ist. Interessant für diese Arbeit ist noch die Tatsache, dass nach dem monastischen Code, homosexueller Sex weniger Folgen für die Ausübenden hat, als heterosexueller Sex (vgl. Faure 2019: 81f)².

Faure beschreibt außerdem im Kapitel 5 und 6 seines Buches viele Phänomene ähnlich wie Vermeulen, u.a. den Schock von christlichen Missionaren angesichts der scheinbaren Normalität von Homosexualität (vgl. Faure 2019: 207). Er führt aber auch eine wichtige Auseinandersetzung um das Thema male love oder auf Japanisch nashoku ein. Er zeigt auf, dass diese Praxis gerade in japanischen buddhistischen Klöstern oft eine Form der Pädophilie war. Die Jungen wurden als Sexobjekte behandelt und trotzdem teilweise vergöttert (vgl. ebd.: 237). Sie trugen oft weibliche Kleidung und waren geschminkt (vgl. ebd.: 210). Dabei verloren sie aber nicht ihren Status als Männer. (vgl. ebd.: 225) Wäre dies der Fall, wären sie in der sozialen Rangordnung, als Pandakas, noch den Frauen untergestellt. (vgl. ebd.: 277) Faure argumentiert dafür Nashoku historisch einzuordnen, so war das Verheirateten jungen Mädchen zu dieser Zeit in Japan auch eine gängige Praxis, solle aber nicht den massiven Kindesmissbrauch relativieren (vgl. ebd.: 275). Schon die Bezeichnung dieser Praxen als homosexuell ist problematisch, weil es dieses Label in dieser Zeit nicht gab, was Faure unter

² Masturbation ist im Übrigen auch untersagt. Was unter anderem zu etwas amüsanten Aufzählungen im Sanskrit Vinaya von verschiedenen Gemüsesorten führt, die Nonnen zur Masturbation benutzen könnten. „If a nun satisfies herself with a radish, an onion, a cabbage, a root of horseradish, a creeper, a cucumber, a colocynth, a gour, a pumpkin, or any other object, and thus satisfies sensual desire, she commits a serious offense.“ (Nolot 1991 nach Faure 2019: 88)



anderem mit Verweis auf Foucaults Ausführungen zu Sexualität am Anfang der Kapitel einordnet (vgl. ebd.: 215).

Ein Wort welches manchmal für fälschlicherweise für Homosexuelle verwendet wurde ist der Begriff Pandaka (vgl. ebd.: 214). Dieser Begriff ist beschreibt zusammen mit dem Wort ubhatobyañjanaka Gruppen von Menschen, die laut dem Pali Vinaya auch von der Ordination ausgeschlossen werden sollen. Häufig wird mit diesen Begriffen die Ordination von trans- und intergeschlechtlichen Menschen abgelehnt (vgl. Ven. Vimala 2021: 4). Ven. Vimala hat in deren Text „Through the Yellow Gate - Ordination of Gender-Nonconforming People in the Buddhist Vinaya”(2021) eine sehr detaillierte Aufbereitung der beiden Begriffe für den Theravada Buddhismus geliefert. Ven. Vimala leistet eine historische Einordnung der Begriffe Pandaka und ubhatobyañjanaka. Dey verweist auf die Unmöglichkeit, diese Begriffe in uns bekannte Begriffe wie Eunuch oder intergeschlechtlich zu übersetzen (vgl. ebd.: 4). Dey stellt außerdem heraus, dass beide Begriffe weder in den ersten Fassungen des Vinaya, noch in den frühen Sutras zu finden sind, was Hinweis darauf gibt, dass ihre Einführung in den Buddhismus erst mit dem zweiten buddhistischen Konzil passierte (vgl. ebd.: 4f).

Die Begriffe, welche vermutlich im Zuge größerer Debatten um Geschlecht zu dieser Zeit entstehen, bleiben schwierig zu definieren, da die Beschreibungen teilweise weit auseinandergehen. Ein wichtiger chinesischer Kommentator des Vinaya beschreibt für Arten von Pandakas: „A ‚paṇḍaka‘, monks, means in this case, āsittapaṇḍaka, usūyapaṇḍaka, opakkamikaṇḍaka, pakkhapaṇḍaka, napuṃsakapaṇḍaka. Five paṇḍakas:

1. āsittapaṇḍaka: a man who gains satisfaction from performing oral sex on another man and from swallowing his semen or who only becomes sexually aroused after swallowing another man’s semen.
2. usūyapaṇḍaka: a voyeur, that is, a person who gains sexual satisfaction from watching others have sex.
3. opakkamikaṇḍaka: eunuch, due to castration.
4. pakkhapaṇḍaka: those who become sexually aroused in parallel with the phases of the moon.
5. apuṃsakapaṇḍaka: a person born without sexual organs.

Of these, the āsittapaṇḍaka and usūyapaṇḍaka are not prevented from ordination, but the other three are prevented.” (ebd.: 19f).



This work is licensed under a [Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/).

Ven. Vimala stellt heraus, das zumindest nach dieser Definition Pandaka nicht mit Eunuch übersetzt werden kann, da ja offensichtlich nur eine Art Pandaka ein Eunuch ist (vgl. ebd.: 20). Ebenfalls bemerkenswert ist, dass die Begründung für den Ausschluss von Pandakas aus der monastischen Gemeinschaft mit deren scheinbarer Hypersexualität begründet wird, was in Hinblick auf Menschen ohne sexuelle Organe (pakkhapandaka) wie auch Eunuchen (opakkamikapandaka) wenig schlüssig erscheint (vgl. ebd.: 20).³

Auch die usūyapaṇḍaka einfach als Intergeschlechtliche Personen zu übersetzen, greift zu kurz. In zwei zentralen Aufzählungen der drei Arten von usūyapaṇḍaka wird ein Typ usūyapaṇḍaka als Person beschrieben, die andere (oder sogar sich selbst) befruchten kann und schwanger werden kann (vgl. ebd.: 28). Damit bewegt sich der Begriff des usūyapaṇḍaka ganz offensichtlich im Mythologischen, da diese Art von Intergeschlechtlichkeit in keinem realen Fall nachgewiesen ist und Stand unseres medizinischen Verständnisses auch nicht möglich wäre (vgl. ebd.: 29).

Ven. Vimala verweist auch auf eine Passage im Vinaya, die den Fall eines Geschlechtswechsels eines monastics beschreibt (vgl. ebd.: 35f). Der Buddha scheint hier eine sehr pragmatische Position zu vertreten, denn wenn ein Mönch über Nacht zur Nonne wird, darf sie ihren Rang und Roben behalten und soll von nun an mit den Nonnen leben. Im umgekehrten Fall, soll der Mönch dann mit den Mönchen leben. Während viele diese Stelle als Beweis oder starken Hinweis der Akzeptanz von transgeschlechtlichen Personen durch den Buddha ansehen (vgl. u.a. Vermeulen 2017:2, Chennery 2015: 13), stellt Ven. Vimala auch hier infrage ob wir die uns bekannte Terminologie verwenden können (vgl. Ven.Vimala 2019: 37). Der Geschlechterwechsel über Nacht scheint eher ebenfalls mythologischer Natur zu sein oder könnte eventuell auf junge monastics zutreffen, die vor der Pubertät mit unklaren Geschlechtsmerkmalen ordiniert wurden und bei denen sich später herausstellt, dass sie falsch zugeordnet wurden. Dann wiederum wäre dies ein Hinweis auf die Akzeptanz intergeschlechtlicher Personen (vgl. ebd.: 37).

Der Geschlechterwechsel in der buddhistischen Literatur wird des Weiteren meist im Sinne der patriarchalen Geschlechterhierarchie gedeutet. Schlechtes Karma macht den Mann zur Frau, gutes Karma die Frau zum Mann (vgl. ebd.: 36f). Ein Bild, das sich noch immer hält.

³ Die Pandakas die Parallel zu den Phasen des Mondes sexuell erregt werden, könnten hier am ehesten das Ziel gewesen sein. Es findet nirgendwo Erwähnung, aber ich kann mir darunter auch eine Form von Diskriminierung gegen Menschen die menstruieren vorstellen. Auch wenn der Bezug vermutlich eher mystischer Natur ist.



Diesen Zusammenhang von Ausschlüssen gegen geschlechtliche Abweichler und der Unterdrückung von Frauen sehen auch andere Autor*innen. (vgl. Gyatso 2003: 113f, Burton-Rose 2012: 87) Für ein komplexes Verständnis der Beschreibungen von Gender Fluidität in alten Schriften und Texten argumentiert auch Daniel Burton-Rose in seinem Text „Gendered Androgyny: Transcendent Ideals and Profane Realities in Buddhism, Classicism, and Daoism“ (2012). Er zeigt, dass trotz der Erwähnung und teilweise sogar Idealisierung von Geschlecht außerhalb der Normen, die patriarchale Realität trotzdem erhalten blieb (vgl. Burton-Rose 2012: 87).

Ein drittes Geschlecht war in vielen kulturellen Kontexten anerkannt und auch Teil medizinischer Literatur (vgl. Gyatso 2003: 93f, Burton-Rose 2012: 77ff). Der Unterschied im buddhistischen Umgang damit ist jedoch massiv. Janet Gyatso stellt in ihrem Text „One Plus One Makes Three: Buddhist Gender, Monasticism, and the Law of the Nonexcluded Middle“ (2003) eindrücklich heraus, dass während in manchen buddhistischen Texten davon gesprochen wird, dass man Pandakas nicht einmal die Lehre beibringen sollte (vgl. Gyatso 2003: 98), im tibetischen Raum später davon gesprochen wird, der ma ning (drittes Geschlecht) Puls sei ein Bodhisattva⁴ Puls. (vgl. Gyatso: 105) Der weibliche Puls habe zu wenig und der männliche zu viel Energie. Gyatso sieht starke Parallelen zwischen der Beschreibung von einem dritten Geschlecht und der Beschreibung des zweiten Geschlechts, sie schreibt: „Both the second and third sex are in the end napumsaka, to return to the Indic medical term—that which is “not male”—but now we can see that the pandaka is also not what the order would like the female to be either. Uncontrollability, instability, indefinability, softness, weakness: these features are common to caricatures of the second and the third sexes alike, rendering the two equally anathema to monasticism.” (Gyatso 2003: 114).

Gyatso sieht die gesamte Überlieferung gegen die aus ihrer Sicht wohl hauptsächlich theoretische dritte Geschlechtergruppe als einen Umgang mit der eigentlichen Diskriminierung gegen das zweite Geschlecht (vgl. ebd.: 113f). Sie geht sogar so weit zu spekulieren, dass nur die Kategorie des Pandaka es ermöglichte die Frauenordination zu etablieren (vgl. ebd.: 114). Eine sehr cis Frauen zentrierte Perspektive, die kaum Raum lässt.

⁴ Das Bodhisattva Ideal besteht laut Schmidt-Leukel darin, aus altruistischen Motiven nach der Erleuchtung zu streben. (vgl. Schmidt-Leukel 2017: 189ff)



für die höchstwahrscheinlich nicht nur in der Theorie existierenden Personen, die nicht den traditionellen zwei Geschlechtern zugeordnet werden konnten oder wollten.

[Lotus Sutra, Vimalakirti Sutra und Bodhisattva Guan-Yin – Oder: Queeres Potenzial in Mahayana Lehren](#)

Zwei Sutras⁵ finden in einer queeren und feministischen Auseinandersetzung mit Buddhismus immer wieder Erwähnung: Das Lotus Sutra und das Vimalakirtii Sutra (vgl. u.a. Burton-Rose 2012: 72f, Cheney 2015: 1, Gross 1993: 70f & 177, Roloff 2017: 141, Atlas 2019: 53f).

Das Lotus Sutra beschreibt die Erleuchtung der naga Prinzessin, welche als ein Wesen mit tiefer Einsicht vor dem Buddha und seiner Gefolgschaft erscheint. Aufgrund der von den anwesenden Mönchen geäußerten Meinung, eine Frau sei nicht in der Lage, Erleuchtung zu erlangen, verwandelt sich die Prinzessin in einen Mann und erlangt vollkommene Erleuchtung. (vgl. Deeg 2007: 196ff)

Die Deutung dieses Sutras geht sehr weit auseinander, definitiv lässt sich die Möglichkeit von Geschlechtswechseln in der buddhistischen Mythologie feststellen. Manche deuten dieses Sutra als wiederholten Beweis für die patriarchale Norm im Buddhismus, denn die volle Erleuchtung passiert erst nach dem Geschlechtswechsel (vgl. Burton-Rose 2012: 73). Andere argumentieren, dass das Drachenmädchen offensichtlich schon vor dem Geschlechtswechsel erleuchtet war und die ganze Geschichte die patriarchale Engstirnigkeit mancher Mönche in der Gefolgschaft des Buddhas bloßstellt (vgl. Gross 1993: 70f, Ikeda 2003: 28ff).

In einem weiteren relevanten Sutra, dem Vimalakirti Sutra, begleiten wir Shariputra, welcher durch eine Göttin eine Lehre in Nicht-Dualität und Leerheit bekommt. Beeindruckt von ihrem Wissen fragt Shariputra dann: „Goddess, what prevents you from transforming yourself out of your female state?”

⁵ Sutras sind alte Überlieferungen, die die Aussagen des Buddhas festhalten sollen. Sie wurden jahrhundertlang mündlich überliefert, bevor damit angefangen wurde sie schriftlich festzuhalten. (vgl. Schmidt-Leukel 2017: 22)



Goddess: Although I have sought my "female state" for these twelve years, I have not yet found it. Reverend Shariputra, if a magician were to incarnate a woman by magic, would you ask her, "What prevents you from transforming yourself out of your female state?"

