

Alfred Weil Hrsg.



Brücken bauen ins nächste Jahrtausend

BUDDHISTISCH-
CHRISTLICHER
DIALOG FÜR EIN
LEBENSWERTE
ZUKUNFT

THESEUS

Alfred Weil (Hrsg.)

Brücken bauen ins nächste Jahrtausend

Buddhistisch-christlicher Dialog für eine lebenswerte Zukunft

mit Beiträgen von

Norbert Copray, Lisa Freund, Thomas Josef Götz, Thilo Götze Regenbogen, Maria Jepsen, Hans Küng, Johannes Lähnemann, Barbara Lang, Klaus Lefringhausen, Franz-Johannes Litsch, Ulli Olvedi, Yesche Udo Regel, Claudia Rom, Perry Schmidt-Leukel, Eckhard Türk, Hans-Günter Wagner, Alfred Weil

Schriftenreihe der DBU/Theseus Verlag
Berlin 1999

Online-Ausgabe (pdf-Version) 2025

Inhalt

Vorwort	S. 5
Orientierung. Welche Religion braucht das nächste Jahrtausend?	S. 7
<i>Alfred Weil</i> Globalisierung der Welt – Universelle Religion	S. 9
<i>Hans Küng</i> Ein Weltethos für die neue Weltepoche	S. 17
<i>Franz-Johannes Litsch</i> Buddhismus und Gesellschaft	S. 27
Ökologie. Ich – Umwelt – Mitwelt	S. 41
<i>Maria Jepsen</i> Ökologie und Feminismus. Eine kritische Revision der christlichen Tradition und ihrer Schätze	S. 42
<i>Thilo Götze Regenbogen</i> Neun Yanas Ökologie	S. 48
Ökonomie. Für eine Wirtschaft des menschlichen Maßes	S. 54
<i>Hans-Günter Wagner</i> Die ökonomische Rationalität und das andere. Buddhistische Wirtschaftslehre als Praxis erweiterter Achtsamkeit	S. 55
<i>Klaus Lefringhausen</i> Klopfschreie des Humanum. Für ein Wirtschaften mit menschlichem Maß	S. 62
Frieden. In sich finden – der Welt geben	S. 67
<i>Thomas Josef Götz</i> „Der Friede sei mit Euch. Eine christliche Grundhaltung für das 21. Jahrhundert	S. 68
<i>Yesche Udo Regel</i> Frieden als Übungsweg	S. 74

Erziehung. Die religiöse Dimension des Lernens	S. 81
<i>Claudia Rom</i> Ethik des Lassens	S. 82
<i>Johannes Lähnemann</i> Lernen für eine Sinn-volle Zukunft. Religiöse Erziehung angesichts globaler Herausforderungen – Ein Beitrag aus christlicher Perspektive	S. 95
Heilung. Spirituelle Praxis und geistige Gesundheit	S. 102
<i>Norbert Copray</i> Wenn Spiritualität heilsam wirkt. Vom therapeutischen Potential der Spiritualität und seinen Gefährdungen	S. 104
<i>Barbara Lang</i> Heilen – Lehren – Unterstützen? Buddhas Lehre und buddhistische Lehrende in Europa heute	S. 105
Dialog. Religionen lernen voneinander	S. 110
<i>Lisa Freund</i> Vom Sinn interreligiöser Kooperation angesichts der Endlichkeit unseres Seins	S. 112
Perry Schmidt-Leukel Die leere Tasse. Wie Christen vom Buddhismus lernen	S. 119
Leitbilder. Gottes Sohn – Erwachter Mensch	S. 127
<i>Eckhard Türk</i> Jesus Christus – Gottes Sohn. Der christliche Heilsanspruch in der Verständigung mit den Religionen	S. 128
<i>Ulli Olvedi</i> Der Buddha	S. 141
Autorinnen/Autoren	S. 145
Dank	S. 148

Vorwort

Herausforderungen

Wir leben in Zeiten großer Umbrüche. Das vor uns liegende „neue Jahrtausend“ ist lediglich ein äußeres Anzeichen für einen tiefgreifenden Wandel unserer Lebensverhältnisse. Wie werden wir den Herausforderungen der kommenden Jahre begegnen, und was kann uns dabei als Orientierung dienen?

