



Zen-Buddhismus im deutschsprachigen Internet – Eine kultursoziologische Annäherung

Manuel Pachurka

Veröffentlicht am 05.05.2026

Zusammenfassung


Im deutschsprachigen Internet präsentieren sich diverse Gruppen und Personen, die sich dem Zen-Buddhismus zurechnen, ihre Meditationspraxis reflektieren oder gar per Livestream gemeinsam meditieren. Das Potenzial digitaler Medien wird von den Akteuren unterschiedlich bewertet, was sie auch zu unterschiedlichen Arten des Umgangs bewegt. Am Beispiel der Internetauftritte des Daishin-Zen und des Neo-Zen sollen Formen religiösen Handelns vorgestellt und einer Untersuchung unterzogen werden. Die Veränderungen der religiösen Praxis und der Autoritätserzeugung, die sich durch die Nutzung digitaler Medien ergeben, stehen im Zentrum des Erkenntnisinteresses. Mittels der Videographie werden Videos ausgewertet und kontextualisiert. Die Beobachtungen auf realtypischer Ebene münden in die Konstruktion erster Idealtypen. Durch die neuen Angebote ist es möglich, die religiöse Praxis allein mithilfe digitaler Werkzeuge zu gestalten, ohne dabei den Kontakt zu einer Religionsgemeinschaft vollkommen zu verlieren, was ein Novum darstellt. In der Anglosphäre werden die Möglichkeiten, die sich dadurch den buddhistischen Akteuren auftun, seit geraumer Zeit thematisiert. Ich konnte hingegen zum Thema Zen-Buddhismus im deutschsprachigen Internet keine Sekundärliteratur finden: Der Text stellt insofern einen ersten Annäherungsversuch dar.

1. Die zen-buddhistische Meditationspraxis im Kontext digitaler Medien: Eine thematische und theoretische Einführung

Der Buddhismus hat auch in den westlichen Ländern bereits einige große Wandlungen durchlebt (McMahan 2008: 3-25). Der Weg von der polemischen Buddhismus-Darstellung durch den Jesuitenorden über die intellektuelle Buddhismus-Rezeption der deutschen Philosophie bis hin zu den heutigen Meditationszentren war lang und von verschiedenen Paradigmenwechseln gekennzeichnet (Offermanns 2005: 16-35). Mit der Digitalisierung von Teilen der religiösen Sphäre geht eine weitere Veränderung des Buddhismus einher, was am Beispiel Thailand schon früh beschrieben wurde (Taylor 2003: 292). Im Zuge der Forschung der letzten zwei Jahrzehnte haben sich mehrere Begriffe etabliert, die der sich ausdifferenzierenden Religionslandschaft gerecht werden sollen: So wird etwa zwischen *religion online* (religiöse Gruppen reproduzieren offline-Muster) und *online religion* (ausschließlich online existierende Gruppen) unterschieden;

Korrespondierender Autor: Manuel Pachurka, Universität Münster.

Um diesen Artikel zu zitieren: Pachurka, Manuel. 2026. „Zen-Buddhismus im deutschsprachigen Internet – Eine kultursoziologische Annäherung.“ *ARGOS* 5 (2), Sonderheft *Contested, Conflated, Converted: Dynamics of Religious Authority in Minority Constellations and Digital Media*, 188-209. DOI: 10.26034/fr.argos.2026.9764.

 Lizenz durch ARGOS und den Autor. Besuchen Sie <https://www.journal-argos.org>.

Helland diskutierte bereits vor über zwanzig Jahren methodische Details (2005: 1-15). Mit *digital religion* wird der kulturelle Raum bezeichnet, in dem religiöse Online- und Offline-Praktiken integriert werden (Evolvi 2022: 529-530). Mir geht es im vorliegenden Text um eben diese *Digital Religion*. Für buddhistische Kontexte muss man sich ein paar Grundtatsachen vor Augen führen: Da der Zen-Buddhismus aus Asien stammt, spielt die Gesamtentwicklung Asiens bei der Einordnung eine Rolle. Der Terminus *global Asia* reflektiert diese und meint die gestiegene Mobilität asiatischer Bevölkerungen sowie die Präsenz asiatischer Menschen in nicht-asiatischen Ländern und umgekehrt. Das Konzept geht über die Idee des Territoriums hinaus und umfasst weitreichende soziokulturelle Einflüsse Asiens auf die Welt (Gomes/Kong/Woods 2020: 11-24). Die Verbreitung digitaler Medien ist Teil der Globalisierung und beschleunigt diese. Die Globalisierung ist nicht nur ein Anwachsen der Vernetzung, sondern auch eine Neuorganisation von Raum und Zeit: David Harvey spricht von „time-space compression“, was großen Nachhall gefunden hat (Inda/Rosaldo 2008: 8). Das Paradoxe an den digitalen Medien ist, dass sie in der Kommunikation das Abwesende anwesend machen können, womit sie sich von der face-to-face-Kommunikation in vormodernen Gesellschaften abhebt: „locales are haunted, so to speak, by that which is absent“ (Inda/Rosaldo 2008: 10) – was weit weg ist, kann direkten Einfluss auf sie haben.

Das Verhältnis des Buddhismus zum Digitalen ist sehr komplex. Bedeutende Pioniere der Digitalisierung bekannten sich zum Buddhismus und sahen in diesem Prozess eine Chance für die Verbreitung ihrer Ideen, während zugleich viele buddhistische Akteure vor der Nutzung digitaler Medien warnten, da diese durch die Bilderflut Begehren wecken sowie Achtsamkeits- und Aufmerksamkeitsfähigkeiten schädigen könnten. Allgemein, so ein bisheriger Befund, haben digitale Medien zur Ermächtigung religiöser – nicht nur buddhistischer – Laien beigetragen, ohne dabei zu einer kompletten Auflösung traditioneller Strukturen geführt zu haben (Veidlinger 2022: 34-41; Connelly 2012: 128-135). Der Terminus *Cyber-Sangha* hat sich für digital sichtbare Gemeinden durchgesetzt, die eine Offline-Anbindung haben können, aber nicht müssen. Während der COVID-19-Pandemie gehörte das *San Francisco Dharma Collective* zu den ersten, die eine digitale Praxis anboten (Veidlinger: 46). Zudem haben sich neue Diskurse um zeitgenössische und zukünftige Technologien herausgebildet: Sind Rituale, die von digitalen Avataren durchgeführt werden, wirksam? Sind Maschinen eventuell Teil des Wiedergeburtenskreislaufs? Wenn ja, würden sich Bodhisattvas in ihnen reinkarnieren? (Lancaster 2010: 254-258)? Derartige Fragen zeichnen sich ab und werden aller Wahrscheinlichkeit nach eher an Bedeutung gewinnen als verlieren.

Unter den buddhistischen Gruppen scheinen zen-buddhistische im deutschsprachigen Internet besonders aktiv zu sein, vor allem wenn es um die Produktion von Videos geht: Zwei YouTube-Kanäle dienen als anschauliches Quellenmaterial. Die Art, wie digitale Medien von Vertretern des Neo-Zen und des Daishin-Zen in die religiöse Praxis eingebunden werden, scheint mir daher vielversprechend für einen ersten innerreligiösen Vergleich zu sein. Die beiden ausgewählten Akteure stellen *religious digital creatives* im Sinne Campbells (2022) dar und unterscheiden sich

unter anderem im Grad der Nutzung digitaler Medien, was sich auch auf das Publikum auswirkt, und neue soziologische Einordnungen provoziert. *Religious digital creatives* (RDCs) sind Menschen mit einflussreichen Rollen in religiösen Gemeinschaften dank technologischer Fähigkeiten (Kalender/Neumaier 2026; Haddad 2026). Drei Kategorien können hier unterschieden werden: digitale Unternehmer, digitale Sprecher und digitale Strategen (Evolvi 2022: 537-538). Beide Akteure treten als Autoritätsinstanzen auf, die auf unterschiedliche Weise Autorität herstellen. Die innere Haltung zur Autorität auf Rezipientenseite – Reflexionen zur persönlichen Anerkennung von Tradition usw. – wird in einem Fall sogar explizit verhandelt, worauf ich noch eingehen werde. Die Relation der Autoritätserzeugung zur inneren Einstellung zur Autorität hat unterschiedliche Facetten (Kalender/El-Wereny/Nagel 2026). Für die gewählten Beispiele sind vor allem religiöses Expertentum und Charisma von Relevanz.