Shariputra: No! Such a woman would not really exist, so what would there be to transform?

Goddess: Just so, reverend Shariputra, all things do not really exist. Now, would you think, "What prevents one whose nature is that of a magical incarnation from transforming herself out of her female state?"

Thereupon, the goddess employed her magical power to cause the elder Shariputra to appear in her form and to cause herself to appear in his form. Then the goddess, transformed into Shariputra, said to Shariputra, transformed into a goddess, "Reverend Shariputra, what prevents you from transforming yourself out of your female state?"

And Shariputra, transformed into the goddess, replied, "I no longer appear in the form of a male! My body has changed into the body of a woman! I do not know what to transform!"

The goddess continued, "If the elder could again change out of the female state, then all women could also change out of their female states. All women appear in the form of women in just the same way as the elder appears in the form of a woman. While they are not women in reality, they appear in the form of women. With this in mind, the Buddha said, 'In all things, there is neither male nor female.'" (Vimalakirti Nirdeśa Sūtra).

Dieses Sutra, welches sich "sehr humorvoll über die Selbstherrlichkeit mancher Mönche lustig macht" (Roloff 2017: 141), findet wie, oben schon benannt, immer wieder in queeren und feministischen Auseinandersetzungen mit Buddhismus. Die sehr eindeutige Benennung von der Leerheit geschlechtlicher Kategorien erinnert an dekonstruktivistische Debatten in der Geschlechterforschung. (vgl. ebd.: 140) „In allen Dingen, ist weder Mann noch Frau“ ist ein klares Statement für die Notwendigkeit der Auflösung dieser Kategorien. Dass diese Erkenntnis jedoch nicht nur für queere Argumentation sondern bei Missverständnis auch gegen LSBTIQA+ verwendet werden kann, wurde hier bereits um die Thematik des Nicht-Selbst herausgearbeitet.



This work is licensed under a [Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/).

Ein weiteres interessantes Sutra findet sich im Pali Kanon, im Samyutta nikaya 5.2 „Soma-Sutta“ (vgl. Roloff 2017: 140). Die Nonne Soma meditiert im Wald als ihr Mara erscheint um sie davon zu überzeugen, dass es als Frau miserabel ist. Soma antwortet Mara daraufhin: „

“What difference does womanhood make when the mind is serene, and knowledge is present as you rightly discern the Dhamma.

Surely someone who might think: ‘I am woman’, or ‘I am man’, or ‘I am’ anything at all, is fit for Māra to address.”

Then Māra the Wicked, thinking, “The nun Somā knows me!” miserable and sad, vanished right there. “ (Somasutta)

Der Nonne gelingt es also Mara, die Personifikation von allem Hinderlichem, durch die Einsicht in Nicht-Selbst zum Verschwinden zu bringen. Dabei wird auch hier ganz klar eine Abkehr von der geschlechtlichen Identifikation als Schlüssel der inneren Befreiung inszeniert.

Nicht nur in den Sutras, auch bei den erleuchteten Wesen im Buddhismus finden sich Beispiele für wenig fixierte Geschlechterrollen. So wird die Bodhisattva Guan-Yin/Avalokiteshvara, die große Bodhisattva des Mitgefühls, sowohl männlich, weiblich als auch ohne Geschlecht beschrieben (vgl. Gross 1993: 75f). Als eine der beliebtesten Bodhisattva im chinesischen Raum ist ihr Einfluss zwar groß, aber die gelebte cis- und heteronormative Realität buddhistischer Gemeinschaften ist sowohl durch sie als auch durch die oben angeführten Sutras wenig verändert.

Patriarchale Normalität

Während die Auseinandersetzung um LSBTIQA+ im Buddhismus eher noch am Anfang steht, gibt es seit Jahren Entwicklungen in der Auseinandersetzung um Frauen in Buddhismus.

Im deutschsprachigen Raum ist Roloff mit ihren Beiträgen (Roloff 2017, Roloff 2019) zu nennen. In ihrem Artikel „Geschlechterkonstruktionen und Geschlechterverhältnisse in buddhistischen Traditionen“ (2017) beleuchtet sie unterschiedliche theoretische und praktische Umgangsformen in Bezug auf Geschlecht im Buddhismus. Dabei beschreibt sie



This work is licensed under a [Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/).

auch die Gleichzeitigkeit von theoretischem Erleuchtungspotenzial unabhängig von Geschlecht und Praktiken, in denen die Genitalien von Anwärt*innen für den monastischen Weg untersucht werden sollen. (ebd.: 133) Das Erleuchtungspotenzial der Frau erarbeitet sie auch in einem weiteren Text aus dem Jahr 2011. Spannend ist in diesem Kontext auch ihre Unterscheidung zwischen hinduistischen und buddhistischen Glaubenssätzen zur Thematik der Wiedergeburt. Sie stellt heraus, dass es im buddhistischen Sinn der Wiedergeburt nicht zu einer Wiedergeburt eines „beständigen, unabhängigen Selbst“ (Roloff 2017.: 132) kommt. Sie arbeitet im Text anhand der Definitionen von Spoonberg aus seinem Text „Attitudes toward Women and the Feminine in Early Buddhism“ (1992). Diese sind hilfreich um bestimmte Dynamiken im Buddhismus und anderen Religionen (vgl. Roloff 2019: 36ff), einzuordnen und werden deswegen nun etwas ausführlicher vorgestellt.

Spoonberg erarbeitet einen Blick auf die sehr unterschiedlichen Einstellungen zu Frauen und Weiblichkeit im frühen Buddhismus (vgl. Spoonberg 1992: 3-30). Dabei beschreibt er unter anderem die revolutionäre Rolle des Buddhismus in der Inklusion von Frauen (vgl. ebd.: 6). Frauen waren laut Spoonberg anerkannte Praktizierende und Lehrende in der Zeit des Buddhas (vgl. ebd.: 7-8). Besonders prägend für die weitere Forschung war seine Unterscheidung von vier Einstellungen gegenüber Frauen, die sich auch im Hinblick auf LSBTIQA+ als hilfreich erweist. Diese vier Einstellungen im frühen Buddhismus sind:

1. Soteriologische Inklusion. Mit dem Begriff der soteriologischen Inklusion beschreibt Bloomberg die in frühen Texten klar formulierte Möglichkeit von Frauen erleuchtet zu werden (vgl. ebd.: 9-14). In den frühen Texten finden sich sowohl Verweise auf das Potenzial von Frauen, als auch Verweise auf Frauen die komplette Erleuchtung realisiert haben und dann den Kreis von Wiedergeburt und Tod durchbrochen haben (vgl. ebd.: 9-10). Diese Einstellung sieht Bloomberg auch in Kongruenz mit der Lehre von Nicht-Selbst (Anātman) (vgl. ebd.10). Im Vergleich zum Umgang mit dem Kastensystem, welches damals genetisch begründet wurde und dessen sozio-ökonomische Ursprünge erläutert werden, findet sich keine solche Auseinandersetzung mit der gesellschaftlichen Konstruktion von Geschlecht (vgl. ebd. 11-12). Dadurch bleibt die Möglichkeit offen Frauen zwar abstrakt zu inkludieren, die Differenzkategorie Geschlecht aber nicht zu dekonstruieren (vgl. ebd. 13-14).

2. Institutioneller Androzentrismus. Spoonberg beschreibt diese Einstellung, als die Meinung es sei männliche Autorität gegenüber den Frauen in den buddhistischen Institutionen



This work is licensed under a [Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/).

angebracht (vgl. ebd.: 14). Dies gleiche der gesellschaftlichen Normalität der damaligen Zeit (vgl. ebd.: 14). Interessant ist seine Ausdeutung der Geschichte über den Beginn der Nonnenordination. Diese deutet er nicht als historisches Dokument, sondern vielmehr als symbolische und mythologische Ausformulierung der Konfliktlösung zwischen Erlaubnis von Frauenordination und patriarchaler gesellschaftlicher Realität (vgl. ebd. 15). In diesem Sinn sind auch die 8 Sonderregeln für Nonnen zu verstehen, die der Buddha in dem Sutra aufstellt. Die Folgen für die Nonnenorden waren aber verheerend (vgl. ebd. 19, Roloff 2011: 171).

3. Asketische Misogynie. Die Frauenfeindlichkeit mancher buddhistischer Texte ist nicht zu leugnen (vgl. Paul 1981: 21ff). Auch Spoonberg weist darauf hin und nimmt Beispiele, z.B. aus einer wichtigen Schrift im Pali Kanon: „Monks, I see no other single form so enticing, so desirable, so intoxicating, so binding, so distracting, such a hindrance to winning the unsurpassed peace from effort.. as a woman’s form. [...] Verily, one may say of womanhood: it is wholly a snare of Mara.“ ((Anguttara-Nikaya III; 67-68) nach Spoonberg 1992: 21) Spoonberg sieht diese Abwehr von Frauen im Zusammenhang mit der Unterdrückung sexueller Bedürfnisse im monastischen Zölibat (vgl. ebd.: 21). Er hebt auch hervor, dass diese Externalisierung des eigenen Bedürfnisses eigentlich buddhistischen Erkenntnissen widerspricht und aus buddhistischer Sicht sowohl Anhängen als auch Aversion nicht zielführend ist (vgl. ebd.: 23-24).

4. Soteriologische Androgynie. Soteriologische Androgynie hängt eng mit dem Konzept von Leerheit zusammen (vgl. ebd.: 25). Aus dieser Sicht werden die Geschlechterunterschiede als leer auf der Ebene der ultimativen Realität betrachtet. Sie werden gedeutet zu dialektischen Modi, welche beide integriert werden müssen, um die Nicht-Dualität zu erreichen (ebd.: 26). Diese Ansicht wird vor allem im Vajrayana intensiviert und in Praktiken umgesetzt (ebd.: 27-28).

Spoonberg argumentiert dafür, diese vier Sichtweisen den Buddhismus auf Frauen nebeneinander stehen zu lassen anstatt zu versuchen, die eine wirklich buddhistische Sichtweise auszumachen. Damit plädiert er auch dafür die buddhistischen Ideale von Inklusivität und Androgynie und die oft profane patriarchale, heteronormative Realität als verbunden zu begreifen (ebd.: 29-30).

Weitere Ausführungen zu feministischen Perspektiven im Buddhismus finden sich unter anderem bei Gross (1993), Paul (1981) und Campbell (2003). Wichtig ist auch, die Kritik an



This work is licensed under a [Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/).

diesen Ansätzen zu erwähnen. Kawahashi wirft u.a. Gross Arroganz vor und dass diese äußere, asiatische Frauen würden keinen Feminismus kennen. (Kawahashi 2003: 310) Die Entwicklungen und erkämpften Veränderungen von Frauen in asiatischen Ländern nicht zu sehen und ihnen ihre Handlungsfähigkeit und Selbstbestimmung abzusprechen beschreibt Kawahashi als orientalistisch (ebd.: 309-310)⁶.

Fragestellung

Die Forschungslage zu LSBTIQA+ im gegenwärtigen Buddhismus in Europa ist, wie im vorherigen Kapitel dargestellt, kaum vorhanden. Aus dieser Leerstelle heraus wurde sich für eine sehr offene und explorative Fragestellung entschieden. Die Leitfrage dieser Studie ist simpel: Wie ist die Lage von LSBTIQA+ im Buddhismus in Europa?

Dabei wurden noch drei Subfragen ausformuliert: Welche positiven/negativen Erfahrungen um Geschlecht und Sexualität machen LSBTIQA+ mit und im Buddhismus? Welche Erfahrungen mit anderen Unterdrückungssystemen wie Rassismus und Ableismus werden gemacht? Welche Veränderungswünsche haben LSBTIQA+ im Buddhismus in Europa?

Methodisches Vorgehen

Um Teilnehmende für die Studie zu finden, wurde eine Anfrage über verschiedene Kanäle der LSBTIQA+ Community im Buddhismus geschickt. Auch im Privaten wurde die Suche nach Teilnehmenden geteilt. Diese Anfrage wurde auf Englisch und Deutsch verschickt. An dieser Stelle soll schon einmal große Dankbarkeit an alle Personen ausgedrückt werden, die diese Anfrage weitergeleitet und auch über/in der Autorin nicht zugängliche Verteiler/Gruppen gesendet/gepostet haben. Das Feedback der Community war großartig und abseits von etwa 15 Interessenten an der Teilnahme, wurden der Autorin auch viele Tipps, Textempfehlungen und unterstützende Nachrichten geschickt. Wichtig zu erwähnen, ist, dass sowohl in der Anfrage als auch in den Interviews den Teilnehmenden und der Community Einblick in die Ergebnisse der Studie versprochen wurde. Diesem Versprechen wird nach der Bewertung der Arbeit durch die Betreuerinnen nachgekommen.