Unser Jahrhundert ist weitgehend säkularisiert. Global gesehen stecken die „Religionen“ seit langem in einer schweren und sich verschärfenden Krise. Die Kirchen sind auf dem erzwungenen Rückzug, der Einfluß religiöser Institutionen und Leitbilder schwindet. Doch daneben gibt es einen gegenläufigen Trend, der sich zunehmend deutlicher abzeichnet. Das Interesse an Spiritualität wächst, auch wenn es vielfach noch vage und unbestimmt ist. Ein Grund dafür unter anderen: Die bisherigen (weltlichen) Strategien zur Bewältigung unserer Lebensaufgaben sind fragwürdig geworden. Die bislang gepriesenen - vor allem technologischen und ökonomischen - Lösungsansätze sind selbst zum Problem geworden und provozieren ein gründliches Umdenken. Der neue Blick nach vorne wird mit einem Mal ein Blick „zurück“ – zur Spiritualität und ihren vergessenen Möglichkeiten. Man entdeckt, Religionen können helfen, Brücken ins nächste Jahrtausend zu bauen.

Zukunftschancen

Religion wird also wieder hoffähig. Meine These geht sogar noch viel weiter: Ohne gelebte Spiritualität wird es keine menschenwürdige Zukunft geben. Die Weisheit der Religionen wird mehr denn je gebraucht. Ohne sie ist unser Leben ärmer, weil ihm eine wichtige, nein die wichtigste Dimension fehlt. Viele der gegenwärtigen Fehlentwicklungen und Probleme unserer Zeit lassen sich darauf zurückführen, daß wir ein verengtes und verkürztes Verständnis der Daseinswirklichkeit haben. Wir sehen nicht mehr das Ganze, sind deshalb orientierungslos und tappen bei vielen Entscheidungen im Dunkeln.

Wir müssen ein sicheres Wissen davon zurückgewinnen, was in diesem Leben wirklich von Wert und was unwert ist, was Bestand hat und was nur dem Moment genügt. Erst daraus läßt sich zuverlässig ableiten, was zu tun und was zu lassen ist, um das Dasein harmonischer zu gestalten. Wir müssen wieder entdecken, daß Religionen in erste Linie „frohe Botschaften“ sind und der Befreiung der Menschen dienen. Sie kennen Wege zu mehr Glück und Zufriedenheit. Sie sind eine vielfach unbeachtete und unterschätzte Zukunftschance.

Religion – Religionen

Das „christliche Abendland“ ist schon lange nicht mehr nur christlich, und gerade in den letzten Jahren hat in Deutschland das Interesse am Buddhismus stark zugenommen. Glücklicherweise haben beide Religionen begonnen, in einen interessanten und fruchtbaren Dialog miteinander zu treten. Sein Ausgang ist offen, aber die ersten Schritte sind ermutigend.

Eine vorläufige Bestandsaufnahme erweist, daß in den jeweiligen Traditionen viel Übereinstimmung zu finden ist. Ihr ethischer Anspruch und ihre Empfehlungen hinsichtlich des zwischenmenschlichen Umgangs zeigen eine große Nähe zueinander. Das gilt auch für das Bestreben ihrer Anhänger, innerlich zu wachsen und zu reifen, oder für die Aufgabe, unsere Welt zu gestalten und doch zugleich über sie hinauszuwachsen.

Andererseits aber zeichnet sich in dem beginnenden buddhistisch-christlichen Gespräch ein unleugbares und unverwechselbares eigenes Profil der beiden Partner ab. Hier können nur Schlagworte stehen: Zwischen der Anschauung von Welt als einer objektiven Gegebenheit und „Schöpfung Gottes“ und der eines karmisch bedingten, gesetzmäßigen Geschehens gibt es kaum Vermittlungsmöglichkeiten. Genauso „unversöhnlich“ steht die Vorstellung von

Fortexistenz und Wiedergeburt der von der Einmaligkeit dieses Lebens gegenüber. Und schließlich läßt sich auch die buddhistische Lehre von der Ich- und Substanzlosigkeit aller Phänomene nur schwerlich mit der christlichen Auffassung eines individuellen und unzerstörbaren Ich in Einklang bringen.

Schon deshalb verbietet sich ein vorschnelles „Alle Religionen sind im Grunde gleich“ ebenso, wie ein teilnahmsloses Nebeneinander oder gar ein zerstörerisches Gegeneinander unangemessen ist. Eine amorphe Einheitsreligion wird es also nicht geben und auch keine grau-graue Mixtur aus beiden. Dafür stehen nicht zuletzt die großen Leitfiguren und Religionsgründer, der Buddha und Christus, denen je ein Beitrag gewidmet ist.