In der Tradition der Kulturanthropologie, wie sie von Clifford Geertz vertreten wird, will ich betonen, dass „Menschen Medien als Sinngeneratoren nutzen, um gemeinsam geteilte Bedeutungsgewebe für sich zu fabrizieren“ (Rainer 2005: 152). Massenmedien können vor diesem Hintergrund zu einer Delokalisierung von Traditionen beitragen: eine „thematisch fokussierte und keiner räumlichen Ko-Präsenz bedürftige Form der Vergemeinschaftung [wird] ermöglicht“ (Hepp 2008: 132). Die früher fest verankerte Beziehung zwischen einer gelebten Kultur und einem politischen und geografischen Territorium schwimmt unter diesen Bedingungen zusehends, wenn zugleich Nationalkulturen keineswegs verschwinden. Der Begriff der Deterritorialisierung scheint mir im vorliegenden Kontext angebracht und soll hier folgendermaßen verwendet werden:

“ The term is used to refer to this general weakening of the ties between culture and place, to the dislodging of cultural subjects and objects from particular or fixed locations in space and time. It points to how cultural processes readily transcend specific territorial boundaries. (Inda/Rosaldo 2008: 12)

Dieser Prozess stellt wiederum Handlungen und Äußerungen in neue Kontexte, die Wurzeln an anderer Stelle schlagen können, weswegen auf eine De- meist eine Reterritorialisierung folgt. Dass die religiösen Symbole und ihre Bedeutungen nicht nur fabriziert werden, sondern auch stabilisiert werden müssen, um mehr als nur eine flüchtige Erscheinung zu sein, verweist auf einen zentralen Aspekt digitaler Medien: die vorherrschende Aufmerksamkeitsökonomie, die ich im religiösen Kontext als Kampf um Aufmerksamkeit für die jeweilig kommunizierten Bedeutungsgewebe verstehe. Das Individuum, das seine Aufmerksamkeit bestimmten Symbolsystemen schenkt, arbeitet an einem Narrativ vom Selbst, wenn es bewusst Symbole auswählt und sein Handeln – hier ist soziales Handeln und individuelle Kontemplation im Sinne Max Webers gemeint – an den sich daraus entwickelnden Werten ausrichtet. Neue Räume, in denen Experimente mit dem Selbst Gestalt annehmen können, werden auf diese Weise erschlossen, die wir als hyperkulturell verstehen können. Mit Hyperkultur ist eine bestimmte Form der Kulturalisierung gemeint (Reckwitz 2016: 2); hierbei ist zu beachten, dass die Ideen, Praktiken und Wertvorstellungen nicht nur aus verschiedenen historischen Kulturräumen

stammen und neu arrangiert sind, sondern auch in einem marktähnlichen Verhältnis zueinanderstehen, wenn sie unterschiedliche Maße an Aufmerksamkeit der an Selbstverwirklichung interessierten Subjekte auf sich ziehen. Zugleich wird das Individuum immer abhängiger von medialen Symbolwelten, seien diese delokalisiert oder ortsgebunden, um eine kohärente Identität auszubilden, was sich angesichts des steten Wachstums des digitalen Medienangebots als zunehmende Herausforderung erweist. Das Nachvollziehen der Entstehung von Autorität tut not, um ein Urteil über die möglichen Stabilisierungen neuer sozio-kultureller Denk- und Handlungsmuster fällen zu können.

Autoritäten gestalten Orthodoxie wie Orthopraxie und damit die religiöse Identität entscheidend mit. Wer die Praktiken gemäß der jeweiligen Lehre ausführt, wird sich mit hoher Wahrscheinlichkeit ebenso mit einer entsprechenden Gemeinschaft identifizieren, in der jene die Norm sind. Die religiöse Praxis, die in diesem Beitrag im Fokus steht, ist die Meditation. Um Unklarheiten vorzubeugen, sei eine kurze Definition vorangestellt. In der Meditationsforschung hat sich ein Konsens herausgebildet, der drei Kriterien benennt, um Meditationen begrifflich zu fassen und Praktiken aus verschiedenen Traditionen vergleichen zu können (Oman 2021: 1). 1. Die Praxis wird sitzend durchgeführt. 2. Sie ist eine Konzentrationsübung; der Atem ist ein besonders häufiges Meditationsobjekt. Auch das sogenannte *Nur-Sitzen* (jap.: *shikan taza*), das aus der japanischen Soto-Zen-Tradition stammt, ist in diesem Sinne ein aufmerksames Sitzen und eine Meditationsform. 3. Der Übung muss intentional Zeit zugedacht und Raum gegeben werden, was beim Rückzug des Einzelnen und bei Treffen in einer Meditationsgruppe der Fall ist. Auf diese Weise können „non-seated practices“ (z. B. Gehmeditation) und Hilfspraktiken (z. B. Rezitation) methodisch abgegrenzt oder zusammen mit den Sitzmeditationen untersucht werden.

Die soziologisch bedeutsamen Eigenschaften der Meditation, worunter beanspruchte Deutungshoheiten ebenfalls gerechnet werden müssen, sind für das vorliegende Vorhaben von besonderem Interesse. Religiöse Meditationsgruppen rechtfertigen ihre Praxis mit dem Verweis auf einen potenziellen Heilszustand, der säkular Meditierenden nicht als Orientierungspunkt dient (Pagis 2021). Die Meditationspraxis muss auf der einen Seite sozial vermittelt werden, auf der anderen Seite können Meditierende in der Meditation auf Distanz zu ihrer sozialen Rolle gehen; Meditation kann somit eine Anti-Struktur bieten und zu einem Ritual der Innerlichkeit werden, auf das eine (erneuerte) Selbstintegration in die soziale Rolle folgt (Collins 2010: 1-15). Wie die Meditationspraxis verhandelt und vermittelt wird, hängt wiederum von den Intentionen der religiösen Autoritäten ab. Da insbesondere die gemeinsame Meditation per Livestream bzw. der Meditationsunterricht einen rituellen Charakter (strenger Ablauf, Sprechen von Segensformeln usw.) annehmen kann, sind ritualtheoretische Vorbemerkungen sinnvoll: Jonathan Z. Smith hat in seinem zum Klassiker der Religionsforschung gewordenem Werk *To Take Place: Toward Theory in Ritual* (1987) hervorgehoben, dass die situative Kategorie des Ortes für Rituale grundlegend ist, weil der Ort, die ihm zugeschriebene Bedeutung und damit zusammenhängende politische Interessen – Smiths Beispiel war das tatsächliche und das imaginierte Jerusalem – die Aufmerksamkeit während des Rituals in eine bestimmte Richtung

lenkt (Smith 1987: 103). Der virtuelle Raum ist bekanntlich kein territorialer Raum, womit die Aufmerksamkeit nicht auf den eigenen physischen Raum, sondern auf das Medium gelenkt wird, das die Räume der Praktizierenden miteinander verbindet. Dieser Umstand verändert die religiöse Sphäre, weil lang etablierte Differenzen wegfallen. Ein Beispiel, auf das wir hier nicht detailliert eingehen können, aber die Wirkmacht der Digitalisierung zeigt, ist die Gohonzon-Kontroverse: Das *Gohonzon* ist das heilige Mandala des Nichiren (gest. 1282), der Stifterfigur des Nichiren-Buddhismus, das aus dem Titel des Lotus-Sutra besteht und in den verschiedenen Nichiren-buddhistischen Gruppierungen zur Verehrung verwendet wird. Während dieses Mandala allgemein als äußerst heilig angesehen und gefordert wird, dass es im Hausaltar aufbewahrt und nur privat für Andachtsgesänge gezeigt werden darf, findet man es heute im Internet als *prayer Gohonzon* des *American Independent Movement*, einer buddhistischen Gruppe, die nicht der offiziellen Autorität *Sôka Gakkai International* (SGI) angehört. Die Internetseite bietet einen virtuellen Altar mit einem vollständig abgebildeten Gohonzon, was zum Streitpunkt in den Gemeinden wurde und Spaltungstendenzen verschärfte (MacWilliams 2006: 94). Die schlichte Frage lautete: Darf das Bild eines sakralen Gegenstandes ins Internet gestellt werden? Die jeweilige Antwort hatte konkrete Folgen für die Praxis.

Im deutschsprachigen YouTube sind innerhalb des letzten Jahrzehnts mehrere Kanäle entstanden, die Zen-Buddhismus thematisieren oder sogar von religiösen Experten betrieben werden: Der Kanal *Die kleine Zen-Schule* wurde von dem Laienbuddhist Dr. Levent Gütay ins Leben gerufen, der laut eigener Angabe mittlerweile ordiniert wurde, und hat 2820 Abonnenten sowie 91 Videos (Stand: 13.11.2025);¹ *Wolkentor-Zen* wird von Mitgliedern des Zen-Tempels in Halle (Saale), der dem Rinzai-Zen zuzurechnen ist, betrieben und hat 1580 Abonnenten und 15 Videos;² der Kanal *Choka Sangha*, hinter dem eine Gemeinschaft Zen-Übender um den Zen-Meister Christoph Rei Ho Hatlapa steht, beschränkt sich fast ausschließlich auf das Hochladen von Vorträgen eines Lehrers, der ebenfalls der Rinzai-Zen-Tradition angehört: Der Kanal hat 625 Abonnenten und enthält 268 Videos (Stand: 13.11.2025).³ Darüber hinaus gibt es zahlreiche Kanäle, die Zen im Namen tragen, aber nicht an eine tatsächliche Person oder Gruppe rückgebunden sind und wenig bis keine religiösen Inhalte vermitteln und daher für uns nicht von Belang sind.⁴ Ich will mich hier auf zwei religiöse Akteure, ihr Auftreten und ihr Publikum im Internet und deren Verhältnis zum Zen-Buddhismus konzentrieren, nämlich auf Hinnerk Polenski als Vertreter des Daishin-Zen und auf Detlef B. Fischer als Vertreter des Neo-Zen. Beide haben gemeinsam, dass sie reformerisch auftreten, was nicht zuletzt an den Namen erkennbar ist. Fischer wie Polenski sind – anders als Akteure anderer Kanäle – vor der Kamera zu sehen, verwalten ihre Kanäle selbstständig und koppeln ihre online- an ihre offline-Aktivitäten, was zu

¹ YouTube Kanal *Die kleine Zen-Schule*: <https://www.youtube.com/watch?v=Eu1fPoyLfDM>.

² YouTube Kanal *Wolkentor-Zen*: <https://www.wolkentor-zen.de/wolkentor>.

³ YouTube Kanal *Choka Sangha*: <https://www.youtube.com/@chokasangha>.