⁶ Die Göttin Tara spielt auch eine wichtige Rolle für viele feministische Buddhistinnen. Mehr Ausführungen zu Tara finden sich u.a. bei Wetzel (2010) auf den Seiten 221-237



In der Anfrage wurde darauf geachtet die gesellschaftliche, theoretische und buddhistische Positionierung der Autorin zu erwähnen. „Ich bin eine *weiße*, able-bodied, transgeschlechtliche, lesbische Frau die in der plum village Tradition praktiziert und arbeite aus einer intersektionalen, queerpolitischen und feministischen Perspektive.“ (Mail 1) Der Tonfall war bewusst eher offen und freundlich gehalten und im Deutschen wurde die Anrede Du verwendet. Insgesamt sollte damit klargestellt werden, dass die Autorin sich als Teil der Community begreift und ein safer space für die Teilnehmenden sichergestellt ist. Diese klare Positionierung schon in der Anfrage ist begründet in einer bewussten Reflektion der Auswirkung gesellschaftlicher Ungleichheiten wie sie beispielsweise in intersektionalen Debatten gefordert wird. (vgl. Erel, Umut et al 2010:68ff)

Zumindest für das Erreichen von Personen scheint dies hilfreich gewesen zu sein. Über den Online Dienst Calendly wurde daraufhin von der Autorin ein Kalender angelegt, indem sich Personen für ein Interviewtermin, der ihnen gut passte, eintragen konnten. Als Interviewform wurde sich für Online Videointerviews entschieden, was einerseits mit fehlenden Ressourcen für Reisen zu begründen ist, andererseits in Zeiten einer globalen Pandemie ohnehin, neben Telefoninterviews, die einzig organisatorisch möglich Option darstellte. Den Teilnehmenden wurde später die Möglichkeit gegeben, sich für Interviews mit oder ohne Video zu entscheiden, alle entschieden sich für Interviews mit Video, wobei bei einer Person (T4) der Großteil des Interviews aufgrund Internetverbindungsprobleme ohne Video stattfand. Als Plattform wurde sich für Skype entschieden, da dort ohne Kosten Videogespräch und Aufzeichnung ohne Unterbrechung möglich sind. Für Menschen, die Skype nicht installieren wollen oder die ein höheres Datenschutzbedürfnis haben, wurde alternativ die Plattform Jitsi angeboten. Um keine Teilnehmenden in eine Interviewsituation zu führen, die für sie schädlich ist, wurde sowohl auf die möglich emotionale Belastung durch ein Interview hingewiesen, als auch auf die Gefahren, die trotz Anonymisierung bestehen bleiben. Die LSBTIQA+ Gemeinschaft im Buddhismus in Europa ist eine so kleine Gruppe, dass es nicht möglich ist, auf eine Art und Weise zu anonymisieren, die Rückschlüsse unmöglich macht. Dass dies deutlich gemacht wurde, war eine klare Entscheidung für die Sicherheit von Teilnehmenden und gegen die möglichen Erkenntnisse aus Interviews mit Menschen in besonders prekären Lagen. Alles andere erschien der Autorin moralisch und forschungsethisch nicht vertretbar.



This work is licensed under a [Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/).

Daraufhin vereinbarten elf Personen einen Termin für ein Gespräch. Diesen Personen wurden dann ein kleiner Fragebogen zu demographischen Daten und eine Einwilligungserklärung zugeschickt. Der Fragebogen sollte eine Vorbereitung auf das Interview ermöglichen, die Auswertung im Nachhinein erleichtern und Einsicht in die demographische Struktur der Teilnehmenden ermöglichen. (Witzel 2000: 5)

Da es mit drei Personen, u.a. aufgrund von Krankheit, nicht zum Gespräch kam, werden im Folgenden die demographischen Daten der acht Teilnehmenden vorgestellt. Das Alter der Teilnehmenden ist zwischen 25-68 Jahren. Bei der Frage nach Geschlecht gab es einmal die Antwort „fluid“, einmal „non-binary“, einmal „cis-Frau“, zweimal weiblich („w“, „female“) und dreimal männlich (2x „m“, 1x „male“). Drei Personen beschreiben ihre Sexualität als „schwul“ oder „homosexuell“, zwei als „lesbisch“, eine als „zu Frauen hingezogen“, eine Person „bisexuell“, eine Person „fluid“. Drei Teilnehmende kommen aus Deutschland, zwei aus Frankreich, zwei aus Großbritannien und eine Person aus Tschechien. Vier Personen sind „Single“, zwei „in Beziehung“, eine Person ist „verheiratet“, eine weitere auf „enge Freundschaften“ fokussiert. Drei Personen befinden sich in einem angestellten Arbeitsverhältnis, eine Person ist selbstständig, zwei arbeitslos bzw. ordiniert und eine Person ist in Rente. Bei der Frage nach der Klasse/sozialen Schicht gab es viermal einen Verweis auf Mittelschicht (2x „Mittelschicht“, 1x „Bildungsbürgertum“, 1x „comfortable background“) drei Personen haben nicht geantwortet, eine Person sieht sich als Teil der „working-class“. Die Frage nach körperlicher/geistiger Beeinträchtigung haben fünf Teilnehmende mit „keine“ o.ä. beantwortet, zwei gaben sowohl körperliche als auch geistige Beeinträchtigungen an und eine Person beantwortete die Frage nicht. Alle Teilnehmenden waren weiß, drei beantworteten die Frage nach Race/kultureller Zugehörigkeit mit weiß/white, einmal wurde „europäisch“ geantwortet, einmal „Haut hell“, einmal „kulturell und sozial geprägt in Deutschland“, einmal „i do not support these labels“. Als ihre buddhistische Tradition gaben zwei Personen „Zen“ an, zwei andere „Plum Village“, eine Person „Zen / Plum Village“, eine Person „Kagyü / Plum Village“, eine Person „Dhyana Tradition“ und von einer Person lag zu dieser Frage keine Antwort vor, im Interview hat die Person sich aber der Kagyü Tradition zugeordnet. Und zu guter Letzt: Vier Personen bezeichnen sich als Laien, zwei als ordiniert („ordiniert“ „monastic“) und eine Person als „Mitglied im Orden des Inter-Seins“.



This work is licensed under a [Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/).

In der Studie kommen aus meiner Sicht somit viele unterschiedliche Perspektiven in Hinblick auf beispielsweise Alter und Geschlecht vor, die Mittelschichtslastigkeit und das komplette Fehlen der Perspektive von BIPOC verweist wiederum auf Fehler in der Suche nach Teilnehmenden mit einer Mischung von Problemen, die in der buddhistischen Gemeinschaft in Europa anzufinden sind. Dies ist eine Schwachstelle dieser Studie, die vor allem in zukünftiger Forschung aktiver angegangen werden sollte.⁷ Es erhöht die Frage danach, von welchem Buddhismus eigentlich in dieser Arbeit gesprochen wird. Klar ist das völlige Fehlen von Perspektiven aus asiatischen buddhistischen Gemeinschaften in Europa. Die Studie ist also eine weiße Perspektive auf verwestliche Formen des Buddhismus und die meisten Teilnehmenden sind in der ein oder anderen Form Praktizierende in der Plum Village Tradition. Nur zwei Personen haben sich in Angaben und Interview nicht (auch) in der Plum Village Tradition verortet, davon beschrieb sich eine Person als praktizierend im koreanischen Zen und eine andere Person in der Kagyü Tradition. Die Ursachen davon liegen wahrscheinlich im Feldzugang der Autorin, aber auch möglicherweise darin, dass die Plum Village Gemeinschaft die sichtbarste (und vermutlich größte) LSBTIQA+ Community im Buddhismus in Europa stellt. Es ist davon auszugehen, dass die Studie kaum Menschen außerhalb sowieso schon vernetzter LSBTIQA+ Zusammenhänge erreicht hat.

Bevor die Interviews mit den Teilnehmenden geführt wurden, wurde ein Interview Leitfaden erstellt und in einem Probeinterview getestet. Dieses Probeinterview führte zu einem stärkeren Fokus auf eine zur Narration angelegte Hauptfrage, die durch mögliche Nachfragen zu bestimmten Themen im Leitfaden festgehalten wurde. Die Hauptnachfrage wurde nach dem Interview mit einem temporalen Ansatzpunkt ergänzt, der den Erzählfluss erleichtern sollte. Die Interviews waren ursprünglich als leitfadengestützte (Experten-)Interviews (vgl. Helfferich 2019) gedacht. Dieser Plan wurde jedoch nach dem Probeinterview verworfen und stattdessen ein eher an Rosenthal orientiertes biographisch-narratives Interview mit einem Fokusthema angestrebt. (Rosenthal 2015: 170ff) Dies klappte trotz gleichbleibender Ausgangsfrage sehr unterschiedlich und teilweise kam in den Interviews kaum Erzählfluss zustande. (T8, T4) Es wurde darauf geachtet immer mit der Frage nach Veränderungswünschen zu enden, auch um die Teilnehmenden mit einem Gefühl von

⁷ In diesem Kontext wäre beispielsweise eine Möglichkeit gewesen aktiver auf buddhistische BIPOC Gruppen zuzugehen, was im Nachhinein eventuell eine diversere Perspektive ermöglicht hätte.



möglicher Veränderung aus dem Gespräch zu entlassen und damit die emotionale Belastung zu reduzieren. (vgl. Rosenthal 2015: 177f)

Die in Skype und Jitsi gemachten Videoaufnahmen wurden dann in MAXQDA importiert und dort mit Hilfe der integrierten Transkriptionstools von Hand transkribiert. Es wurde sich grundsätzlich für eine wortgenaue Transkription entschieden und auch ähm, lachen, räuspern und ähnliches vermerkt, da diese Informationen oft Aufschluss über die kontextuelle Bedeutung von Aussagen und beispielsweise Ironie gegeben haben. Dialekte wurden beibehalten, da auch hier bestimmte Erzählmuster besser verständlich waren.

Die fertigen Transkripte wurden einer qualitativen Inhaltsanalyse nach Mayring unterzogen. (vgl. Mayring 2015: 50ff) Es wurde sich gegen andere Ansätze qualitativer Inhaltsanalyse (vgl. Kuckartz 2018) entschieden, da die Inhaltsanalyse nach Mayring das am meisten etablierte Verfahren ist. Gegen die Anwendung von Grounded theory wurde sich aufgrund des Vorwissens entschieden, welches in die Kodierungen einfließen sollte.

Ergebnisse

Die Ergebnisse der Studie werden im folgenden Abschnitt dargestellt. Die nachstehenden Grafiken stellen zum jeweiligen Themenbereich die häufigsten Kodierungen dar. Oben findet sich die Meta-Kodierungen, darunter die jeweiligen Kodierungen und manchmal unterhalb dieser Sub-Kodierungen. Die Zahlen in der Klammer stellen die Häufigkeit der Kodierungen und die Anzahl der Fälle dar, in denen sie vorkommt. Positive Erfahrungen im Buddhismus in Bezug auf Geschlecht und Sexualität unter der Kodierung Innere Entwicklung finden sich beispielsweise 19-mal in Interviews mit fünf unterschiedlichen Personen.

Positive Erfahrungen



This work is licensed under a [Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/).

Positive Erfahrungen im Buddhismus in Bezug auf Geschlecht/Sexualität (181/8)

Innere Entwicklung (19/5)	Sangha (58/8)	Sichtbarkeit & Repräsentation (23/5)	Aussagen von Lehrer*innen (17/5)	Abwesenheit Diskriminierung (11/6)	Helfende Lehren (38/7)
---------------------------	---------------	--------------------------------------	----------------------------------	------------------------------------	------------------------

Die Aussagen zu positiven Erfahrungen im Buddhismus in Bezug auf Geschlecht und/oder Sexualität stellen rein quantitativ die häufigste vorkommende Meta-Kodierung. Dies dürfte unter anderem durch den Fokus auf das Wohlergehen der Interviewten in der Interviewführung zurückzuführen sein und wird deswegen hier nicht weiter analysiert.

Innere Entwicklung

Eine Kodierung die in fünf Interviews Erwähnung findet, ist die innere Entwicklung.

Besonders eindrücklich ist die innere Auseinandersetzung mit dem eigenen Geschlecht. T7 beschreibt beispielsweise folgendes: „ja so in der Gegend, da lernte ich dann so in als so n innerer Frieden sich herstellte, da lernt ich so ne weibliche Seite in mir kennen. die ich die ich nicht wahrgenommen hatte, obwohl die schon lange lange lange da war, aber die war einfach verschütt“. Dey formuliert im Interview damit eine Möglichkeit der Selbstfindung durch die buddhistische Praxis, durch die dey den inneren Frieden herstellen konnte. Während es sich bei T7 bei der weiblichen Seite um einen eigenen Anteil unter anderen handelt, beschreibt T1 eine ähnliche Entdeckung der eigenen weiblichen Seite, die aber nichts an seiner Identifikation als cis-Mann ändere:

„ich würd mich als cis- Mann beschreiben, aber ich habe durch durch meine Praxis. Wir reden eigentlich doch alle von dem Ying und Yang ding. Dass wir dass wir nie eigentlich nur diese zwei Punkte haben sondern das wir ne ganze Skala haben. Und (Pause) cis-Mann (deutet auf sich) aber ich hab, ich weiß nicht wie mans ausdrücken kann, ich hab ne Frau in mir. Es gibt beide Aspekte. Wobei Worte da schon wieder nicht richtig passen weil Mann und Frau schon wieder nicht die richtigen Worte dafür sind“ (T1)

Die Auseinandersetzung mit dem eigenen Geschlecht schildert auch T8, die berichtet in (queeren) buddhistischen Räumen Zeit für eine intensive Auseinandersetzung gefunden zu



This work is licensed under a [Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/).

haben. Auch T6 berichtet von den positiven Möglichkeiten zur tiefen Auseinandersetzung mit der eigenen Identität in trans buddhistischen Räumen, sie macht auch eine explizite Abgrenzung zu nicht-buddhistischen Räumen, in denen sie nicht diese Art von Auseinandersetzung finde. T8 berichtet außerdem davon, das erste Mal die Anziehung zu einer Frau auf einem Retreat sowohl gefühlt als auch mitgeteilt zu haben. Die Differenzierung der eigenen Anziehung findet sich auch bei T1, der durch die Praxis eine Veränderung in der romantischen Anziehung zu Menschen vorfinde. T1 beschreibt auch die Entdeckung von internalisierter Homophobie und einen liebevolleren Umgang mit sich selbst.