Themen

Das vorliegende Buch spricht zentrale Aspekte des Lebens des einzelnen und unserer Gesellschaft an. Zu Beginn stellt es die Frage nach einer generellen geistigen Orientierung: Welche Religion braucht das nächste Jahrtausend? Es fragt nach gültigen Maßstäben für unser Tun und Lassen im Alltag und für das menschliche Zusammenleben in einer solidarischen Gemeinschaft. Es folgen Themen, die das weiter konkretisieren: Welche ökonomische Grundordnung macht unsere Gesellschaft überlebensfähig? Wie sollte unser Verhältnis zu Natur und Umwelt aussehen, die uns lange Zeit nur Ausbeutungsobjekte waren? Wie lassen sich äußerer und innerer Friede gewinnen? Wie spirituelle Praxis und geistige Gesundheit zusammengehören, soll ebenfalls untersucht werden. Und schließlich lautet die Frage, welche Rolle die religiöse Dimension des Lernens in einer Informationsgesellschaft wie der unseren spielt, in der intellektuelle Fähigkeiten immer dominierender werden. Alles in allem reicht der Spannungsbogen der Betrachtungen von den praktischen Aufgaben des Alltags bis zu den „letzten Dingen“, über die Religion gleichermaßen Auskunft geben muß.

Antworten

Zu Beginn der einzelnen Kapitel führen einige einleitende Gedanken und Fragen des Herausgebers in die Thematik ein. Es folgen jeweils zwei Antworten - eine buddhistische und eine christliche. Sachkundige und engagierte Autorinnen und Autoren formulieren ihre Visionen, Erfahrungen, Einsichten, Wünsche und Hoffnungen. Dabei sind der gewählte Ansatz und der Erfahrungshorizont der Verfasser durchaus unterschiedlich. Manche Darstellungen sind eher systematisch und haben einen wissenschaftlichen Anspruch, andere rücken mehr die unmittelbare Lebenserfahrung in den Mittelpunkt. Ihnen allen ist jedoch das Engagement für eine lebenswerte Zukunft zentrales Anliegen, und sie alle sehen in der religiösen Ausrichtung der Menschen eine unvergleichliche Möglichkeit.

Freilich können die ausgewählten Beiträge nicht jedes Thema behandeln und selbst die zur Sprache kommenden keineswegs erschöpfend bearbeiten. Der vorgegebene Rahmen macht es nötig, exemplarisch vorzugehen, manches nur schlaglichtartig zu erhellen und ansonsten vor allem Anstöße zur weiteren Diskussion zu geben. Die vorgestellten Texte und ihre Aussagen sind so gesehen Teil einer „Materialsammlung“ für die Fortsetzung des gemeinsamen Dialogs zwischen dem Buddhismus und dem Christentum.

Orientierung

Welche Religion braucht das nächste Jahrtausend?

Verhalten schafft Verhältnisse. In unserem persönlichen Umfeld und auf der gesellschaftlichen Ebene, in jeder einzelnen Situation des Lebens und im Laufe unserer gesamten Biografie. Das Handeln der Menschen spiegelt sich in ihren Lebensumständen. Und unser Tun und Lassen? Sind sie nicht wiederum Ausdruck unserer Auffassung von richtig und falsch, von wert und unwert, von wichtig und nebensächlich, von notwendig und überflüssig? Ob wir uns dessen bewußt sind oder nicht, nach unseren Ideen und Vorstellungen richten wir unser Leben aus.

Gemessen an den schwierigen und vielfach bedrückenden Verhältnissen der heutigen Zeit kann mit unserem Handeln etwas nicht in Ordnung sein. Und mit den maßgeblichen Leitbildern ebenfalls nicht. Wir stolpern von einer Krise in die nächste – ökonomisch, ökologisch, sozial, seelisch und geistig. Der materielle Reichtum unserer Tage verdeckt nur mit Mühe und ohne großen Erfolg das wahre Ausmaß der vorhandenen und weiter zunehmenden inneren Not.

Der Wandel unserer Gesellschaft hat viele Gesichter. Eines davon ist die Entsolidarisierung im Zusammenleben der Menschen. Das Individuum, das wir im Westen auf einen hohen Thron gesetzt haben, und seine Bedürfnisse sind mehr und mehr der allein gültige Maßstab. „Selbstverwirklichung“ wird zum wesentlichen Lebensziel. Viele nehmen sich zu oft das Recht, das eigene Glück ohne Rücksicht auf den anderen zu verfolgen und im Zweifel sogar gegen ihn durchzusetzen.

Die Risse in unserer Gesellschaft werden deshalb größer, die sich bildenden Lager deutlicher und starrer. Arbeitsplatzbesitzer und Arbeitslose stehen sich ängstlich und argwöhnisch gegenüber. Die jüngeren Generationen können – und vielfach wollen – für die „Alten“ nicht mehr mit der früheren Selbstverständlichkeit sorgen. Behinderte Menschen werden als Last empfunden, die nur den Betrieb stören. Fremdes wird zur vermeintlichen Gefahr; Fremde werden Feinde.