⁴ Der Kanal *Zen Geschichten* erweckt gar den Anschein, dass all seine Inhalte KI-generiert sind.

einem Vergleich einlädt. Zudem entfalten beide im digitalen Kontext mit ihren Auftritten einen jeweiligen Anspruch auf einen authentischen Zugang zu zen-buddhistischer Praxis.

In den letzten Jahren hat sich in der religionssoziologischen Forschung ein Trend zur Kombination bzw. Triangulation von Methoden abgezeichnet (*mixed methods*), wobei insbesondere Arbeiten, die eine dichte Beschreibung verfolgen, mit Ansätzen verbunden wurden, die allgemeine wie abstrakte Rückschlüsse, die eher auf der Makroebene anzusiedeln sind, zulassen (Sumiala 2022: 511). Diesem Trend will ich mich anschließen. Zur Materialauswertung bietet sich die Videographie an. Bei der Videographie ist es zentral, dass ausgewählte Videosequenzen detailliert betrachtet werden. Kommentare eignen sich ebenfalls als Referenzmaterial. Wenn man beispielsweise auf die Gestik und Mimik der Akteure achten will, bieten sich technische Hilfsmittel (Zoomen, Screenshots etc.) zur Unterstützung an. Gerade bei umfangreichen Datenmengen kann eine „fine-grained analysis“ nur beschränkt Anwendung finden (Knoblauch/Haken 2021: 501). Die Videographie hat eine ethnographische und eine hermeneutische Seite, wobei die erste sich auf die Einbindung der Beobachterperspektive konzentriert, während letztere die kulturelle Makroperspektive einnimmt (Knoblauch/Haken 2021: 505). Ich konzentriere mich auf die hermeneutische Dimension, die ihre Wurzeln in der verstehenden Soziologie Max Webers hat. Die videographischen Beobachtungen, die epistemologisch auf der realtypischen Ebene anzusiedeln sind, werden abstrahiert und in Idealtypen überführt, konkret geht es um Autoritätstypen im buddhistischen Feld sowie deren Modalitäten. Bei meinem Verständnis von Idealtypen folge ich Gert Albert. Idealtypen sind nach dieser Lesart „idealisierte theoretische Modelle im Sinne des *non-statement view*. Diese neuere wissenschaftstheoretische Auffassung trennt theoretische Modelle und theoretische Hypothesen“ (Albert 2007: 51). Den Hypothesencharakter erhalten sie erst, wenn sie mit Realtypen verglichen oder (fast) gleichgesetzt werden. Die „Einordnung historischer Phänomene in idealtypische Kategorien“ kann als ein wesentliches „Ziel der Soziologie“ gelten (Albert 2007: 51). Für eine ausführliche Erläuterung des Konzepts ist hier kein Platz. Umso wichtiger ist es, die Fälle bedacht auszuwählen und die Anwendbarkeit der theoretischen Überlegungen zu demonstrieren. Gewisse Gemeinsamkeiten der Fallbeispiele liegen auf der Hand: beide sind nachweislich online wie offline religiös aktiv; sie sind in Schulen des japanischen Zen-Buddhismus initiiert worden und Teil einer Lineage und grenzen sich zudem begrifflich von den Traditionen ab. Differenzen in Bezug auf Lehrinhalte und die vorgelebte Praxis stechen zugleich hervor. Dass sich die Strategien zur Erzeugung von Autorität ebenfalls unterscheiden und typologische Rückschlüsse zulassen, will ich im Folgenden aufzeigen.

2. Daishin-Zen, geführte Meditationen und das Angebot des „Virtuellen Klosters“

Hinnerk Polenski hat eine große digitale Reichweite. Sein meistgeklicktes Video, das den Titel „Angst im Herzen auflösen – Geführte Meditation“ trägt und knapp 29 Minuten lang ist, hat 564.999 Aufrufe; sein Kanal hat 70.900 Abonnenten und 442 Videos (Stand 13.11.2025).

Allgemein sind die geführten Meditationen die beliebtesten Inhalte seines Kanals, worauf ich unten zurückkommen will. In den Videos, die nicht Meditation zum Gegenstand haben, redet er meist über alltägliche Probleme: Glück im Beruf und in der Beziehung, Umgang mit persönlichen Ängsten usw. Auf seiner Personenseite des Vereins Daishin Zen Förderkreis e.V. wird er folgendermaßen vorgestellt:

“ Hinnerk Polenski ist Zen-Meister und Abt des europäischen Dashin Zen Ordens und des Zen-Klosters Buchenberg im Allgäu. Er ist ordiniertes Mönch und Mitglied des Hokoji-Rinzai-Ordens sowie des Syoko-ji in Japan. „Syobu“ (jap. Zen-Krieger) ist sein Dharma-Name, der ihm von Zen-Meister Oi Saidan Roshi 1992 gegeben wurde. Hinnerk praktiziert seit mehr als 30 Jahren den Zen-Weg. Er ist Dharma-Nachfolger (Inka) für Dashin-Rinzai-Zen von Reiko Mukai Roshi. Gemeinsam mit seinem Lehrer Reiko Mukai gründete er die Daishin-Zen-Linie, eine Zen-Schule, deren Schwerpunkt auf die Entwicklung eines europäischen Zen-Weges gerichtet ist. Daraus entstanden die drei Pfeiler dieser Linie: Zen Leadership, traditionelles Daishin Rinzai Zen und die Yin Zen Linie. Begegnungen mit Pater Enomiya-Lassalle (christliches Zen) und Graf Dürckheim (Zen und Psychologie) ergänzen seine traditionelle Zen-Ausbildung der japanischen Rinzai-Schule. (Daishin Zen Förderkreis e.V. 2024a)

Die Beschreibung spricht an, dass bewusst auf interreligiöse und -kulturelle Ideen rekurriert wird. Polenski zitiert in einem Video Augustinus und zieht seine Schlüsse: Er sagt, dass jeder Mensch, der eine „ehrliche Religiosität hat“, sich auf einem Weg zur Verbindung mit dem Bewusstsein befände, was man im christlichen Kontext als Exerzitium bezeichnen würde, während man beim Zen vom *Do* spreche – er wolle dies aber nicht „vergleichen“ (Polenski 2024), eine Anmerkung, die als rhetorisches Stilmittel zu verstehen ist. Der Hinweis, dass er auch Karlfried Graf Dürckheim (1896-1988) begegnete, unterstreicht den an den Westen, speziell Deutschland, angepassten Buddhismus, den er zu pflegen und zu etablieren sucht. Dürckheim⁵ war Professor für Psychologie und hatte Zen-Praxis in Deutschland nach seiner diplomatischen Tätigkeit in Japan während des Zweiten Weltkriegs bekannt gemacht (Rieger 2024: XV-1.4.3). Während seiner Zeit in Japan nahm er Meditationsunterricht bei Daisetsu Teitarō Suzuki (1870-1966), einer wichtigen und umstrittenen Gestalt des modernen Buddhismus (McMahan 2008: 125). Seine Tätigkeit war für viele spätere Akteure im deutschen Zen-Buddhismus eine Inspiration, wohl auch für Polenski, wenn man der eigenen Angabe Glauben schenkt.

Die zen-buddhistische Initiationslinie (in dem Fall der Rinzai-Zen-Schule), von der Polenski ein Teil ist, ist eine der Säulen, auf denen seine religiöse Autorität ruht, weniger seine interreligiöse Kompetenz, wenn diese auch unterstützend wirken kann. Die Autorität der Tradition wird ergänzt durch das Charisma, das in den Videos entfaltet wird, allen voran in den geführten Meditationen. Das Charisma ist, wie die spätere Forschungsliteratur immer hervorhob, fragil, da bereits ein kurzer Entzug der Anerkennung zum Zusammenbruch der bisherigen Sozialbeziehung führen

⁵ Dürckheim galt während der NS-Herrschaft als „Vierteljude“, wenn auch als loyaler. Seine Tätigkeiten für die Diplomatie des Dritten Reichs werden unterschiedlich bewertet (Baier 2017: 90-131).

kann (Kalender/El-Wereny/Nagel 2026). Polenski sieht ein großes Potenzial in der Digitalisierung, die vielen Menschen die Option zum Meditationsunterricht geben würde, was vor dem Internetzeitalter nicht möglich gewesen wäre. In einem Vortrag bei einem Tech-Unternehmen spricht er von der „Digitale(n) Erleuchtung“ (Polenski 2019): Die Digitalisierung werde soziale Disruptionen verursachen und auch Sinnstrukturen geraten zunehmend unter Druck; Zen könne ein Mittel sein, um „Zen-Leadership“ zu etablieren. Polenski habe öfter Führungskräfte unterrichtet, denen es an einem Bewusstsein mangelte, das für eine Zukunftsfähigkeit nötig wäre. Die digitale Revolution mit ihren Gefahren und Chancen müsse mit einer „Bewusstseinsrevolution“ (Polenski 2019) synthetisiert werden, womit die bisher bekannten Grenzen zwischen Materie und Bewusstsein verschoben werden würden, ohne allzu große Schäden zu hinterlassen. Polenskis Vokabular ist in diesem Vortrag größtenteils dem Transhumanismus entlehnt, was nicht zuletzt an seiner Interpretation des Singularitätsbegriffs erkennbar wird. Insgesamt ist sein Gedankengut der Zeit der „techno-gnostische[n] Wende“ zuzuordnen, um einen Begriff Sloterdijks zu verwenden (2009: 158).⁶ Das Verhältnis des Trans- und Posthumanismus zur Religion ist ambivalent (Krüger 2022: 544-561). Mit anderen Worten: Die Brücke, die Polenski rhetorisch schlägt, ist keineswegs selbstverständlich. Zugleich wäre er nicht der Erste, der Meditation als *mind hacking* versteht (Veidlinger 2022: 42).