Sangha

Sangha, also die buddhistische Gemeinschaft, wird immer wieder als Quelle positiver Erfahrungen erwähnt. Unterschieden muss hier nochmal zwischen explizit queeren Sanghas, also Gemeinschaften nur für LSBTIQA+ und den Gemeinschaften, an denen alle teilhaben können. Bei letzteren gibt es immer wieder positive Erfahrungen, die aber, wie wir später sehen werden, auch von vielen negativen Erfahrungen begleitet werden. T2 beschreibt beispielsweise den eigenen Eindruck: „Ich glaube auch von den vielen Erfahrungen, die ich gemacht habe, dass die meisten Buddhist*innen in ihren Gemeinschaften sehr sehr glücklich sind und auch akzeptiert werden.“ Auch bei anderen finden sich positive Beispiele, so beschreibt T1 seine Erfahrungen in seiner ersten buddhistischen Gemeinschaft mit den Worten: „Ich hab mich sehr geborgen gefühlt und angenommen so wie ich bin.“

T5 beschreibt die radikale Offenheit in buddhistischen Räumen als positiv und erwähnt auch einen Freund aus seiner Sangha, der sich für Rechte von transgeschlechtlichen Personen einsetze. Die Bedeutung von Support aus der Gemeinschaft zeigt sich auch bei T6, die positiv erwähnt, dass ihr lokaler Sangha den LSBTIQA+ Online Sangha weitergeleitet hat und auch von positiven Reaktionen auf ihr eigenes Outing gegenüber Einzelpersonen in ihrer Gemeinschaft berichtet. Besonders positiv wird ein Ally erwähnt, der Vorwissen zu Trans Themen mitbrachte, hierbei ist zu beachten, dass dieser selbst schwul ist. Ebenfalls positiv wird Sensibilität beschrieben, die nach offensichtlichem Unwohlsein mit dem alten Namen, dazu geführt habe, dass eine Kursleiterin von selbst nachgefragt hat, mit welchem Namen T6 angesprochen werden möchte.

T7 beschreibt positive Reaktionen auf das eigene Outing über einen Mailverteiler, darunter auch eine Reaktion die dey motivierte, deren Weg weiter zu gehen. und eine wachsende



This work is licensed under a [Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/).

Akzeptanz, umso klarer dey über das eigene Geschlecht redet. Positiv erwähnt T7 außerdem die überwiegende Abwesenheit von Trennung nach dem biologischen Geschlecht in einem Kloster in Deutschland. T1 beschreibt positive Veränderungen in einem anderen Kloster, darunter fallen all-gender Toiletten und die Einführung einer dritten Gruppe (Für LSBTIQA+) an einem Retreat-Tag, an dem der Retreat sich sonst in zwei Gruppen für Männer und Frauen aufgeteilt hat.

Während einige der Teilnehmenden in Bezug auf verschiedene Gemeinschaften von einer Abwesenheit von (direkter) Diskriminierung berichten, (vgl. T1, T2, T3, T8) wird jedoch deutlich, dass die am meisten bestärkenden Erfahrungen innerhalb von LSBTIQA+ Gemeinschaften gemacht werden.

„The strongest time that I have found community ever.” (T6) LSBTIQA+ Sanghas

Die buddhistischen LSBTIQA+/Rainbow Gemeinschaften werden von den Teilnehmenden sehr wertgeschätzt. T8 berichtet davon, in diesen Gemeinschaften das erste Mal LSBTIQA+ Gemeinschaft erlebt zu haben und hält die buddhistische LSBTIQA+ Gemeinschaft für besonders „healthy“, gerade in Bezug auf Konsum und Sexualität. Eine besonders prägende Erinnerung für T8 stellt eine Party der Rainbow Gemeinschaft in Plum Village dar.

T1 erklärt die Potenziale von Rainbow Treffen unter anderem in Analogie zu Gruppen die nach Sprachen getrennt werden, denn auch die Rainbow Gemeinschaft spricht eine Sprache die nicht alle verstehen können. Sowohl T1 als auch T2 beschreiben die Möglichkeit in diesen Räumen das spezielle Leiden von LSBTIQA+ zu thematisieren. Das besondere Verständnis voneinander beschreiben auch andere, beispielsweise T3: „und und einfach, ich find dieses zusammen sein und das es einfach so selbstverständlich in der eigenen Community zu sein, des kennst du ja wahrscheinlich, des is halt einfach so. Für mich schon so was sehr besonderes.“.

Dieses gegenseitige Verständnis hängt eng mit dem eigenen Sicherheitsgefühl zusammen. T4 beschreibt den Online Rainbow Sangha als: „places of safety where we are able to speak openly“. Diese Sicherheit schafft auch Räume in denen Menschen auf für sie besondere Weise anwesend sein können. T6 beschreibt einen Moment indem sie sich sicher genug fühlte, um ihre Kamera in einem Online Treffen einzuschalten, da sie davon ausging, dass die



This work is licensed under a [Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/).

Anderen wissen, dass sie nicht durch ihren Körper definiert ist. Sie beschreibt dieses Akzeptiert werden unabhängig von ihrem Körper als „revelation“.

Ähnliche Erfahrung von Akzeptanz beschreibt T7 in Bezug auf deren weibliche Seite: „und also in diesem queer Kreis und dann saß sie da und ich war dann ja, ja des war des war für mich sehr hilfreich, weil die [eigener weiblicher Name] hat keine Sprache. Die [Name] hat nicht, die hat nicht ne Gemeinschaft mit der sie sich austauschen kann“.

Alle Interviewten, welche an Rainbow Sanghas angebunden sind, sprechen somit sehr positiv über die dort gemachten Erfahrungen.

Sichtbarkeit und Repräsentation

Ein Punkt, auf den immer wieder positiv Bezug genommen wird, ist Sichtbarkeit. T2 beschreibt das schwul & in langjähriger Beziehung sein des ersten Buddhisten, den er kennengelernt hat, als großes Glück. T3 beschreibt die Auswirkung von Repräsentation auch unter ihren Lehrerinnen: „und auch da natürlich, da is dann des Thema, lesbisch sein kein Thema, wenn du ne lesbische Lehrerin hast.“. Auch offen lesbische Frauen auf anderen Retreats beschreibt T3 als hilfreich für das eigene Ankommen. An T3 zeigt sich aus Sicht der Autorin die Wichtigkeit von Repräsentation, sie beschreibt insgesamt kaum Probleme in ihrem eigenen buddhistischen Weg bezüglich ihres Geschlechts und ihrer Sexualität und stellt dies auch explizit in Zusammenhang mit dem Gefühl vorzukommen, was sie auch in ihrer seit Jahrzehnten bestehenden lesbischen Sangha habe.

Positiv wird auch erwähnt, wenn Mönche und/oder Nonnen sich outen (T1, T6). Dabei erwähnt T1, dass das Outing für Nonnen im Klosterkontext noch schwieriger ist. Ein*e geoutete non-binary monastic wird als „Ambassador“ (T2) beschrieben. T4 beschreibt wie dey ein Wort für sich selbst durch eine andere geoutete Person gefunden hat. Sibling stellt in diesem Kontext eine dritte Alternative zu brother oder sister dar. Die offen feministische Einstellung von Lehrerinnen findet auch positive Erwähnung (T3), sowie die Existenz einer transgeschlechtlichen Dharma-Lehrerin in den USA (T6).



This work is licensed under a [Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/).

T3 beschreibt auch Repräsentation in Praktiken als positiv, beispielsweise queere Familienmodelle in der Praxis des Beginning anew oder auch die Benennung queerer Ahn*innen in der Erdberührung.

Aussagen von Lehrer*innen

T5 beschreibt einen Lehrer, der ihn und seinen Partner als Beispiel genommen hat als positive Erfahrung. Außerdem erzählt er von Aussagen, die Lehrer getroffen haben sollen, von welchen es aber keine Aufzeichnungen gibt. Von einer Aussage, die er positiv fand, besitzt er eine Aufzeichnung, ein Lehrer sagt darin: „mentioned very clearly that any sexual activity engaged in with love and care for the other person is beneficial“.

Zweimal Erwähnung findet hier auch der Dalai Lama, einmal von T5 bezüglich der Änderung seiner Einstellung zu Homosexualität, einmal von T1 mit der Aussage, der Dalai Lama habe angesagt, im nächsten Leben als Frau wiedergeboren zu werden.

Die Offenherzigkeit und akzeptierenden Aussagen einer Nonne hebt T7 als sehr positiv hervor. Die Nonne bestärkte und unterstützte dey in der Auseinandersetzung mit deren weiblicher Seite. Unterstützung durch Autoritätspersonen beschreiben auch T1 und T2, T1 in Bezug auf den Abt des Klosters, T2 in Bezug auf eine anerkannte Repräsentationsstruktur.

Zum eigenen Motto hat sich T6 eine Aussage ihres buddhistischen Lehrers gemacht: „If you are a lesbian, be a lesbian.“ Ebenfalls als positiv empfindet sie die Aussage desselben Lehrers, dass dieser sich manchmal als Mutter fühle. Die helfenden Aussagen von Lehrenden stehen im engen Zusammenhang mit Lehren die als hilfreich empfunden werden, das Thema des nächsten Unterkapitels.

Helfende Lehren

Von den Interviewten werden verschiedene Lehren angesprochen. T7 erwähnt das Sutra über den besseren Weg alleine zu leben, aus dem dey ableitet: „sich selbst so anzunehmen wie man ist. Und diese Akzeptanz der Individualität und So-heit, also so wie ich bin“. Die Akzeptanz des eigenen Selbst scheint hier ein wichtiger und hilfreicher Prozess zu sein, dies spricht für die von von Euw in transcendence ausgeführte These, dass besonderes trans und non-binary einen besonderen Umgang mit dem Konzept von Nicht-Selbst brauchen (vgl. von Euw 2019:



This work is licensed under a [Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/).

335ff). Die Akzeptanz des eigenen Selbst beschreibt auch T3 als hilfreich, mit Verweis auf einen Vortrag von Thich Nhat Hanh, indem er in Bezug auf Geschlechternormen die Aussage „be beautiful, be yourself“ trifft.

T1 führt die Ordination von Unberührbaren durch den Buddha als für ihn hilfreiche Lehre an. T1 zitiert den Buddha hier mit: „Das Blut aller Menschen ist rot.“. T1 deutet ebenfalls auf die buddhistische Lehre von Formlosigkeit und die Notwendigkeit von der Freiheit von Konzepten, worunter er auch Mann und Frau, homosexuell und heterosexuell als Konzepte fassen würde, was er durch ein Sutra beschreibt. Den Namen des Sutras erinnert er nicht, die Vermutung, dass es sich um das Soma-Sutra (vgl. Somasutta) handelt, liegt bei der Beschreibung aber sehr nah. T2 nimmt positiven Bezug auf die im Vinaya erläuterte Stelle mit dem Geschlechtswechsel von Mönch und Nonne und schließt daraus die Akzeptanz von transgeschlechtlichen Menschen durch den Buddha.

Ähnlich wie T1 äußert sich auch T2: „Ich glaube, dass Buddha es war, Buddha hat sich ganz klar gegenüber den Brahmanen geäußert, dass jede Trennung zwischen Geschlecht, Hautfarbe, Abstammung oder solch Dingen, dass das für ihn keine Rolle spielt, dass das alles nur, dass das Worte sind, das ist keine Realität da drin.“ Auch hier findet sich der Verweis auf Formlosigkeit und damit begründet, das was Spoonberg soteriologische Inklusion nennt.

(Sponberg 1992: 9ff) Die Leerheit hilft auch T8, sie beschreibt: „I’m thinking its its supporting me in the Buddhist practice, supported me in noticing different kinds of identities, like to feel to feel deeply connected to the place of identity without words and at the same time also noticing that there are places with words that matter and (lachen) and in a way I think it didn’t really supported me in in another way to really name things and tome want to try to define myself.“ Hier wird eher die tiefe spirituelle Erfahrung und weniger das intellektuelle Konzept beschrieben. Die Erfahrung einer Identität ohne Worte wird als hilfreich im Prozess des Versuchs der Selbstdefinition artikuliert.

Ebenfalls als hilfreich werden Lehren beschrieben, die im Umgang mit Unterdrückungserfahrungen helfen. So beschreibt T1 Zuhören und Verständnis für die andere Person und ihre Geschichte als hilfreich für ihn. T2 sieht eine Stärke im Motto der deutschen buddhistischen Union (DBU), dieses lautet „Einheit in Vielfalt“. Ihre Erfahrung als transgeschlechtliche Frau positiv ausdeutend beschreibt T6 die frühe Einsicht in Konstrukte



This work is licensed under a [Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/).

wie Geschlecht oder Nation und damit ein Erkennen von der Leerheit solcher Konstrukte. Sie beschreibt sich selbst außerdem als Fahrerin in einem Fahrzeug, was für sie einen Mantra in ihrem Leben geworden ist.

Während sich bei T1 auch positive Aussagen zum Zusammenhang von Queerness und Spiritualität finden, wird T5 ganz deutlich: „i think it is an enormous advantage to be queer in buddhadharma“. Er sieht diesen Vorteil einmal dadurch, dass er keine Kinder bekommen wird, vor allem auch darin, dass es schwierig ist, homosexuell zu sein und Dharma am besten in schweren Situationen wirkt. Außerdem beschreibt er Einsicht durch die Gefahrensituation, in der sich queere Menschen bewegen: “it keeps in mind that some things are not for you know are not granted, some freedoms, some eh the suffering and painful violent death can come very easily for the smallest reason (lachen) which is kind of scary”.

Als wichtigste Lehre für sich selbst benennt T5, mit Humor, liebevolle Güte: “but what whats probably the most important teaching for me concerning queerness. It would probably be loving kindness because however I was cynical about it really in the end helps, at least helped me accept myself as I am, which is easy because I’m amazing and perfect. But my views of myself sometimes are not (lachen) (räuspern) and yeah that’s that was probably you know... and it also helps to accept the people around me which has really helped (lachen)”.

Das nächste Kapitel widmet sich negativen Erfahrungen der Teilnehmenden in Bezug auf Geschlecht und Sexualität.

Negative Erfahrungen im Buddhismus in Bezug auf Geschlecht und Sexualität

In diesem Kapitel werden die verschiedenen negativen Erfahrungen der Interviewten in Bezug auf Geschlecht und Sexualität erläutert. Zur Übersichtlichkeit wurden Kodierungen gebildet, die aber besonders hier fließend ineinander übergehen und auch nicht ausschließend sind. Begonnen wird in der Präsentation der Ergebnisse mit Diskriminierung gegen LSBTIQA+ und darin mit der Subkodierung Offener Feindlichkeit.



This work is licensed under a [Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/).

Negative Erfahrungen im Buddhismus in Bezug auf Geschlecht/Sexualität (96/8)

Diskriminierung gegen LSBTIQA+ (63/8)

Diskriminierung gegen Frauen (10/4)

starke Geschlechtertrennung (7/3)

offenere Feindlichkeit (28/5)

Fehlende Auseinandersetzung mit Normativität (17/6)

Othering und/oder Dekonstruktion von Queerness (6/1)

Nicht-Sprechen über Sexualität mit Lehrer*innen (9/1)

Offenere Feindlichkeit gegen LSBTIQA+

T6 beschreibt ein Kloster aus der Theravada Tradition, welches auf seiner Website erklärt, dass es keine LSBTIQA+ Menschen als monastics erlaubt. T1 berichtet vom Ausschluss von transgeschlechtlichen Menschen von der Ordination als monastics in der Plum Village Tradition. T1 berichtet außerdem von Diskriminierungserfahrungen als schwuler Mönch, darunter ein Mentor, der aufgrund nicht-reflektierter Homophobie nicht wollte, dass T1 ordiniert wird und ein anderer älterer Mönch, der aktives Mobbing gegen ihn betrieben hat. Während sich T1 mit ersterem Mönch in einen klärenden Prozess begeben konnte, wurde der zweite Mönch, auch aufgrund anderer Vorfälle, von der Gemeinschaft ausgeschlossen. T2 berichtet davon, dass in Diskussionen in größeren Verbänden immer mindestens eine Stimme explizit ausschließend gegen LSBTIQA+ sei. Des Weiteren seien Dachverbände kaum bereit gewesen, sich offen als unterstützend für ein Projekt um LSBTIQA+ Buddhist*innen zu positionieren. Außerdem verweist er auf die teilweise extremen Äußerungen in Internetforen. Auch T5 verweist unter anderem auf buddhistische Onlineforen, in denen LSBTIQA+ angefeindet werden, z.B. indem sie kollektiv als Pandakas gelabelt werden. Andererseits hebt T5 positiv hervor, dass es auch Gegenwehr und Löschung entsprechender Posts gab.

T5 beschreibt noch weitere Beispiele von Diskriminierung, u.a. die Aussage eines Lehrers, der sagt transgeschlechtliche Personen sollen Therapie machen, alte tibetische Texte, die die Vagina als einzige richtige Körperöffnung für das Einführen eines Penis definieren und



This work is licensed under a [Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/).

Lehreraussagen wie: LSBTIQA+ Wiedergeburt sei Ausdruck schlechten Karmas, Oralsex sei „eklig“, der Lehrer würde nicht akzeptieren, wenn die eigene Tochter lesbisch wäre, Homosexualität fördere Egobezogenheit und Anhaften.

Der Vorwurf die eigene Identität zu stark zu machen, wird unter anderem von T4 berichtet. Dey bekam eine transfeindliche Reaktion auf die Änderung der eigenen Pronomen in deren Mail-Signatur. T2 berichtet von der Erfahrung, dass LSBTIQA+ oft ungefragt, teilweise bei der ersten Begegnung, über Nicht-Selbst und Leerheit belehrt werden. Dies führt über zu den Aussagen der Sub-Kodierung Othering/Dekonstruktion von Queerness. T2 beschreibt unter anderem, dass queere Identität oft ein Trigger zu sein scheint, queer zu dem Anderen gemacht wird und queere Identität erstmal auf die Probe gestellt wird. Im weiteren Verlauf beschreibt er auch Vorwürfe von Identitätspolitik und, dass queere Menschen an ihrer Identität kleben würden.

“Sometimes people say no its easier to separate men and women so there is no attraction” (T8) – Fehlende Auseinandersetzung mit Normativität

Wie im Zitat oben deutlich wird, werden heteronormative Ansichten zumindest teilweise nicht reflektiert. T2 bemängelt auch eine fehlende Reflektion von Normen. T3 berichtet von einer Situation, in der in einer reinen Frauengruppe davon ausgegangen wurde, dass kein Paar anwesend sein kann. T5 erzählt von einem Fall, indem ihm gesagt wurde, er würde nicht diskriminiert werden. Mit fehlender Auseinandersetzung kommt auch ein Mangel an Wissen einher, so berichten T6 und T5 von Fällen, in denen Menschen sie unterstützen wollten aber aufgrund mangelnder Sensibilität in dieser vermeintlichen Unterstützung diskriminierend waren.

T1 berichtet von unausgesprochenen Schwierigkeiten, welche Menschen mit LSBTIQA+ haben. T2 berichtet von lustig machen über die Stimme eines queeren Mannes und über einen Freund der trans*inter ist und dies in buddhistischen Kreisen schon gar nicht mehr erwähnt, da sonst oft sehr viele unangenehme und intime Nachfragen gestellt würden.

T6 stellt die fehlende Thematisierung der mangelnden trans Repräsentation unter den anerkannten Lehrer*innen heraus. Sie benennt außerdem eine unangenehme Situation in der LSBTIQA+ Sangha: „Tonight you look beautiful, tonight you look fabulous, because yeah because my family are on holiday and tonight I sit openly at this is what I’m wearing and presenting. And someone to go: How good to meet you at last. And I think: how ridiculous



This work is licensed under a [Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/).

and offensive and silly, stupid thing to say, particularly because it came from another trans person". Sie sieht dieses Fokussieren auf das Äußere als Ausdruck von trans oder femme Stereotypen.

Eine Thematik, die bei T5 eine Rolle spielt und eine eigene Subkodierung darstellt, ist das Nicht-Sprechen über Homosexualität mit Lehrer*innen. T5 beschreibt die fehlende Möglichkeit und/oder Motivation, mit seinen Lehrer*innen über seine Homosexualität zu sprechen. Während er dies anfangs mit Differenz in Alter und Herkunft sowie der Trennung seines homosexuell-seins und seiner buddhistischen Praxis begründet, spricht er später auch über die möglichen Ängste, die ihn zu dieser Nicht-Thematisierung bewegen: „It can shatter some glasses and its really unnecessary (lachen) I already lost so much so many people over this (lachen) or at least the ideas about them“.

Geschlechtertrennung

Drei Interviewte erwähnen die Geschlechtertrennung in einem Kloster negativ (T1, T7, T8). T1 bezieht sich dabei auch auf die Trennung während bestimmten Ritualen, T7 beschreibt deren Unverständnis über die Einteilung nach biologischem Geschlecht. Dabei geht es auch um die Trennung der Schlafplätze. T7 beschreibt auch die Folgen dieser Trennung: „Es hält mich auch ab, nach [Kloster] zu gehn im Übrigen, weil ich nich weiß. Jetzt weiß ich nich mehr wohin.“

Diskriminierung gegen Frauen

Auch gegen Frauen gerichtete Diskriminierung berichten die Interviewten. T8 beschreibt eine Situation von erheblichen Mansplaining in einer lokalen Sangha, was dazu führte, dass sie dort nicht mehr hinging. T1 berichtet von patriarchalen Normen im Kloster, wie etwa, dass die Nonnen immer ein kleines Stück hinter den Mönchen laufen. Außerdem beschreibt er, dass es im Kloster Nonnen gibt, die sich wünschen, als Mann wiedergeboren zu werden. T2 beschreibt die patriarchale Prägung des Buddhismus und nimmt unter anderem darauf Bezug, dass in manchen Traditionen keine Nonnenordination vorhanden sei. T3 beschreibt ein Unwohlsein gegenüber Geschlechterhierarchien im Ausland. Sie beschreibt aber auch den Fall ihres ersten buddhistischen Lehrers in Deutschland, der mit seinen



This work is licensed under a [Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/).

Schülerinnen (u.a. einer guten Freundin von T3) geschlafen habe, wogegen sie Position bezieht.

Weitere negative Erfahrungen

T2 erzählt, dass er in buddhistischen Kreisen die gleichen Diskussionen wahrnimmt wie in der Gesellschaft. Außerdem wirft er die Frage auf, wie es sein kann, dass viele der großen Meister des Buddhismus diskriminierende Ansichten beispielsweise gegenüber Frauen haben. Er erzählt auch von wiederholten Bemerkungen, die ihm wehtun. T5 beschreibt Traurigkeit über die wenigen positiven Beispiele, die ihm einfallen. T7 erzählt von der Abkehr von deren alter Sangha aufgrund des vermuteten negativen Umgangs mit deren Identität.

T5 erzählt auch über die Schwierigkeit, dass die meisten Aussagen, die er zu LSBTIQA+ kenne, nur Hörensagen sei und auch sonst wenig Dokumentation stattfinde.

Erwähnt wurde außerdem zwei Mal ein Unwohlsein mit der dritten Achtsamkeitsübung der Plum Village Tradition. (T8, T6) Diese Übung wurde jedoch zwischen der Interviewführung und der Auswertung geändert, u.a. durch die intensive Arbeit von Menschen aus der Rainbow Gemeinschaft in Plum Village.

Es gibt darin nun unter anderem einen Abschnitt, der lautet: „Ich erkenne die Vielfalt menschlicher Erfahrungen an und verpflichte mich, keine der verschiedenen Formen von Geschlechtsidentität oder sexueller Orientierung zu diskriminieren.“ (5

Achtsamkeitsübungen)

Welche Folgen diese Änderung in den Grundpfeilern einer der größten buddhistischen Gemeinschaften in Europa haben wird, bleibt abzuwarten. Durch die vielen negativen Erfahrungen, die zweigeschlechtliche Strukturierung und Ausschlüsse ist die Teilhabe im Buddhismus für LSBTIQA+ aktuell eingeschränkt. Zusammenfassend aus diesem Kapitel lässt klar sagen, dass es im Buddhismus in Europa Bedarf zur Veränderung gibt, wenn LSBTIQA+ als LSBTIQA+ Teil der buddhistischen Gemeinschaft sein sollen.

Andere Unterdrückungsformen

Auch in der buddhistischen Gemeinschaft sind LSBTIQA+ Feindlichkeit und andere Formen von Unterdrückung nicht getrennt zu betrachten. Im Sinne eines intersektionalen Ansatzes ist von der Verschränkung von verschiedenen Unterdrückungsformen auszugehen. (vgl. Kerner



This work is licensed under a [Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/).

2017: 948ff) Um dieser Thematik nachzugehen, wurde im Interview eine Rückfrage zu anderen Formen von Unterdrückung wie Ableismus oder Rassismus gestellt. Die Aussagen, die sich zu dieser Thematik finden konnten, wurden in übergeordnete Codes überführt.

Andere Unterdrückungsformen (81/8)

Persönliche
Auseinandersetzung/
Reflektion um Macht
(32/7)

Rassismus [Aussagen
oder Erfahrungen]
(20/6)

Ableismus (6/2)

Persönliche Auseinandersetzung/Reflektion um Macht

„Hey I’m oppressed too I’m oppressed too. I need to be in on this conversation and it’s like no, but you can’t, cause you’re not oppressed in the same way, not oppressed for the same reason.” (T6).

Wie auch den demographischen Daten zu entnehmen sind die meisten Teilnehmenden gesellschaftlich privilegiert, wenn es um die Themen Rassismus, Ableismus und Klassismus geht. Grundsätzlich deuten viele Aussagen der Teilnehmenden auf eine Reflektion der Machtdynamiken hin, diese Aussagen werden im Folgenden nochmal stärker ausgeführt. T6 beschreibt im obigen Zitat deren Reaktion auf BIPoC Gruppen, an denen dey nicht teilnehmen kann. Die Feststellung von Differenz in der Unterdrückung, also zwischen transfeindlicher und rassistischer Unterdrückung, ist dabei für dey hilfreich um die Notwendigkeit getrennter Gruppen zu verstehen.

Dabei befindet sich T6 aber sehr offensichtlich in einem Auseinandersetzungsprozess und schwankt zwischen Abwehr dieser Auseinandersetzung und einer Offenheit doch in diesen Prozess zu gehen. Sie erwähnt hier auch den White Awareness Sangha in der Plum Village Tradition, an dem sie zwar nicht teilnimmt, der aber scheinbar trotzdem Prozesse anstößt. Sie



This work is licensed under a [Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/).

beschreibt sich selbst als Ally von PoC, dieses Ally-Sein sei informiert durch ihre eigene Erfahrung von anderer Behandlung aufgrund ihrer Herkunft im Norden Englands, was von ein paar Jahrzehnten noch zu anderer Behandlung im Süden Englands geführt habe.