Betrachtet werden soll nun sein zweitbeliebtestes Video als Beispiel, das den Titel „Geführte Meditation – Der Weg zur Inneren Stille Teil 1“ trägt und insgesamt 29 Minuten und 22 Sekunden dauert. Es wurde 2020 während der COVID-19 Pandemie hochgeladen. Um die Perspektive der Rezipienten im Blick zu behalten, will ich User-Kommentare heranziehen, die Rückmeldung zum Video gegeben haben. Da ich nicht nachvollziehen kann, wie die Kommentare zustande gekommen sind (es könnten Bots sein etc.), was mit methodischen Problemen einhergeht,⁷ soll ihr Inhalt nicht überbewertet werden: sie sind als Fingerzeig zu verstehen, welche Aspekte des Videos beim Publikum die Aufmerksamkeit auf sich ziehen. Zum Inhalt des Videos: Zunächst ist ein Fluss zu sehen, dann wird Polenski selbst eingeblendet; Bilder von ihm wechseln sich immer wieder mit Bildern des Flusses und der umgebenden Bäume ab. Er trägt Kleider, die in der Rinzaizen-Schule üblich sind (ein dunkles Gewand und eine Kette um den Hals); im Hintergrund ist eine Buddha-Statue zu sehen. Er redet mit ruhiger Stimme und macht ein paar Vorbemerkungen, bevor die eigentliche geführte Meditation beginnt. Er will einen Einstieg in die „fünffache Atemvertiefung des Daishin-Zen“ geben (Polenski 2020b). Erklärt wird, dass man eine gerade Sitzhaltung einnehmen, die Hände zu einer Mudra-Geste formen und auf den eigenen Atem achten solle. Zwischen seinen Kommentaren gibt es Passagen, in denen nur das Wasser des Flusses zu hören ist: ein akustisches Stilelement, das, wie die Landschaftsbilder auf optischer Ebene, Entspannung transportieren soll.

⁶ Geistesgeschichtlich ließen sich viele Linien in seinen Vorträgen nachvollziehen: Polenski greift Hegelsche Dialektik sowie eine spezifische Auslegung der asiatischen Geistesgeschichte auf, worauf ich hier aufgrund des Umfangs nicht in der nötigen Tiefe eingehen kann.

⁷ Diese können freilich gelöst werden, was aber schlichtweg nicht die Absicht des vorliegenden Textes ist.



Abb. 1: Eine Flusslandschaft mit Bäumen; Screenshot des Autors aus dem Video „Geführte Meditation – Der Weg zur Inneren Stille Teil 1.“

Am Ende der Meditation ruft er sehr plötzlich laut „Hai!“ – diese Praxis wird auf Japanisch *katsu* genannt – und leitet so zum Gong über, mit dem das Video endet. Eine systematische Auswertung der Kommentare könnte zukünftig weitere Erkenntnisse liefern. Um einen ersten Einblick zu gewinnen, seien kurz beispielhafte Kommentare erwähnt: Die Userin Julia Kremer (@juliakremer1172) kommentiert: „Und ich liebe dieses ‚Hai‘ am Ende der Meditation. Als würde die Kraft dann nochmal zentriert werden! Wunderbar.“ Ein Kommentar der Userin Florentine (@florentine2613) lautet: „Ich habe für mich heraus gefunden das [sic!] es sinnvoll ist erstmal für längere Zeit nur bei dieser Meditation zu bleiben. Da hab ich schon genug zu tun. Die Gedanken mischen sich ständig wieder ein, werden laut. Übung macht den Meister. Danke für die [sic!] schönen Videos.“ Auf Polenskis Kanal gibt es zwei Playlists, die in diesem Zusammenhang von Bedeutung sind: „Meditieren Lernen“ hat 39 und „Geführte Meditationen“ 44 frei verfügbare Videos. Wenn man bedenkt, dass Praktizierende angehalten sind, mehrere dieser geführten Meditationen vielfach zu wiederholen, zeigt sich bereits, dass man viel Zeit mit diesem Angebot verbringen kann: d.h., dass es keine monetäre Schranke gibt, um sich die Praktiken anzueignen und in die eigene Identitätsstiftung einfließen zu lassen. Diese permanent abrufbaren Videos werden von einem weiteren kostenlosen Angebot flankiert: „Innere Unruhe auflösen. Kostenloser Online Mini-Kurs“⁸ bietet die Möglichkeit, sich anzumelden und per Livestream Meditationsunterricht zu bekommen. Wer hingegen regelmäßig online-Unterricht im „Virtuellen Kloster“ erhalten möchte, muss Vereinsmitglied werden, was mit einer monatlichen Gebühr verbunden ist (20,- €; bei Einkommenslosigkeit 7 €). Der Verein ist als gemeinnützig anerkannt (Daishin Zen Förderkreis e.V. 2024c). Das Zen Kloster Buchenberg bietet darüber hinaus

⁸ Link: <https://www.mastermeditation.com/innere-unruhe-auflösen> (28.11.2024).

zahlreiche Seminare und Rückzugsmöglichkeiten an, die zum Großteil Vereinsmitgliedern vorbehalten sind oder für diese vergünstigt angeboten werden.⁹

Offenkundig ist: Die Meditationen im „Virtuellen Kloster“ haben den Vorteil, dass man auch an Lehre teilnehmen kann, ohne im Kloster sein zu müssen – zugleich bleibt der Umstand bestehen, dass es im Grunde ein Derivat einer idealen Begegnung von Angesicht zu Angesicht ist. Dass man sich der Praxis und auch der Daishin-Zen-Gemeinde in mehreren Schritten nähern kann, kommt einem bestimmten religiösen Typus zugute, der sich spätestens im Laufe des 20. Jahrhunderts herausgebildet hat: Der „spirituelle Wanderer“ geht von der Gleichwertigkeit verschiedener religiöser Systeme aus, besteht auf seiner religiösen Selbstermächtigung und will sich erst nach längerer Prüfung eines Systems auf engere soziale Bindungen zu einer Institution einlassen, weswegen Seminare mit ihrer flüchtigen Form von Vergemeinschaftung ein besonders häufig gewähltes Angebot darstellen. Bei gelungener Identifikation mit einer Gemeinschaft kann diese Gemengelage eine Art modernen Pilger hervorbringen, der sein religiöses Ziel eifrig verfolgt. Andererseits ist es die „Beliebigkeit des postmodernen ‚Flaneurs‘“ (Gebhardt/Engelbrecht/Bochinger 2005: 133), die diese sozio-kulturelle Konstellation dominiert. Das religiöse Online-Angebot verstärkt den Trend zur Flüchtigkeit noch weiter und schafft zugleich einen Raum für eine Praxis, die primär von individuellen Wünschen und Bedürfnissen abhängig ist und kulturelle Grenzen überschreitet und verwischt: Es liegt eine Form der Deterritorialisierung vor. Inwiefern online als auch offline eine stabile religiöse Gemeinschaft entstehen kann, hängt umso mehr von der online generierten Aufmerksamkeit und dem Charisma des religiösen Virtuosen ab. Die genauen Teilnehmerzahlen lassen sich bei reiner online-basierter Praxis nicht erschließen: Die bisherige Forschung legt nahe, dass es unsichtbare, religiöse Online-Gemeinschaften gibt, welche die Offline-Gemeinschaften mitformen (Campbell/Sheldon 2022: 82). Das Zen Kloster Buchenberg besteht seit 2014 (Daishin Zen Förderkreis e.V. 2024b). Damit hat es bereits eine gewisse Beständigkeit unter Beweis gestellt, die von der Online-Präsenz mitgetragen wird. Genau an dieser Stelle lässt sich der Versuch der Reterritorialisierung festmachen: Im Kloster in Buchenberg fließen die Online- und Offline-Praktiken zusammen. Wir haben es im Fall von Polenski und seiner Daishin-Zen-Gemeinde mit einer religiösen Gemeinde zu tun, die starken Gebrauch von den Möglichkeiten der digitalen Medien macht, was im folgenden Fallbeispiel anders gelagert ist.

3. Neo-Zen: Der Aufruf zur individuellen Praxis

Neo-Zen kann als das religiöse Projekt von Detlef B. Fischer betrachtet werden. Seine Reichweite im Internet ist wesentlich geringer als die Polenskis: Fischers beliebtestes Video („Neo-Zen - lebendiger Buddhismus (Teisho 011): Erleuchtung als Heilsziel im Zen Buddhismus?“) hat 869 Aufrufe, sein Kanal *Neo-Zen / Philippinisches Tagebuch* jedoch nur 42 Abonnenten und 20 Videos (Stand: 13.11.2025).

⁹ Die genaue Mitgliederzahl ist mir aktuell noch unbekannt.

Fischer war Schüler von Taisen Deshimaru-Roshi (1914-1982), ließ sich nach dessen Tod von verschiedenen Zen-Lehrern unterrichten und gründete schließlich eine eigene „Zen-Gruppe“. „Detlefs Gruppe stand in der Tradition des Soto-Zen, war aber eine frei und unabhängig agierende Zen-Gruppe ohne feste Anbindung an eine buddhistische Organisation“ (Zen-Institut Münster e.V. 2024). Damit wird ein zentrales Merkmal deutlich: Die Autorität wird hier nicht durch den Bezug auf eine Initiationslinie hergestellt, wie es im traditionellen Zen-Buddhismus der Fall ist – schon der Name *Neo-Zen* impliziert einen Traditionsbruch, der weiter unten noch diskutiert wird. Die geistige Abstammungslinie (engl. *lineage*) spielt natürlich dennoch eine immense Rolle, auch wenn sie nicht den Mittelpunkt des Autoritätsanspruchs bildet, wie es historisch meist der Fall war (Baumann 2018: 525). Neben den vermittelten Lehrinhalten und Praktiken werden Deutungsmuster, die für die Anerkennung von Autorität wichtig sind, durch die Abstammung weitergegeben. Mit Joachim Wach können wir eine Unterscheidung zwischen Lehrer und Meister treffen: Beide ziehen ihre autoritäre Stellung aus ihrer Erfahrung und ihrem sozial anerkannten Wissen; der Lehrer ist aber als Teil einer Institution zu verstehen, dem die Schülerschaft gehorchen muss; ein Meister setzt hingegen Impulse und muss kein Amt bekleiden (Baumann 2018: 528). In diesem Sinne sind der historische Buddha Siddhartha Gautama, dessen Jünger Mahākaśyapa (ca. 6./5. Jh. v.Chr.) und Bodhidharma (5./6. Jh. n.Chr.) Meister der zen-buddhistischen Tradition. Daher noch ein paar Worte zu Deshimaru, der im Neo-Zen eher als Meister und weniger als Lehrer zu verstehen ist: Er gründete 1970 in Frankreich die Association Zen Internationale und vermittelte eine zen-buddhistische Praxis; in Anbetracht der Tatsache, dass der Zen-Buddhismus bis dahin in Europa – abgesehen von wenigen Ausnahmen – nur intellektuell behandelt wurde, war dies ein Novum; er wurde aufgrund seines Erfolgs und seines Charismas oft als „Bodhidharma der modernen Zeit“ (Zen Dojo Zürich 2024) bezeichnet, womit die Verbindung zum legendären Patriarchen des Zen gezogen wird. Als Schüler von Deshimaru, der wiederum von seinem Lehrer Kodo Sawaki (1880-1965) vollordiniert und gebeten worden war, „das lebendige Zen in eine frische Erde einzupflanzen“ (Zen Dojo Zürich 2024), sieht Fischer eine Reformierung des Zen-Buddhismus als gerechtfertigt und notwendig an, um das zu bewahren, was er als zentral betrachtet, allem voran die Meditation. Seinen Zugang zum Zen hat er ausführlich in einem 2019 erschienenen Buch erklärt: *Neo-Zen – Grundzüge eines westlichen Buddhismus*.¹⁰ Auf dem Youtube-Kanal *videovita filmportraits* – ein Kanal, der 47 Abonnenten und insgesamt 128 Videos hat und primär aus Portraits von Personen aus unterschiedlichen Milieus besteht – sind elf zen-buddhistische Vorträge (japanisch: *Teishō*) Fischers hochgeladen. Der Kanal *Neo-Zen / Philippinisches Tagebuch* wird von Fischer persönlich betrieben: Dort lädt er Videos hoch, in denen er kurze Lehreden gibt oder in denen Musik läuft und Zitate aus (meist) zen-buddhistischen Texten eingeblendet werden (die Videos über seine Reise auf den Philippinen sollen uns an dieser Stelle nicht interessieren). Das Buch Fischers und die Videos bieten viel

¹⁰ Von der Existenz dieses Buches habe ich erst – und so erging es vielleicht vielen Lesern – durch seinen YouTube-Auftritt erfahren.

Material, sodass an dieser Stelle keine umfassende, gleichwohl eine erste kurze Analyse möglich ist.

Fischers Zen-Gruppe in Münster wird mittlerweile von einem anderen Lehrer, Michael Schulmann, geleitet und hat sich mit einer Gruppe zusammengeschlossen, die ursprünglich vom Sanbo-Zen-Lehrer Peter Lengsfeld (1930-2009) ins Leben gerufen wurde. Diese 2021 zusammengeführte Gruppe stellt rechtlich einen Verein mit dem Namen „Zen-Institut Münster e.V.“ dar, der sich selbst als „Meditationsgruppe“ bezeichnet (Zen-Institut Münster e.V. 2024). Die Meditation ist folglich die gemeinsame Praxis, die den Anlass zur Vergemeinschaftung bietet. Die Struktur und die Leitung der Gruppe unterliegen, wie man an den Veränderungen innerhalb des kleinen Zeitraums ablesen kann, einer großen Dynamik.

In seinem Werk skizziert Fischer die Geschichte des Buddhismus und ordnet die Ausgangssituation westlicher Buddhisten ein. Dabei identifiziert er einige Merkmale der westlichen Kultur und kontrastiert diese mit denen der asiatischen Kultur, was dabei helfen soll, die Aspekte des Buddhismus herauszustellen, die er als wesentlich erachtet und die folglich an die lokalen kulturellen Bedingungen angepasst werden können. Auffällig ist, dass er bei seiner Beschreibung der Situation in den westlichen wie in den asiatischen Gesellschaften auf akademische Literatur zurückgreift; dass der Buddhismus in Deutschland eher in höheren Bildungsschichten verankert ist, ist weitgehend bekannt (Baumann 1995: 73). Exemplarisch für einen intellektuell unterfütterten Zugang steht ein Zitat von Ulrich Beck, das Fischer verwendet und die Folgen eines konsumorientierten Individualismus umreißt:

“ In der Suche nach Selbsterfüllung reisen die Menschen nach Tourismuskatalog in alle Winkel der Erde. Sie zerbrechen die besten Ehen und gehen in rascher Folge immer neue Bindungen ein. Sie lassen sich umschulen. Sie fasten. Sie joggen. Sie wechseln von einer Therapiegruppe zur anderen. Besessen von dem Ziel der Selbstverwirklichung reißen sie sich selbst aus der Erde heraus, um nachzusehen, ob ihre Wurzeln auch wirklich gesund sind. (Beck, zitiert nach Fischer 2019: 40)

Fischer deutet Missfallen an einer Entwicklung an, die insbesondere im englischsprachigen Raum stattgefunden hat: Buddhistische Techniken, vor allem Achtsamkeitsübungen, sind der Vermarktung und einer als nicht zuträglich empfundenen Hyperindividualisierung ausgesetzt, weswegen in diesem Zusammenhang auch im Internet der spöttische Begriff „McMindfulness“¹¹ kursiert. Fischer vermeidet es, einer allzu großen Erwartungshaltung das Wort zu reden und lehnt die Einbindung der Meditation in eine Selbstoptimierung neoliberaler Art ab. Er hält eine Erleuchtung im Sinne des traditionellen Zen-Buddhismus für möglich, jedoch für höchst unwahrscheinlich. Das Prinzip, das dahintersteht, hebt er mit Verweis auf Dogen (1200-1253), dem ersten japanischen Patriarchen des Soto-Zen, hervor:

¹¹ Der Begriff stammt ursprünglich von Miles Neale und umschreibt „a feeding frenzy of spiritual practices that provide immediate nutrition, but no long-term sustenance“ (Purser 2019: 15).

“ Es scheint mir besser, auf den Erleuchtungsgedanken, wie er beispielsweise im Zen entwickelt worden ist, weniger Gewicht zu legen. In jedem Menschen steckt ein gewisses Talent, in jedem steckt ein Potential, das entwickelt werden kann und sollte. Das Ziel sollte daher nicht fixiert, sondern offen sein: Vertiefung des Geistes, Harmonisierung der Kräfte, Achtsamkeit und Entwicklung von Weisheit. [...] Da nun die Übung selbst bereits Erleuchtung ist, kommt es auch auf einen plötzlichen Durchbruch gar nicht an. Dogen sagt, dass es bereits die Erleuchtung ist, die uns zur Übung drängt. Somit geht also die Erleuchtung der Übung voraus und nicht umgekehrt. (Fischer 2019: 204-206)

Damit nimmt Fischer eine klare Position in einer alten innerbuddhistischen Debatte ein, die an dieser Stelle nicht ausführlich diskutiert werden kann: Ist das Erwachen (Sanskrit *bodhi*), das religionswissenschaftlich stets als soteriologisch relevanter Zustand betrachtet werden muss, etwas, das im Grunde angelegt ist und plötzlich realisiert wird oder gibt es graduelle Schritte, die sich unterscheiden lassen? Anderen buddhistischen Autoritäten einen Gradualismus in Erleuchtungsfragen zu unterstellen, ist schon lange Teil innerbuddhistischer Polemik (Gimello 2004: 50-53). Nach Fischers Verständnis – in Anlehnung an Dogen – zeigt die Praxis bereits die Prädisposition, womit die Frage nach plötzlichem oder stufenartigem Erwachen leicht an Bedeutung verliert. Das Problem mit der Lehre Dogens sei vielmehr aus heutiger Sicht, dass sie nur an Mönche adressiert sei – Laienreligiosität komme bei ihm nicht vor. Der Alltag, der ihm vorschwebte, sei nur im klösterlichen Umfeld zu realisieren. Daher biete sich auch ein Bezug auf Bankei Eitaku (1622-1693) an, einen berühmten Zen-Lehrer der Rinzai-Schule, der auch Laien predigte und sich als flexibler erweist, was die Meditationsdauer und die Integration in den weltlichen Alltag angeht.