Grundsätzlich führt ihre Nicht-Identifikation mit ihrem Körper zu Schwierigkeiten im Umgang mit dem eigenen Weiß-Sein. Sie beschreibt: „So i have found that quite, I'm still working on it, what happened with the white awareness sangha is. I can't actually attend it, on the times that it runs. But I need to go there, I need to face that, need to face that demon and talk about it, but I know that I will be starting with: But I am not white. And I know that they answer I will get is: But, you are. But I know the correct answer, the correct answer: But, I'm not. Because I'm not the body.“

T1 beschäftigt sich ebenfalls mit dem Bedürfnis der vietnamesischen Mönche und Nonnen nach separaten Räumen in der klösterlichen Gemeinschaft, welches er erst als Rassismus betitelt, dann jedoch reflektiert: „Rassismus is vielleicht nich das richtige Wort es is vielleicht mehr ein eine Suche nach dem Heimatgefühl was ich gut verstehn kann.“ Er reflektiert außerdem über die kaum vorhandene Repräsentation von Schwarzen Menschen und Menschen aus Südamerika in der Gemeinschaft.

T3 teilt ihr Bewusstsein darüber mit, dass sie in Bezug auf Rassismus in der privilegierten Position ist und ihr dadurch wahrscheinlich viele kleine Vorfälle nicht auffallen.

T8 beschreibt ihren Prozess und, dass sie ein paar Jahre gebraucht habe, um den Rassismus in der buddhistischen Gemeinschaft zu sehen und, dass sie auch dazu beigetragen habe.

Besonders bemerkenswert sind die beschriebenen Reflektionsprozesse, die T5 beschreibt. Er sagt selbst „I used to be a little bit of a nazi“. Er beschreibt seine ursprüngliche Abneigung gegen östliche Religionen. Außerdem setzt er sich mit seinem Rassismus gegen Sinti*^zze und Rom*ⁿja auseinander. Er führt im Interview, vermutlich unbewusst, eine anti-asiatische rassistische Geste aus, die er dann direkt im Anschluss reflektiert. Seine Wandlung hin zu einer eher sozialdemokratischen politischen Einstellung und der aktiven Reflektion seiner Vorurteile, steht in der Erzählung im Kontext mit seinem spirituellen Interesse.

T7 Äußerungen zu der Thematik anderer Unterdrückungsmechanismen, bleiben auf einer sehr persönlichen Ebene. Dey kommt sehr schlecht zurecht mit Menschen, die meinen, Bescheid zu wissen. Dey reflektiert die eigene Glorifizierung der chinesischen Kulturrevolution und



This work is licensed under a [Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/).

beschreibt den Versuch, auch in sich selbst Anteile zu finden, die z.B. Trump gut finden würden. Außerdem erzählt dey von deren bewussten Projektion positiver Attribute auf bestimmte Gruppen, beispielsweise, dass Schwarze Menschen besonders musikalisch seien. Eine weitere Beschreibung persönlicher Reflektion findet sich bei dey in der Auseinandersetzung mit deren kultureller „Brille“ im Blick auf chinesischen Buddhismus.

Die Problematik um den nicht-westlichen Ursprung des Buddhismus schneidet nur T2 an: „[a]ber es ist halt sehr geprägt durch noch noch sehr geprägt und teilweise auch durch patriarchale Strukturen, weil halt ziemlich viele Mönche eben aus den aus asiatischen Ländern gekommen sind. Was natürlich gut ist, weil sie diese Weisheit ist ja nicht hier entstanden, das ist ja in anderen Teilen der Welt entstanden“. Die Kausalkette und die Verortung des Ursprungs patriarchaler Strukturen in asiatischen Ländern weisen auf die gleichen Dynamiken wie die von Lugones an weißen feministischen westlichen Bewegungen kritisierten hin (vgl. Lugones 2007: 202ff).

T2 beschreibt den deutschen Buddhismus als überwiegend weiß und mittelständisch geprägt. Er beschreibt außerdem Barrieren für Menschen mit Behinderung, wie bauliche Gegebenheiten oder auch fehlende alternative Sitzmöglichkeiten. Er reflektiert verschiedene Erfahrungen in der queeren Community und erläutert, dass es ihm mittlerweile immer schwerer falle, seine Gewohnheiten z.B. bezüglich des Genderns zu ändern.

T6 beschreibt einen steigenden Anteil von neuro-diversen Menschen in ihrer lokalen trans Community und damit einhergehend eine Notwendigkeit, sich selbst in dieser Thematik weiterzubilden.

Rassismus

Wie im vorherigen Kapitel geschildert finden sich auch in den Interviews immer wieder rassistische Aussagen, außerdem beschreiben manche Teilnehmenden rassistische Vorfälle, von denen sie gehört haben.

T1 erzählt vom Besuch einer Schwarzen Person im Kloster und der Distanziertheit mancher Mönche und Nonnen. Außerdem berichtet er davon gehört zu haben, dass es aus der Community Rassismus gegeben haben soll, als eine Schwarze Nonne ordiniert wurde und später nochmal als sie zur Dharma Lehrerin ernannt wurde. Auch T8 beschreibt, dass es in der



This work is licensed under a [Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/).

buddhistischen Gemeinschaft viel Rassismus geben würde, dabei bleibt unklar, auf welche Vorfälle sie sich bezieht.

T1 bemerkt außerdem, „dass wir hier in der Sangha keine Schwarzen Leute haben.“ und „[d]er gesamte Kontinent Afrika is hier nicht vertreten“.

Die negative Zuschreibung von Einstellung zu asiatischen Kulturen findet sich wie bei T2 auch bei T5. T2 beschreibt außerdem Ausschlüsse durch die fehlende Übersetzung von Webseiten großer buddhistischer Organisationen.

Verschiedene Aussagen von Lehrer*innen weisen teils massiven Rassismus auf. T5 beschreibt einen Leiter, der das N*-Wort für Schwarze Menschen benutzt und seine Tochter von Sinti*zze und Rom*nja fernhält. T3 beschreibt einen weißen Lehrer, der in einem Buch über tibetische Lehrer herzieht. Derselbe Lehrer spielt auch bei T5 eine Rolle, der unter anderem seine Unterstützung für eine deutsche Nazi-Partei und seine Aussagen zum Araber*innen problematisiert. Diese Aussagen sind einmal man solle sich bewaffnen wenn Araber*innen in der Nachbarschaft wohnen und dann auch, dass er nicht für Araber*innen bete.⁸

Ableismus

Neben den schon erwähnten Barrieren in manchen Räumen (vgl. T2) beschreiben T8 und T4 weitere Fälle von Ableismus. T8 beschreibt den Fall einer Freundin, die aufgrund ihrer chronischen Erkrankung einen separaten Raum benötigt habe, dieser wurde jedoch nicht zur Verfügung gestellt, obwohl separate Räume für andere verfügbar gewesen seien.

T4 erklärt: „My main experience of ableism within Buddhism, is the practioners who have who are neuroly diverse or have physical disabilities are barred from ordination. There’s a very much closed door I’ve found, that through my own research it’s through all traditions that i know of“. Dies hat ganz praktische Auswirkungen für T4, dey ist zwar (selbst-)ordiniert und erfährt auch Unterstützung aus der klösterlichen Gemeinschaft, ist jedoch nicht offiziell ordiniert und lebt auch nicht in einem Kloster. Dey beschreibt außerdem von anderen mit T4

⁸ Für mehr Informationen zu diesem Lehrer: Scherer (2011) und Tenzin Peljor (2021) Es wurde sich nicht für eine Anonymisierung des Lehrers entschieden, da dieses Verhalten diese Aussagen von ihm schon öffentlich bekannt sind.



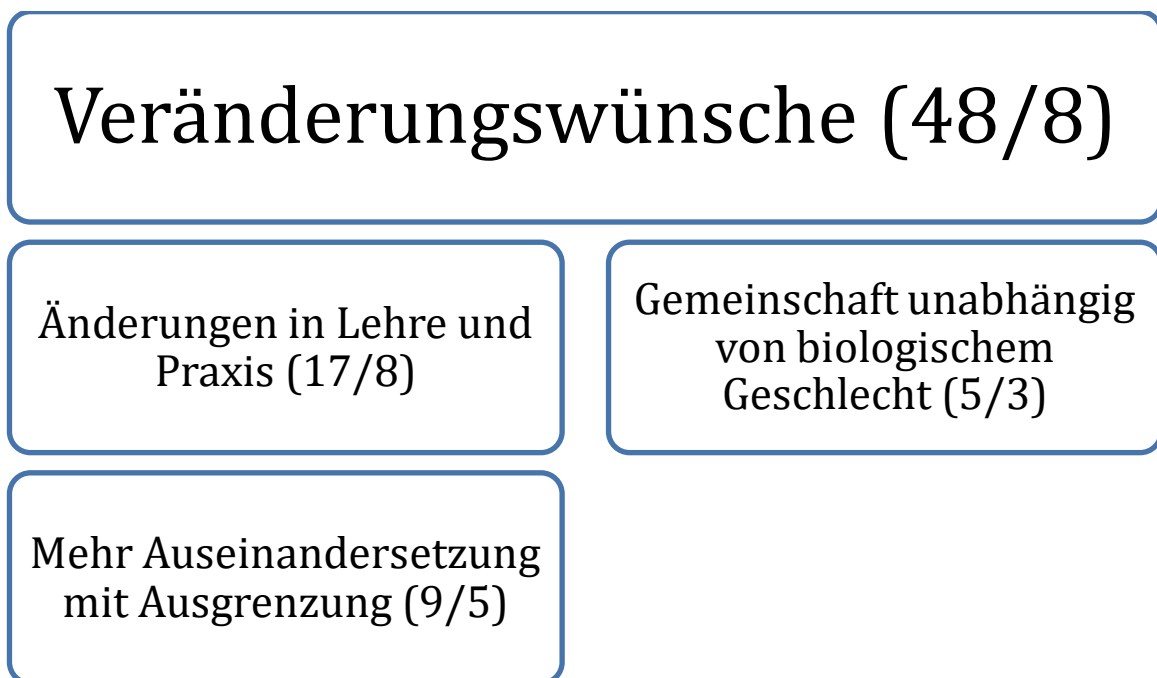
geteilte, teils sehr aufwühlende Erfahrungen mit Ableismus, auf die dey jedoch nicht weiter eingehen kann.

Auch Alter/Ageism wird am Rande eingegangen. So thematisiert T6 unter anderem ihren baldigen Ausschluss von der Ordination aufgrund ihres Alters. Wie schon in vorherigen Kapiteln beschrieben, verweist auch T5 auf Alter als Differenzkategorie. Dies findet sich auch bei T8.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die buddhistische Gemeinschaft wenig überraschend geprägt ist von verschiedenen Formen von Rassismus und auch Ableismus und Klassismus. Lookismus und Ageismus sind weniger Thema, was aber vermutlich auch mit der Fragestellung im Interview zusammenhängt. Dieses Kapitel beendet ein Zitat von T6 mit der Einsicht, es sich zur Aufgabe zu machen, andere zu enablen und zu empower: „As I got older and realized the right attitude: empower and enable those people.“

Veränderungswünsche

Die Teilnehmenden hatten unterschiedliche Veränderungswünsche, auch diese wurden in Kodierungen zusammengefasst. Die untenstehende Grafik zeigt unter anderem, dass sich alle Teilnehmenden Änderungen in Lehre und/oder Praxis wünschen.



This work is licensed under a [Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/).

Änderungen in Lehre und Praxis

T1 wünscht sich die Ordination zu öffnen, „dass wir mehr Raum haben können die nicht in Mann und Frau passen, in cis Mann und Frau, sondern, dass wir einfach Menschen ordinieren können.“. Außerdem eine Überarbeitung mancher Regeln, die einfach „out of date“ seien.

T2 beschreibt den Wunsch nach Veränderung von Lehrinhalten und teilweise auch der Praxis. Dazu gehört für ihn z.B. auch ein Loslassen vom Begriff der Patriarchen im Zen. T3 wünscht sich eine Änderung der Rolle von Frauen im Buddhismus und mehr Anerkennung für die Nonnen.

T4 bezieht sich auf Buddha und Thich Nhat Hanh und drückt das Bedürfnis, aus Buddhismus zu modernisieren und der Zeit und Situation anzupassen. T6 wünscht sich „more far more queer and trans involvment in buddhism and zen“. T8 eine Veränderung zumindest der modernen Texte und Lehren, so dass diese mehr bilden und/oder inklusiver sind.

Mehr Auseinandersetzung mit Ausgrenzung

Viele der Interviewten wünschen sich mehr Auseinandersetzung mit Ausgrenzung. T4 wünscht sich mehr Inklusivität für alle Gemeinschaften. T2 sagt beispielsweise: „Engagement heißt auch tatsächlich sich mit den Dingen auseinanderzusetzen mit den wir konfrontiert werden Tag für Tag. Und das sind das ist teilweise ja schon eben Ausgrenzung aufgrund von Dingen, von von Rassismus oder von welchem auch immer, die die soziale Ausgrenzung die es gibt.“ Er wünscht sich außerdem mehr Diskussionen, z.B. um neue Begriffe, die nicht-binäre Menschen benutzen können.

Mehr und offenere Diskussionen wünscht sich auch T5. Er fände unabhängig vom Ausgang eine offene Konversation wünschenswert, vielleicht sogar in Form eines buddhistischen Konzils.

T8 wünscht sich eine Änderung der dritten Achtsamkeitsübung. Außerdem schlägt sie mehr Bildung zu und eine tiefe Auseinandersetzung mit Privilegien auf Retreats vor. Gerade in Hinblick darauf, dass die meisten Teilnehmenden von Retreats viele Privilegien haben.