“ Es gibt wohl einige hundert ordinierte Mönche in Europa, Amerika und Australien, aber dass sich die zahlreichen Laienanhänger begeistert auf ein, in der Regel zölibatäres, Mönchtum einlassen möchten, ist nicht zu erkennen. Buddhismus ist im Westen im wesentlichen Laien-Buddhismus, und wir täten gut daran, dieses anzuerkennen und dieser Tatsache entsprechend zu handeln. Das Vorbild Asiens ist nur sehr eingeschränkt auf die westlichen Länder übertragbar. Auf die Frage, wer denn Träger eines gewandelten Buddhismus sein soll, wenn es nicht mehr Mönche sind, muss eine Antwort gefunden werden. [...] Ich denke, dass es an der Zeit ist, den oben dargelegten Tatsachen ins Auge zu sehen und eine neue Lehrtradition ins Leben zu rufen, die in der Lage ist, die alte Abstufung Meister – Mönch – Laie zu ersetzen. Priester und Lehrer des Neo-Zen können durchaus Menschen sein, die beruflich und privat mitten im Leben stehen. Dies bekräftigt auch Zen-Meister Dahui: ‘Um die Zen-Erleuchtung zu erlangen, ist es nicht notwendig, Familie und Arbeit aufzugeben, Vegetarier zu werden, Askese zu üben und sich in die Stille zu flüchten, um sich schließlich in einer Geisterhöhle des toten Zen den eigenen Einbildungen zu überlassen.’ [...] Zu viel Respekt vor dem Gewordenen ist ebenso bedenklich wie zu wenig. [...] Wir sollten uns daher nicht scheuen, neue Elemente in den Buddhismus einzuführen,

asiatische Folklore auszusortieren und nur das zu behalten, was uns im Westen dienlich ist. (Fischer 2019: 211-213)

Dieses „Aussortieren“ hat weitreichende Folgen für die Inhalte und Praktiken und stellt eine Selbstermächtigung des religiösen Subjekts dar: Westlich-asiatische Hybridität werde unvermeidlich. Wie eine Harmonisierung aussehen kann, macht Fischer in den Videos deutlich. Im Video mit dem Titel „Das Kalama Sutra / Wiedergeburt Ja oder Nein?“ (Fischer 2021) – dies ist ein Text aus dem Pāli-Kanon (Āṅguttara Nikāya III. 66), womit Fischer wiederholt zeigt, dass er sich nicht auf zen-buddhistische Quellen beschränkt – warnt er vor einem blinden Vertrauen gegenüber Autoritäten und stellt eine Auslegung der entsprechenden Stelle vor.¹² Wenn ein Meditationslehrer nicht mittels seines Meditationsunterrichts seinen Lebensunterhalt bestreite, sei dies ein gutes Zeichen, da er die Praxis dann auch nicht „verkaufen“ wolle. Wichtiger noch als dies ist ihm zu betonen, dass Glaubensinhalte sekundär seien: An Karma und Wiedergeburt müsse man nicht glauben, um Achtsamkeit zu üben, wie der Buddha im Gespräch mit den Kālāmern klargestellt habe. Ein Mensch des 21. Jahrhunderts könne eine vorsichtige Haltung gegenüber Autoritäten wahren und solle sich auch nicht an Überzeugungen klammern, wenn er sich auf den Pfad des Zen begibt. Mit dieser Botschaft bekundet er, dass seiner Ansicht nach Menschen ohne klassische Glaubensüberzeugungen buddhistische Meditationspraxis üben können, ohne dabei ein religiöses Defizit aufzuweisen.

Im Video „Neo-Zen – Lebendiger Buddhismus (Teisho 006): Kairos“ spricht er über die griechische Gottheit, die „für den günstigen Augenblick steht“ (Fischer 2020c). In diesem Video erzählt er von einer Reise nach Paris Ende der 1970er Jahre, die er unternahm, um zum Dojo von Taisen Deshimaru zu fahren. Fischer habe zu der Zeit wenig Geld gehabt und die Umstände der Reise seien unangenehm gewesen. Als er im zen-interessierten Bekanntenkreis nachgefragt hatte, ob nicht jemand mitkommen wolle, habe er oft die Antwort bekommen, dass es zu früh für eine solche Reise sei und man später Deshimaru kennenlernen wolle, während im Video der rezitierende Deshimaru kurz eingeblendet wird. Dass Deshimaru eine Autoritätsinstanz im Neo-Zen ist, wird nicht nur anhand des Diskurses, sondern auch an der Einbindung seines Bildes nachvollziehbar; ein Foto von ihm ist auf dem Schrein, der im Video zu sehen ist, platziert:

¹² „Geht, Kālāmer, nicht nach Hörensagen, nicht nach Überlieferungen, nicht nach Tagesmeinungen, nicht nach der Autorität heiliger Schriften, nicht nach bloßen Vernunftgründen und logischen Schlüssen, nicht nach erdachten Theorien und bevorzugten Meinungen, nicht nach dem Eindruck persönlicher Vorzüge, nicht nach der Autorität eines Meisters! Wenn ihr aber, Kālāmer, selber erkennt: ‚Diese Dinge sind unheilsam, sind verwerflich, werden von Verständigen getadelt, und, wenn ausgeführt und unternommen, führen sie zu Unheil und Leiden‘, dann o Kālāmer, möget ihr sie aufgeben“ (übers. von Nyanatiloka/Nyanaponika: https://palikanon.com/angutt/a03_062-066.html#a_iii66).



Abb. 2: Ein kleiner Schrein mit dem Bild Deshimarus davor; Screenshot des Autors aus dem Video „Neo-Zen - Lebendiger Buddhismus (Teisho 006): Kairos.“

1981 erkrankte Deshimaru und Anfang 1982 starb er – die Menschen aus seinem Bekanntenkreis hatten die Gelegenheit verpasst, ihn persönlich kennenzulernen. Daher sei es ratsam, die Gelegenheiten zum Unterricht bei vertrauenswürdigen Personen häufig zu nutzen. Zugleich sei es wichtig, das Alleinsein, das er bewusst von der Einsamkeit abgrenzt, zu üben, wie er in einem anderen Video erklärt (Fischer 2020a). Das Video wurde während der ersten Monate der Corona-Krise aufgenommen und stellt den Auftakt der Teishō-Reihe dar: In einer derartigen Krisensituation biete es sich an, das Alleinsein bewusst zu erleben und einen besseren Umgang damit zu erlernen. Fischer trägt traditionelle Kleidung und sitzt im Dojo in Münster. Gefordert wird in einem weiteren Video: „Sich die Stille zum Freund machen“ (2020b). Fischer bemerke bei vielen Mitmenschen gar eine Angst vor der Stille, die ein großes Potenzial biete, sich dem eigenen Geist zu widmen. Er empfehle, das Handy und andere Geräte, die Ablenkung erzeugen können, öfter abzuschalten und sich dem Denken oder der Zen-Meditation zu widmen. Die Verbreitung in den digitalen Medien dient also auch dazu, eine Distanz gegenüber der medialen Welt zu entwickeln. In ein akademisches Vokabular überführt: Fischer ruft zu einer Vertiefung und Verfeinerung ausgewählter Selbsttechniken auf, wobei die Meditationspraxis die wichtigste dieser Praktiken darstellt.

Die transportierte Botschaft der Videos lässt sich folgendermaßen zusammenfassen: Ideen und Verhaltensweisen (Kairos, kultivierte Skepsis usw.) aus dem europäischen Kulturraum können vom Individuum bei richtiger Handhabung mit der Praxis der Zen-Meditation zusammengeführt werden. Auf dieser Grundlage erfolgen weitere synkretistische Überlegungen. Der traditionelle Zen-Buddhismus, so Fischer, habe auch „Schwächen“ (2019: 171): Eine komplexe Sozialethik habe sich etwa nie herauskristallisiert; vor allem aber biete Zen „keinerlei Halt“ (2019: 195). Andere buddhistische Schulen, wie die des *Reinen Landes* in Japan, würden insbesondere Laien einen einfacheren und festeren Boden unter ihren Füßen zur Verfügung stellen. Er argumentiert,

dass es in der chinesischen Geschichte zwar zu Konflikten zwischen dem Daoismus und dem Buddhismus gekommen sei, es aber auch einen Austausch gegeben habe. Buddhistische Begriffe seien, wenn Texte aus dem Sanskrit ins Chinesische übersetzt worden sind, oft mit daoistisch besetzten Begriffen übersetzt worden. Daher biete es sich an, das Prinzip des Dao – *bodhi* wurde im Chinesischen oft mit *dao* übersetzt, wenn auch nicht ausschließlich (Gimello 2004: 50) –, das Halt geben kann und lebensbejahend sei, zu integrieren, wie es bereits in der buddhistischen Geschichte auch vorgekommen ist:

“ Auch in der Schule des Zen, in der buddhistische und taoistische Strömungen zusammenfließen, finden sich viele Beispiele einer negativen Theologie. Der chinesische Zen-Meister Nan-ch'üan etwa sagt: „Das große Tao hat keine Gestalt. Die Wahrheit hat kein Gegenstück. Wie die Leere ist es bewegungslos. Es irrt nicht im Samsara von Leben und Tod umher. Die drei Welten fassen es nicht. Es gibt in ihm weder Vergangenheit, noch Künftiges noch Gegenwart.“ (Fischer 2019: 269)

Doch anders als die Zen-Meister hätten die daoistischen Dichter das Dao auch positiv benannt, was den potenziellen Halt verstärke. Viele heutige Menschen würden „unter der Entzauberung der Welt durch die Wissenschaft und unter ihrer Banalisierung durch die gegenwärtige Konsumkultur“ (Fischer 2019: 272) leiden, weswegen der Zauber, welcher der Welt innewohne, in Zukunft wieder leichter erfahrbar gemacht werden müsse. Als Kinder der westlichen Kultur hätten wir einen Drang zu sprachlicher Klarheit und innerer Widerspruchslosigkeit, weswegen wir die daoistische Tendenz zur stärkeren Einbindung von Sprache leichter einbinden könnten als einen vollständigen Verzicht auf verbale Erklärungen der religiösen Inhalte. Mithilfe derartiger Reflektionen müsse es nicht zu unauflösbaren Widersprüchen kommen, wenn man einen von der Aufklärung und der Romantik geprägten Individualismus mit einem Gemeinschaftssinn (Sangha-Gedanke) und die eigene kulturelle Prägung mit Impulsen aus anderen Kulturen, allen voran mit den buddhistisch überlieferten Meditationspraktiken, verbindet. Seine Handlungsempfehlungen und seine metaphysische Grundhaltung fasst er folgendermaßen zusammen:

“ Es gibt nur eine Wirkmacht und einen Willen in der Welt, mag man sie Natur, Geist, Tao oder Gott nennen, der sich in allen Einzelercheinungen als Geschehen auswirkt. Alle einzelnen Individuen sind Erscheinungsweisen der Allwirkmacht als Möglichkeit. Als religiöse Praxis empfehle ich neben der Übung der Meditation, sich in der Einsicht in die Leerheit aller Phänomene zu üben und sich darüber hinaus der Urkraft des Tao anzuvertrauen. Diese ist meditativ auszuloten und auch auf gedanklicher Ebene zu studieren. Das Vertrauen in die Wirkmacht des Tao führt über die kühle Lehre von der Leerheit in wärmere, mehr religiös gefärbte Regionen. [...] Neo-Zen ist weder exakt definierbar, noch genau festgelegt, aber auch nicht so wortfeindlich wie das traditionelle Zen. Diese Schule kann es auch nicht sein, denn das klassische Zen richtet sich, allzu oft wird das übersehen, an Mönche, während ich Neo-Zen als eine Laienreligion betrachte. Sprechen wir vom Projekt Neo-Zen, das eine den Menschen des Westens betreffende

und prägende Lehre sein will, so kommen neben Zen und Tao noch die Werte der europäischen Aufklärung als drittes Element hinzu. (Fischer 2019: 274, 280)

Die Akteure sind also dazu aufgefordert, die Aussagen Fischers durch individuelle Praxis zu überprüfen; wer dabei im Laufe der Zeit eine große Überschneidung zwischen seinen Erfahrungen und den gemachten Aussagen Fischers feststellt, wird ihn als religiöse Autorität anerkennen. Die Religion, die den japanischen Kriegeradel prägte und monastisch getragen wurde, wird in diesem Kontext nun zu einer Laienreligion.

4. Der Vergleich und die Schlussfolgerungen

Die Meditationspraxis muss mit einer bestimmten Semantik aufgeladen sein, um zur religiösen Identität beitragen zu können. Wie man selbst Meditation praktiziert, hängt stark von den Techniken ab, die von den religiösen Autoritäten vermittelt werden. Die Interaktionen können mittlerweile vollständig in den digitalen Raum verlagert werden. Die COVID-19-Pandemie war nicht der zentrale Grund für die stärkere Digitalisierung der religiösen Sphäre, die bereits vor ihr an Fahrt aufgenommen hatte, bot aber einen Anlass für eine stärkere Veränderung der religiösen Praxis im digitalen Zeitalter. Der Umgang religiöser Gruppen mit der veränderten Lage war sehr ambivalent, was in der Religionswissenschaft auch bereits wahrgenommen und thematisiert wurde (Helland/Kienzl 2022: 50).

Betrachtet man die religiösen Inhalte der beiden Gruppen, fallen zunächst die synkretistischen Elemente stark auf. Synkretismus ist in der Religionsgeschichte alles andere als ungewöhnlich; wichtiger als dieser Umstand scheint mir der Horizont, vor dem die jeweiligen Zugänge sich präsentieren: Die Anschlussfähigkeit an das hyperkulturelle Publikum im Internet muss gegeben sein, um als religiöse Autorität auftreten zu können – wer nur in Begriffen kommuniziert, die einer kleinen Auswahl Eingeweihter verständlich sind, wird wenig Überzeugungskraft in der Masse entfalten können. Die Autorität wird dabei mithilfe des Charismas und der jeweiligen Tradition, der man angehört, erzeugt. Die Bezeichnungen Daishin- und Neo-Zen unterstreichen zugleich einen gewissen Traditionsbruch, der ohne ein gewisses Maß an Charisma nicht erfolgreich umsetzbar wäre. Die geschilderten Meditationserfahrungen, die vom Wissen der hier vorgestellten Meditationslehrer Zeugnis ablegen, sind ebenso wie die digitalen Auftritte in das multilaterale Autoritätsgeflecht eingewoben, in dem sich die religiösen Virtuosen wie die Laien bewegen. Dass die Digitalisierung mit einer (Selbst-)Ermächtigung der religiösen Subjekte einhergeht, wurde oben bereits erwähnt: Dieser Trend bestätigt sich im vorliegenden Fall.

Aus den Beobachtungen lassen sich erste typologische Schlussfolgerungen ziehen: Fischer, als Realtypus betrachtet, motiviert zu individueller Praxis und verweist gelegentlich auf die lokale Meditationsgruppe in Münster. Die Meditationspraxis, die ihm vorschwebt, findet entweder in den individuellen Haushalten oder im lokalen Meditationszentrum statt. Er scheut nicht davor zurück, auch die Lektüre ausgewählter Werke anzuempfehlen. Der Internetauftritt hat keine starke digitale Interaktion zufolge, sondern dient als bloße Unterstützung der individuellen und

gemeinschaftlichen Offline-Praxis, was das idealtypische Merkmal dieser Konstellation darstellt. Insgesamt steht Fischers Ansatz für einen klassisch modernen, religiösen Individualismus.

Polenski hingegen greift auf Praxis im digitalen Raum zurück: Livestreams mit Meditationsunterricht werden für Vereinsmitglieder und Spender angeboten, während zahlreiche Videos mit geführten Meditationen kostenfrei zur Verfügung gestellt werden. Die Laien, die digitalen Kontakt zum Daishin-Zen suchen, lassen sich in mehrere Kategorien einteilen: diejenigen, die ihre individuelle Praxis allein mithilfe der kostenlosen Inhalte gestalten (1), sowie jene, die gegen eine Gebühr am „Virtuellen Kloster“ teilhaben und per Livestream unterrichtet werden (2); hinzu treten Praktizierende, die durch den online-Auftritt Polenskis auf Daishin-Zen aufmerksam wurden und eine lokale Gruppe aufsuchen (3), und diejenigen, die mit digitaler Praxis anfangen und das Zen-Kloster Buchenberg besuchen (4). Wer eine enge Verbindung zum Kloster aufbaut und beibehält, folgt schließlich wieder einer institutionellen Autoritätsinstanz. Auf der Seite der religiösen Experten tritt der Typus neu hervor, der seine Gruppe und seine Lehre nicht nur im Internet bewirbt, sondern dort auch umfangreiche Interaktionen anbietet. Polenskis Zugang ist der Technik gegenüber offener als Fischer: Die Technik wird als Teil der Subjekthaftigkeit verstanden und dementsprechend sind die sozialen Handlungen gestaltet. Die oben genannte Beschreibung von Medien als Sinngeneratoren wird greifbar; auch die Teilhabe an einer reinen online-Gemeinschaft kann zur Sinnstiftung beitragen.

Es überrascht nicht, dass der digitale Raum auch neue Typen hervorbringt. Dabei gilt es, die Struktur von den sozialen Beziehungen zu unterscheiden; die Kommunikationsstruktur des Internets bleibt, einmal etabliert, in seinem netzwerkhaften Charakter stabil, wohingegen die konkreten sozialen Beziehungen, die in den digitalen Netzwerken entstehen, schnellen Veränderungen unterworfen sind. Dass aber die (Meditations-)Praxis selbst in einem Fall digital stattfindet, während sie im anderen Beispiel nur im Internet besprochen, reflektiert und anempfohlen wird, ist ein Unterschied, der einen (neuen) Typus des religiösen Akteurs rechtfertigt: Der religiös motiviert Meditierende, der seinen Meditationsunterricht allein auf eine digitalisierte Art erfährt. Ihm ist die Teilhabe an einer Gemeinschaft nicht gänzlich abzusprechen, da er Teil einer deterritorialisierten Gemeinschaft werden kann.

Literaturverzeichnis

- Albert, Gert. 2007. „Idealtypen und das Ziel der Soziologie.“ *Berliner Journal für Soziologie* 17 (1), 51-75.
- Baier, Karl. 2017. „NS-Mystik und militanter Zen: Die Geschichte einer Konvergenz am Beispiel Graf Dürckheims.“ *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 25 (1), 90-131.
- Baumann, Martin. 1995. *Deutsche Buddhisten – Geschichte und Gemeinschaften*. Marburg: Diagonal-Verlag.