Gemeinschaft unabhängig von biologischen Geschlecht

„Nämlich eine Gemeinschaft, wo Menschen zueinander kommen, die (räuspern) unabhängig von ihrem biologischen Geschlecht miteinander in ne Art und Weise des Austausches gehen. Das würd ich mir wünschen oder wünsch ich mir, nicht nur würde, sondern wünsch ich mir, dass diese dieser diese Denkweise auch in Plum Village einkehrte und dann kann man sich ja



This work is licensed under a [Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/).

aussuchen wer wo wie wohnt.“ (T7) Diesen Wunsch nach der Aufhebung der Trennung nach Geschlecht teilt auch T8.

T1 wünscht sich eine Veränderung der Geschlechtertrennung bei bestimmten Ritualen und Zeremonien und sieht Zentren in den USA als Inspiration, die statt in zwei Linien für Mann und Frau in U-Form sitzen.

Weitere Wünsche

T2 berichtet von seinem eigenen Wunsch, den er laut seiner Aussage mit anderen teilt, „dass sich Buddhismus mehr engagieren sollte.“ Er sieht das Potenzial, durch den Buddhismus neue Antworten zu finden. Außerdem wünscht er sich mehr Forschungen zu solchen Themen. Außerdem wünscht er sich mehr proaktives Handeln von Gemeinschaften bezüglich Inklusion.

Er hofft auf ein Umsetzen des Mottos „Einheit in Vielfalt“ und ein Zusammenkommen aller, nach dem Austausch in Safe spaces. (vgl. T2: 13)

T3 würde sich mehr öffentliche Outings von monastics wünschen, um mehr Vorbilder zu haben.

T6 wünscht sich mehr physische Orte für die Rainbow Gemeinschaft, möglicherweise auch mit der Möglichkeit, dort längerfristig zu bleiben. Dies unter anderem aufgrund der problematischen Handhabung von Geschlecht in manchen Klöstern. Sie wünscht sich mehr Möglichkeiten für queer und trans Retreats und Optionen bezüglich Ordination auch für ältere Menschen.

T7 wünscht sich einen Raum, in dem dey deren weibliche Seite ausleben kann. Dey ist wichtig zu betonen „und will des auch so nich als Kritik verstanden wissen, sondern als Anregung ja ich auf diesem Wege weiter zu gehen und und das is es dann was ich zum Ausdruck bring.“

T5 wünscht sich mehr Ressourcen, um die Auseinandersetzung um LSBTIQA+ im Buddhismus. T2 äußert einen ähnlichen Wunsch: „Und wir müssen meiner Ansicht nach sehen wo wir stehen, ja, mit allen guten und schlechten Aspekten, hoffentlich gibt’s nicht nur schlechte sondern auch gute an den an den wir anknüpfen können, das hoff ich nämlich, dass das vieles bekannter wird durch das was du machst.“ Damit kommt die Thematik auch zurück zu dieser Arbeit und der Diskussion der Studie.



This work is licensed under a [Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/).

Diskussion

Die Ergebnisse der Arbeit zeigen viele Problemstellen in der buddhistischen Gemeinschaft auf. Die negativen Erfahrungen verweisen auf große Weiterbildungspotenziale in der buddhistischen Gemeinschaft und strukturelle Probleme. Die Öffnung der Ordination für transgeschlechtliche und/oder nicht-binäre Menschen steht beispielsweise weiterhin aus, genauso wie die Öffnung für Menschen mit Behinderung. Es wundert außerdem angesichts der geschilderten Erfahrungen kaum, dass der Buddhismus in Europa weiß und mittelständisch geprägt ist. Ansätze wie der white awareness Sangha scheinen demgegenüber in eine progressive Richtung zu verweisen.

Die Ausschlüsse von der Ordination erzeugen auch Folgeprobleme, wie die Seltenheit von trans- und nicht-binären Dharma-Lehrer*innen. Es gibt zwar beispielsweise in der Plum Village Tradition Wege, als transgeschlechtliche und/oder nicht-binäre Person Dharma-Lehrer*in zu werden, diese sind aber oft sehr viel langwieriger und aufgrund der verinnerlichten und nicht ausreichend reflektierten Transfeindlichkeit in der Gemeinschaft auch nicht mit Sicherheit realisierbar. Dharma-Lehrer*innen sind jedoch von massiver Bedeutung, um safer spaces wie Rainbow Sanghas zu tragen. Der Autorin ist beispielsweise ein abgesagter Queer Retreat bekannt, für den ein*e anerkannte*r Dharma-Lehrer*in fehlte. Gerade aufgrund der äußerst positiven Erfahrungen in solchen safer spaces ist es wichtig, diese zu stärken, mit mehr Lehrer*innen und mehr Ressourcen. Dazu gehört auch, offene Diskussionen um diese Thematiken zu führen, Aussagen von Lehrer*innen zugänglich zu machen und neue inklusivere Sprache, Lehre und Praxis zu finden.

Vergleich der Ergebnisse mit Leitfaden von Rainbodhi

Der Leitfaden von Rainbodhi bezieht sich auf buddhistische Räume, zu welchen alle Menschen Zugang haben. Somit interessieren an dieser Stelle vor allem die Studienergebnisse, die sich nicht auf LSBTIQA+ Sanghas beziehen. Folgende von Rainbodhi vorgestellte Punkte werden aus Sicht der Autorin, durch die Studie gestützt.



This work is licensed under a [Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/).

- Mehr Bildung zu LSBTIQA+ Thematiken. Das Unwissen in vielen Gemeinschaften ist noch groß und führt zu schädlichem Verständnis von Geschlecht und unangebrachtem Verhalten. (vgl. u.a. T5 & T6, T3)
- Kennzeichnung LSBTIQA+ freundlicher Räume und Gemeinschaften. Die reine Anzahl negativer Erfahrungen, zeigt auf, dass es für LSBTIQA+ nicht selbstverständlich ist, in buddhistischen Räum akzeptiert zu werden. Die Kennzeichnung könnte dabei helfen LSBTIQA+ eine Orientierung zu geben, welche Räume sicherer sind.
- Teilnahme von LSBTIQA+ an allen Ebenen der Organisation. Die Repräsentation von LSBTIQA+ ist auch in dieser Studie klar als wichtiges Element zu finden, aktuell gibt es jedoch nur wenige Beispiele, insbesondere für transgeschlechtliche Lehrer*innen.
- Einrichtung von Strukturen die Beschwerden über Diskriminierung aufnehmen und ernstnehmen. Die Anzahl der Vorfälle von offenerer Feindlichkeit spricht für die Etablierung solcher Strukturen, gerade die Schilderung von T1 bezüglich Diskriminierung durch höhergestellte Mönche, verweisen auf die Notwendigkeit von Strukturen die bestehende Machtsysteme ausgleichen können.
- Veränderung von zweigeschlechtlicher Strukturierung in den Bereichen Unterkunft, Toiletten usw. Eine Person geht aufgrund dessen nicht in ein Kloster, andere fühlen sich dadurch unwohl. (vgl. T7, T8) Es ist klar, dass die strikte Trennung in zwei Geschlechter nicht aufrechtzuerhalten ist, möchte die buddhistische Gemeinschaft alle LSBTIQA+ willkommen heißen.
- Reflektierter Umgang mit Nicht-Selbst und Leerheit. Die Verwendung von Konzepten wie Leerheit oder Nicht-Selbst gegen LSBTIQA+ ist immer noch ein Problem, auch das damit zusammenhängende reflexartige Vorwerfen von Überhöhung der eigenen Identität findet sich. (vgl. T2, T4)

Der Leitfaden von Rainbodi sind also durch die Ergebnisse der Studie weitestgehend empirisch unterstützt und alle buddhistischen Gemeinschaften, welche sich zur Inklusion von LSBTIQA+ entscheiden aufgerufen, den dort angeführten Veränderungen nachzukommen. Die bereits vorhandene doppelte Strategie aus (virtuellen) Räumen für LSBTIQA+ und Veränderungsprozessen in den größeren Gemeinschaften scheint weiter sinnvoll.



This work is licensed under a [Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/).

Durch die Forschungslage ist schon bekannt, dass der Buddhismus eine besondere Neigung zur „soteriologischen Inklusion“ und „soteriologischer Androgynie“ (vgl. Sponberg 1992: 7ff) besitzt, diese Tendenz sollte sich jede Bewegung für mehr Inklusion im Buddhismus immer wieder vergegenwärtigen. Die Versuche, dem Ideal näher zu kommen, schauen mit Sicherheit auf eine Geschichte zurück, die so alt ist wie der Buddhismus selbst. Der Buddhismus „like all other human institutions, encompasses both noble aspirations and all too human failings.“⁹ (Spoonberg 1992: 29) Der auch von Interviewten geforderte liebevolle aber entschlossene Prozess für Veränderung bleibt, bei allen Bekenntnissen zur Leerheit, ein auf Ebene der relativen Wahrheit zu führender. Die Einsicht der Verbundenheit von relativer und absoluter Wahrheit, ihr Inter-sein, kann bei diesen Prozessen helfen. Diese Ansätze sind nicht neu, so beschreibt Rev. Kyoto Williams im Buch Radical Dharma (2016) nötige Veränderungen der buddhistischen Lehre: „What is required is a new Dharma, a radical Dharma that deconstructs rather than amplifies the systems of suffering, that starves rather than fertilizes the soil of the conditions that the deep roots of societal suffering grow in.“ (Williams 2016: xxiii).

Die teilweise sehr positiven Erfahrungen und die teils intensiven Veränderungsprozesse durch die buddhistische Praxis, welche die Teilnehmenden schildern, werfen aber auch Fragen für queere Bewegungen auf. Welche Potentiale für LSBTIQA+ liegen in der Achtsamkeitspraxis? Welche Praktiken lassen sich von den Rainbow Communities im Buddhismus lernen? Führt intensive Meditationspraxis zu einem Ort der Identität ohne Worte (T8)? Was bedeutet dies für queere Bewegungen? Dies sind nur ein paar der Fragen, an denen zukünftige Forschung ansetzen könnte.

Die Ergebnisse der vorliegenden Studie haben jedoch begrenzte Aussagekraft, da sie auf einer nicht-repräsentativen Studie beruhen. Außerdem schränken die technischen Probleme bei der Interviewführung und die teils ungenaue Durchführung der qualitativen Inhaltsanalyse, die Güte der erhobenen Daten weiter ein. Die Überprüfung der Daten, durch eine zweite oder sogar dritte Person welche die Intersubjektivität erhöht hätte, konnte im Rahmen dieser Arbeit nicht geleistet werden.

Das entstandene, sehr positive, Bild von Rainbow Gemeinschaften im Buddhismus dürfte auch damit zusammenhängen, dass keine Menschen gesucht wurden die dem Buddhismus den

⁹ Gegen dieses Zitat würde ich einwenden, dass nicht alle menschlichen Institutionen an noblen Zielen ausgerichtet sind. Die Verfehlungen höherer Ideale sind aber auch in allen anderen Institutionen zu finden.



Rücken gekehrt haben. Die Interviewten waren zudem wie anfangs erwähnt alle weiß, was bedeutet, das definitiv ein großer Teil buddhistischer Gemeinschaften in Europa nicht repräsentiert ist. Insbesondere in Hinblick auf die Problematiken kultureller Aneignung sollte für zukünftige Forschung eine diversere Stichprobe gewonnen werden.

Die intersektionale Intention der Arbeit ist zwar bemerkbar, trotzdem bräuchte es eine noch intensivere Auseinandersetzung mit anderen Formen von Unterdrückung im Buddhismus um einem intersektionalen Anspruch gerecht zu werden. Beispielsweise eine stärkere Auseinandersetzung mit dekolonialer und postkolonialer Literatur zum Buddhismus.

Insgesamt findet durch diese Arbeit eine zeitgeschichtliche Dokumentation einer Bewegung statt, welche bisher kaum wissenschaftliche Aufmerksamkeit genossen hat. Die intensiv ausgearbeitete Forschungslage verweist auf eine lange Geschichte von Auseinandersetzung um LSBTIQA+ im Buddhismus und zeigt Potentiale für ein LSBTIQA+-freundliches Verständnis der buddhistischen Lehren. Die Leitfrage zur Lage von LSBTIQA+ im gegenwärtigen Buddhismus in Europa konnte teilweise beantwortet werden und auch auf die Subfragen konnten zumindest in Bezug auf die Stichprobe Antworten gefunden werden. Es wurde eine große Menge an Material erzeugt und ausgewertet. Damit wird ein Einblick ermöglicht, der vorher so nicht verfügbar war. Die Studie sollte und konnte auch nur ein Startpunkt für weitere Auseinandersetzung sein, dieses Ziel wurde aus Sicht der Autorin erreicht. Ob die Thematik noch Ziel weiterer wissenschaftlicher Auseinandersetzungen wird, wird sich erst im Laufe der Zeit zeigen.

Ausblick

Die Potenziale für Forschung zu LSBTIQA+ und Buddhismus/Achtsamkeit sind aus Sicht der Autorin groß.

Für LSBTIQA+ fallen u.a. folgende Fragen an: Welche Rolle kann Achtsamkeit im Umgang mit queer- und transfeindlicher Unterdrückung spielen? Kann buddhistische Praxis im Umgang mit LSBTIQA+ Identität helfen? Welche Auswirkungen können buddhistische Gedanken/Praxen auf queere Zusammenhänge haben? Sind buddhistische LSBTIQA+ Räume tatsächlich gesünder, wie T8 für sich persönlich festgestellt hat? Welche Auswirkungen hat soteriologische Inklusion in Gleichzeitigkeit mit diskriminierenden Ausschlüssen?



This work is licensed under a [Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/).