- Baumann, Martin. 2018. „Religiöse Schule und religiöse Lineage.“ In *Handbuch Religionssoziologie*, hg. von Detlef Pollack / Volkhard Krech / Olaf Müller / Monika Hero. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften, 525-542.
- Campbell, Heidi A. / Zachary Sheldon. 2022. „Community.“ In *Digital Religion*, hg. von Heidi A. Campbell / Ruth Tsuria. New York: Routledge, 71-86.
- Collins, Randall. 2010. „The Micro-sociology of Religion: Religious Practices, Collective and Individual.“ *ARDA Guiding Paper Series: The Association of Religion Data Archives at The Pennsylvania State University*, 1-19.
- Connelly, Louise. 2012. „Virtual Buddhism: Buddhist ritual in Second Life.“ In *Digital Religion: Understanding Religious Practice in New Media Worlds*, hg. von Heidi A. Campbell. London: Routledge, 128-135.
- Daishin Zen Förderkreis e.V. 2024a. „Syobu Sensei – Hinnerk Polenski.“ <https://daishinzen.de/hinnerk-polenski/> (21.11.2024).
- Daishin Zen Förderkreis e.V. 2024b. „Das Kloster.“ <https://daishinzen.de/das-kloster/> (24.11.2024).
- Daishin Zen Förderkreis e.V. 2024c. „Der Daishin Zen Förderkreis e.V.“ <https://daishinzen.de/daishin-zen-foerderkreis/> (24.11.2024).
- Evolvi, Guilia. 2022. „Theoretical Approaches in Digital Religion Studies.“ In *The Oxford Handbook of Digital Religion*, hg. von Heidi A. Campbell / Pauline Hope Cheong. Oxford: Academic, 527-543.
- Fischer, Detlef B. 2019. *Neo-Zen: Grundzüge eines westlichen Buddhismus*. Hamburg: Tredition.
- Fischer, Detlef B. 2020a. „Neo-Zen - lebendiger Buddhismus (Teisho 001): Das Alleinsein üben.“ <https://www.youtube.com/watch?v=BP8C0inYJnw> (26.11.2024).
- Fischer, Detlef B. 2020b. „Neo-Zen - Lebendiger Buddhismus (Teisho 005): Sich die Stille zum Freund machen.“ <https://www.youtube.com/watch?v=oPBep4dlzLs&t=303s> (27.11.2024).
- Fischer, Detlef B. 2020c. „Neo-Zen - Lebendiger Buddhismus (Teisho 006): Kairos.“ <https://www.youtube.com/watch?v=wPpaETjLkd0> (27.11.2024).
- Fischer, Detlef B. 2021. „Das Kalama Sutra / Wiedergeburt Ja oder Nein?“ <https://www.youtube.com/watch?v=nDW1PtW9agE> (27.11.2024).
- Gebhardt, Winfried / Martin Engelbrecht / Christoph Bochsinger. 2005. „Die Selbstermächtigung des religiösen Subjekts. Der ‚spirituelle Wanderer‘ als Idealtypus spätmoderner Religiosität.“ *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 13 (2), 133-151.
- Gimello, Robert M. 2004. „Bodhi (Awakening).“ In *Encyclopedia of Buddhism*, hg. von Robert E. Buswell. New York: Macmillan, 50-53.

- Gomes, Catherine / Lily Kong / Orlando Woods, Hg. 2020. „Introduction.“ In *Religion, Hypermobility and Digital Media in Global Asia: Faith, Flows and Fellowship*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 11-24.
- Haddad, Laura (2026): „Digital-Creatorinnen mit Hijab: Modische Inspiration und mediatisierte Modellpraktiken“ *ARGOS* 5 (2), 148-165.
- Helland, Christopher / Lisa Kienzl. 2022. „Ritual.“ In *Digital Religion*, hg. von Heidi A. Campbell / Pauline Hope Cheong. New York: Routledge, 40-55.
- Helland, Christopher. 2005. „Online religion as lived religion: Methodological issues in the study of religious participation on the Internet.“ *Online: Heidelberg Journal of Religions on the Internet* 1 (1), 1-15.
- Hepp, Andreas. 2008. „Medienkommunikation und deterritoriale Vergemeinschaftung.“ In *Posttraditionale Gemeinschaften*, hg. von Ronald Hitzler / Anne Honer / Michaela Pfadenhauer. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften, 132-150.
- Inda, Jonathan Xavier / Renato Rosaldo. 2008. „Tracking Global Flows.“ In *The Anthropology of Globalization: A Reader*, hg. von Jonathan Xavier Inda / Renato Rosaldo. Blackwell. Malden / Oxford, 3-46.
- Neumaier, Anna / Mehmet T. Kalender (2026): „Religious authority in the field of German-speaking Muslim content creators.“ *ARGOS* 5 (2), 166-187.
- Knoblauch, Hubert / Meike Hanken. 2021. „Videography.“ In *The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion*, hg. von Steven Engler / Michael Stausberg. London: Routledge, 497-509.
- Krüger, Oliver. 2022. „Posthumanism and Digital Religion.“ In *The Oxford Handbook of Digital Religion*, hg. von Heidi A. Campbell / Pauline Hope Cheong. Oxford: Academic, 544-561.
- Lancaster, Lewis R. 2010. „Cyber-Buddhism.“ In *Encyclopedia of Buddhism*, hg. von Damien Keown / Charles S. Prebish. New York: Routledge, 254-258.
- MacWilliams, Marc. 2006. „Techno-Ritualization: The Gohozon Controversy on the Internet.“ In *Online – Heidelberg Journal of Religions in the Internet* 02.1. Sonderheft *Rituals on the Internet*. Heidelberg: Universität Heidelberg, 91-122.
- McMahan, David L. 2008. *The Making of Buddhist Modernism*. New York: Oxford University Press.
- Offermanns, Jürgen. 2005. „Debates on Atheism, Quietism, and Sodomy: The Initial Reception of Buddhism in Europe.“ *Journal of Global Buddhism* 6, 16-35.
- Oman, Doug. 2021 [2020]. „Studying the Effects of Meditation: The First Fifty Years.“ In *The Oxford Handbook of Meditation*, hg. von Miguel Farias / David Brazier / Mansur Lalljee. Oxford: Oxford University Press, 11-32.

- Pagis, Michael. 2021. „The Sociology of Meditation.“ In *The Oxford Handbook of Meditation*, hg. von Miguel Farias / David Brazier / Mansur Lalljee. Oxford: Oxford University Press, 570-589.
- Polenski, Hinnerk. 2019. „Digitale Erleuchtung || Zen & Meditation.“ <https://www.youtube.com/watch?v=yUqcZ6lwC3Q> (19.10.2024).
- Polenski, Hinnerk. 2020b. „Geführte Meditation - Der Weg zur Inneren Stille Teil 1 || Zen-Meister Hinnerk Polenski.“ https://www.youtube.com/watch?v=kCm_Zs2dZWY (24.11.2024).
- Polenski, Hinnerk. 2024. „Gott und der Mensch.“ <https://www.youtube.com/watch?v=TJCWv1D81vw> (28.11.2024).
- Purser, Ronald E. 2019. *McMindfulness: How Mindfulness Became the New Capitalist Spirituality*. London: Repeater.
- Reckwitz, Andreas. 2016. „Zwischen Hyperkultur und Kulturessenzialismus.“ <https://www.soziopolis.de/zwischen-hyperkultur-und-kulturessenzialismus.pdf> (21.11.2024).
- Rieger, Ludger. 2024. „Karlfried Graf Dürckheim.“ In *Handbuch der Religionen, Ergänzungslieferung 80*, hg. von Michael Klöcker / Udo Tworuschka / Martin Rötting. Hohenwarsleben: Westarp, XV-1.4.3.
- Sloterdijk, Peter. 2009. *Du mußt dein Leben ändern. Über Anthropotechnik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Smith, Jonathan Z. 1987. *To Take Place: Toward Theory in Ritual*. Chicago: University of Chicago Press.
- Sumiala, Johanna. 2022. „Digital Religion: A Methodological Approach.“ In *The Oxford Handbook of Digital Religion*, hg. von Heidi A. Campbell / Pauline Hope Cheong. Oxford: Academic, 509-526.
- Taylor, Jim. 2003. „Cyber-Buddhism and Changing Urban Space in Thailand.“ *Space and Culture* 6 (3), 292-308.
- Veidlinger, Daniel. 2022. „Buddhism and Digital Media.“ In *The Oxford Handbook of Digital Religion*, hg. von Heidi A. Campbell / Pauline Hope Cheong. Oxford: Academic, 34-51.
- Zen Dojo Zürich. 2024. „Mokudo Taisen Deshimaru.“ <https://zen.ch/taisen-deshimaru/> (21.11.2024).
- Zen-Institut Münster e.V. 2024. „Über uns.“ <http://zen-muenster.de/ueber-uns.html> (21.11.2024).

Abbildungsverzeichnis

Abb. 1: Eine Flusslandschaft mit Bäumen; Screenshot des Autors aus dem Video „Geführte Meditation – Der Weg zur Inneren Stille Teil 1.“ https://www.youtube.com/watch?v=kCm_Zs2dZWY (24.11.2024).

Abb. 2: Ein kleiner Schrein mit dem Bild Deshimarus davor; Screenshot des Autors aus dem Video „Neo-Zen - Lebendiger Buddhismus (Teisho 006): Kairos.“ <https://www.youtube.com/watch?v=wPpaETjLkd0> (27.11.2024).

Über den Autor

Manuel Pachurka ist Religionswissenschaftler, Orientalist und Soziologe. Promoviert hat er am Exzellenzcluster „Religion und Politik“ an der Universität Münster. Die Dissertation mit dem Titel *Asketismus und Machterfahrung* erscheint in der Reihe *Religion und Moderne*. Seine Forschungsschwerpunkte sind buddhistische und islamische Religionsgeschichte sowie Kultur- und Sozialtheorien.

E-Mail: manuel.pachurka@proton.me

Abstract in English

This article focuses on the changes in religious practice and the creation of authority among German-speaking Zen Buddhists resulting from the use of digital media. Using two examples – a representative of Daishin-Zen and a representative of Neo-Zen – new stagings, patterns of action and rhetoric are identified with the help of videography analysis, among other things. Observations at the real type level lead to the construction of initial cultural-sociological ideal types. The new offerings make it possible to shape religious practice solely with the help of digital tools without completely losing contact with a religious community, which invites further theoretical considerations.