In Bezug auf buddhistische Gemeinschaften könnten folgende Fragen gestellt werden: Welche Schritte braucht es um buddhistische Gemeinschaften auf dem Weg aus heteronormativer, zweigeschlechtlicher Strukturierung zu unterstützen? Ist dies überhaupt in einem transformativen Prozess möglich? Gibt es von offiziellen Vertreter*innen buddhistischer Gemeinschaften tatsächlich Interesse an solchen Prozessen? Inwiefern sind patriarchale Normen im Buddhismus verfestigt?

Im Bereich der Geschlechterforschung scheinen aus Sicht der Autorin folgende Fragen interessant: Welche Auswirkungen hat buddhistische Praxis auf die Wahrnehmung des eigenen Geschlechts und der eigenen Sexualität, auch bei cisgeschlechtlichen und heterosexuellen Menschen? Führt Achtsamkeitspraxis zu inklusiverem Denken oder bleiben gesellschaftliche (Macht-)Normen meist unberührt? Welche Zusammenhänge bestehen zwischen Männlichkeit und buddhistischen Praktiken? Welche Rolle spielt die klösterliche Gemeinschaft für einen queeren, feministischen, intersektionalen Buddhismus?

In diesem Sinne kann ich mich nur der Hoffnung von T2 anschließen: Mögen wir neue Antworten finden.

Danksagung

Mein Dank gilt allen Teilnehmenden, die durch ihre Zeit, Offenheit und ihr tiefes Wissen neue Einblicke möglich gemacht haben. Auch allen anderen, die mit mir während der Arbeit unterstützend in Kontakt waren, möchte ich hier danken. Außerdem danke ich meiner Erstbetreuung Dr. Carola Roloff, wie auch der eingesprungenen Zweitbetreuung Dr. Nicole Witte, für die Akzeptanz der Thematik und meiner selbstständigen Arbeitsweise. In tiefer Dankbarkeit bin ich verbunden mit meinem spirituellen Lehrern Thich Nhat Hanh, Lama Rod Owens und all den Menschen, die in mir das Interesse an Achtsamkeitspraxis erweckt oder gefördert haben. Meinen Freund*innen, meiner Mitbewohnerin und meinem Sangha danke ich für das offene Ohr und die Unterstützung mit dem emotionalen Stress, der durch die Auseinandersetzung mit der Thematik aufkam. Mögen alle Wesen glücklich und frei von Leiden sein.



This work is licensed under a [Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/).

Literaturverzeichnis

Akaliko Bikkhu (2021): Welcoming the rainbow. Mega City Books, Australia

Atlas, Cypress (2019): Gender and Emptiness. In: Manders, Kevin und Marston, Elizabeth (Hrsg.) (2019). Transcending: trans Buddhist voices, Berkeley, California : North Atlantic Books

Bartone, Shaun (2019): Conduct Unbecoming. In: Manders, Kevin und Marston, Elizabeth (Hrsg.) (2019). Transcending: trans Buddhist voices, Berkeley, California : North Atlantic Books, S.35-41

Bombardier; Cooper Lee (2019): Soil, Shit, and Compost. In: Manders, Kevin und Marston, Elizabeth (Hrsg.) (2019). Transcending: trans Buddhist voices, Berkeley, California : North Atlantic Books, S.13-20

Burton-Rose, Daniel (2012): Gendered Androgyny: Transcendent Ideals and Profane Realities in Buddhism, Classicism, and Daoism. In: Howard Chiang (Hg.): Transgender China. New York: Palgrave Macmillan US, S. 67–95.

Butler, Judith (1991): Das Unbehagen der Geschlechter. Aus dem Amerikanischen von Kathrina Menke. Suhrkamp, Frankfurt am Main

Campbell, June (2003): Gender, Identity, and Tibetan Buddhism, Verlag: Motilal Banarsidass, New Delhi

Chennery, C. (2017). Destroying the Binary: Transgenderism in Buddhism RELIG ST 4H03.

Deeg, Max [Übersetzer] (2007). Das Lotos Sutra. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt

Erel, Umut et al. (2010): On the Depoliticisation of Intersectionality Talk. Conceptualising Multiple Oppressions in Critical Sexuality Studies. In: Hines, S./Taylor, Y./Casey, M. (Hg.): Theorising Intersectionality and Sexuality, Basingstoke: Palgrave MacMillan, 56-95.

Faure, B. (1998). The Red Thread: Buddhist Approaches to Sexuality. Princeton University Press.

Faure, B. (2009). The Power of Denial: Buddhism, Purity, and Gender. The Power of Denial: Buddhism, Purity, and Gender.

Gläser, Jochen & Laudel, Grit (2006): Experteninterviews und qualitative Inhaltsanalyse. VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden

Gross, R. M. (1993). Buddhism after patriarchy: A feminist history, analysis, and reconstruction of Buddhism. Albany: State University of New York Press

Gyatso, J. (2003). One Plus One Makes Three: Buddhist Gender, Monasticism, and the Law of the Non-excluded Middle. History of Religions, 43(2), 89–115. <https://doi.org/10.1086/423006>

Harding, Sandra (1994): »Strenge Objektivität« und sozial verortete Erkenntnis, in: dies: Das Geschlecht des Wissens. Frauen denken die Wissenschaft neu, S. 155-180.

Helfferich, Cornelia (2019): Leitfaden- und Experteninterviews. In: Baur, Nina & Blasius Jörg (Hrsg.): Handbuch Methoden der empirischen Sozialforschung. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 669–686.



This work is licensed under a [Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/).

Hoeltzel, Adhamh Roland (2019): When Duality Falls Away: Gender, Self, And What's Beyond. In: Manders, Kevin und Marston, Elizabeth (Hrsg.) (2019). Transcending: trans Buddhist voices, Berkeley, California : North Atlantic Books, S.135-142

Hortz, Hendrik (2020, 02.März): Was ist säkularer Buddhismus. Ursache\Wirkung www.ursachewirkung.com/blog/3573-was-ist-saekularer-buddhismus (abgerufen am 29.09.2022)

Ikeda, Daisaku (2003): Dialoge über das Lotos- Sutra, Band 3. Verlag SGI-D

Kerry, S. (2020): Australian LGBTQIA+ Buddhists. Darwin: Charles Darwin University

Lugones, María (2007): Heterosexualism and the Colonial/Modern Gender System. In: Hypatia 22 (1), 186-219.

Kawahashi, Noriko & 川橋範子. (2003). Feminist Buddhism as Praxis: Women in Traditional Buddhism. Japanese Journal of Religious Studies, 30(3/4), 291–313.
<http://www.jstor.org/stable/30234052>

Kerner, Ina (2017): Relations of difference: Power and inequality in intersectional and postcolonial feminist theories. In: Current Sociology 65(6), 846-866.

Krempasky, Chance (2019): Growing to Know. In: Manders, Kevin und Marston, Elizabeth (Hrsg.) (2019). Transcending: trans Buddhist voices, Berkeley, California : North Atlantic Books, S. 75-79

Kuckartz, Udo (2018): Qualitative Inhaltsanalyse. Methoden, Praxis, Computerunterstützung. 4. Auflage. - Weinheim; Basel: Beltz Juventa

Mander, Kevin (2019): Becoming Whole Just to Let It Go. In: Manders, Kevin und Marston, Elizabeth (Hrsg.) (2019). Transcending: trans Buddhist voices, Berkeley, California : North Atlantic Books, S.161-168

McNamara, Michelle (2019): Karma Chameleon?. In: Manders, Kevin und Marston, Elizabeth (Hrsg.) (2019). Transcending: trans Buddhist voices, Berkeley, California : North Atlantic Books, S.27-34

Paul, Diana Y. (1981) Die Frau im Buddhismus. Das Bild des Weiblichen in Geschichten und Legenden. Papyrus, Hamburg

Pickert, Kate (2014, 23. Januar). The Mindful Revolution. *TIME* time.com/1556/the-mindful-revolution/ (abgerufen am 29.09.2022)

Roloff, Carola (2011): Das Erleuchtungspotenzial von Frauen und Ordinationslinien im Buddhismus. In: Unbeschreiblich weiblich? Neue Fragestellungen zur Geschlechterdifferenz in den Religionen, eds. C. Gerber, S. Petersen, W. Weiße, 159-178. Berlin: LIT Verlag.

Roloff, Carola (2017): . Geschlechterkonstruktionen und Geschlechterverhältnisse in buddhistischen Traditionen. In: Knauth, T. / Jochimsen, M. A. (Hrsg.): Einschließungen und Ausgrenzungen (127-147). Münster: Waxmann.

Roloff, Carola (2019): Dialogische Theologie und Gender aus buddhistischer Perspektive. In: Interreligiöser Dialog, Gender und dialogische Theologie, eds. C. Roloff, K. Drechsler, M. van Hoogstraten & Andreas Markowsky, 23–57. Münster: Waxmann



This work is licensed under a [Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/).

Rosenthal, Gabriele (2015): Interpretative Sozialforschung – Eine Einführung. 5.Auflage. Beltz Juventa, Weinheim

Scherer, Burkhard. (2011). Macho Buddhism: Gender and Sexualities in the Diamond Way. Religion and Gender. 1. 85. 10.18352/rg.17.

Schubert, Finn (2019): Trust. In: Manders, Kevin und Marston, Elizabeth (Hrsg.) (2019). Transcending: trans Buddhist voices, Berkeley, California : North Atlantic Books, S.155-160

Schmidt-Leukel, Perry (2017): Buddhismus verstehen. Random House, München

Serano, Julia (2016): "Whipping girl- a transsexual woman on sexism and the scapegoating of femininity" (2. Auflage); Seal Press Verlag; Berkeley CA 2016

Short, Coral (2019): My Trip Back Home. In: Manders, Kevin und Marston, Elizabeth (Hrsg.) (2019). Transcending: trans Buddhist voices, Berkeley, California : North Atlantic Books, S.47-51

Sponberg, Alan (1992): Attitudes toward Women and the Feminine in Early Buddhism. In: Cabezón, José Ignacio, ed. Buddhism, Sexuality, and Gender. (Albany: State University of New York Press, 1992.), S.1-30

Syedullah, Jasmine (2016): The abolition of whiteness. In: Williams A. K. Owens R. & Syedullah J. *Radical dharma : talking race love and liberation*. North Atlantic Books. S. 15-23

Tenzin Peljor (2021): Lama Ole Nydahl – Diamantweg Buddhismus. Kritische Informationen zu Lama Ole Nydahl und seiner »Diamantweg Buddhismus«-Bewegung auf https://info-buddhismus.de/lama_ole_nydahl.html#Islam abgerufen am 20.09.2022

Vanh, Thuy (2019): Barriers Faced by Trans People of Color in Buddhist Communities. In: Manders, Kevin und Marston, Elizabeth (Hrsg.) (2019). Transcending: trans Buddhist voices, Berkeley, California : North Atlantic Books, S.229-234

Vella, Santino (2019): Uppity Apostate Transgender Monk Questions Transphobia and Sexism in Buddhist Monasticism. In: Manders, Kevin und Marston, Elizabeth (Hrsg.) (2019). Transcending: trans Buddhist voices, Berkeley, California : North Atlantic Books, S.57-63

Ven. Vimala (2021): Through the Yellow Gate: Ordination of Gender-Nonconforming People in the Buddhist Vinaya. Abrufbar auf: <https://discourse.suttacentral.net/t/through-the-yellow-gate-ordination-of-gender-nonconforming-people-in-the-buddhist-vinaya/18752> (abgerufen am 10.08.2022)

Vermeulen, Michael (2017): The rise of Rainbow Dharma: Buddhism on sexual diversity and same-sex marriage in United Nations OHCHR - UN Special Rapporteur on Freedom of Religion or Belief - Special Rapporteur's Compilation of Articles on Freedom of Religion or Belief and Sexuality

Vermeulen, M. (2018). The Buddhist pioneers of same-sex marriage in the West: a little-known history of compassion in action. *European Buddhist Magazine*, 1(1).

Von Euw, Em (2019): „Coming Home to Themselves“: The Resonance of Non-self and Impermanence for Transgender Buddhists. In: Manders, Kevin und Marston, Elizabeth (Hrsg.) (2019). Transcending: trans Buddhist voices, Berkeley, California : North Atlantic Books, S.235-250



This work is licensed under a [Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/).

Wawrytko, Sandra A. (2009). Buddhism: Philosophy beyond gender. In: *Journal of Chinese Philosophy* 36 (2):293-312.

Winter, S. J. (2005). Of transgender and sin in Asia. Paper presented at Sexualities, Genders and Rights in Asia: 1st International Conference of Asian Queer Studies. Bangkok, Thailand: AsiaPacifiQueer Network, Mahidol University; Australian National University

Witzel, Andreas (2000). Das problemzentrierte Interview [25 Absätze]. *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research*, 1(1), Art. 22, <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0114-fqs0001228>.

Yi-Yuan Tang, Michael I. Posner, Special issue on mindfulness neuroscience, *Social Cognitive and Affective Neuroscience*, Volume 8, Issue 1, January 2013, Pages 1–3,

<https://doi.org/10.1093/scan/nss104>

Sutras/Texte:

Vimalakirti Nirdesa Sutra, Übersetzt von Robert A. F. Thurman

<http://web.archive.org/web/20100612075744/http://zhaxizhuoma.net/DHARMA/Tripitaka/vimalakirtiSutra-7.htm> abgerufen am 20.02.2022

Somasutta, Übersetzt von Bhikkhu Sujato, abgerufen auf

<https://suttacentral.net/sn5.2/en/sujato?layout=plain&reference=none¬es=asterisk&highlight=false&script=latin> am 30.09.2022

5 Achtsamkeitsübungen, abgerufen auf: <https://plumvillage.org/de/die-funf-achtsamkeitsubungen/>, am 02.10.2022



This work is licensed under a [Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/).