Dieser Entwicklung der Auflösung von Gemeinschaftsstrukturen und Bindungen liegt ein gravierender und folgenschwerer Irrtum zugrunde. In ihr drückt sich der unbewußte oder uneingestandene Glaube aus, Glück und Zufriedenheit seien (nur) etwas Persönliches und Individuelles. Viele denken, ihr eigenes Wohlergehen, das ihrer Familie, das der Menschen ihrer Nationalität oder Religion ließen sich erreichen, ohne in gleichem Maße das Wohlergehen aller anderen zu berücksichtigen, ja zu verfolgen. Nicht wenige unterliegen sogar der Ansicht, eigener Reichtum und eigene Zufriedenheit könnten dauerhaft mit Gewalt durchgesetzt werden. Es ist keineswegs „natürlich“, daß „sich der Stärkere durchsetzt“, denn er ist ebenso in der Lage, eine größere Last zu tragen. Alle spirituellen Traditionen haben seit jeher letzteres für richtig gehalten - und Freigebigkeit und Großzügigkeit, Rücksicht und Freundschaft, Solidarität und wechselseitige Hilfe empfohlen. Und nicht aus lebensfremden oder naiv schwärmerischen Anwendungen heraus. Sie sehen, daß wir in und von Gemeinschaften leben, in einem Ganzen und von einem Ganzen. Wenn ein Zimmer brennt, brennt zugleich das Haus. Der Schmerz im Zahn lähmt auch die Hand. Die spirituellen Traditionen wissen, daß nur der bekommt, der auch gibt; daß nur der Liebe empfängt, von dem sie auch ausgeht. Letztlich erfährt jeder lediglich die Qualitäten seines eigenen Herzens und den Widerhall seiner eigenen Taten. Das Lächeln, das ich aussende, kehrt zu mir zurück.

Immer offensichtlicher stellt sich die Frage der Ethik mittlerweile als eine Überlebensfrage. Früheren Generationen war klarer, was man zu tun und zu lassen hatte. Aus Tradition übernahm man Werte und Verhaltensweisen. Sie genügten für den überschaubaren Rahmen der eigenen Lebenszusammenhänge. Diese Sicherheit ist verloren gegangen, weil der Globalisierung der Lebenszusammenhänge die Globalisierung des Denkens und der Verantwortung nicht in dem erforderlichen Maß gefolgt ist. Das alte Menschheitsproblem „Was soll und was darf ich tun?“

hat heute eine ganz andere Bedeutung und ist längst zu einem weltumspannenden Thema geworden. Es zu bearbeiten ist eine kollektive Aufgabe und geht alle Religionen an.

Die Eckpunkte gesellschaftlichen Handelns sind meist unmittelbare Verwertbarkeit und Nützlichkeit. Umfassend denken heißt heute fast nur noch, Weltmärkte und internationale Kapitalströme im Auge haben. Das Denken in wirklich großen, und das heißt in existentiellen Zusammenhängen bleibt einigen wenigen überlassen. Die Zukunft der Menschheit ist aber davon abhängig, ob es gelingt, wieder Perspektiven zu gewinnen, die über den Tag hinausreichen. Sie ist davon abhängig, ob Religion wieder einen Stellenwert gewinnt. Religion muß sich als Korrektiv unseres gesellschaftlichen, politischen und kulturellen Lebens verstärkt einbringen.

Welche Religion also braucht das nächste Jahrtausend? Zu ihren wichtigsten praktischen Anliegen gehört es, Wege zu einer solidarischen Gemeinschaft zu zeigen und die Menschen auf diesem Weg zu begleiten. Die dreifache Aufgabe, die sie dabei zu vollbringen hat, ist anspruchsvoll, aber ihr durchaus angemessen: Religion kann für Liebe und Anteilnahme als heilsame Qualitäten des Herzens werben. Sie kann mithelfen, daß wir solche Qualitäten in uns verwirklichen und verankern. Und sie kann dazu beitragen, daß sich Wohlwollen und Achtsamkeit im verantwortlichen Handeln des einzelnen und in gesellschaftlichem Engagement konkretisieren.

Globalisierung der Welt – Universelle Religion

Alfred Weil

Wozu Religion?

Wozu ist Religion gut? Welche Rolle spielt sie im Leben des einzelnen, und welche gesellschaftliche Bedeutung kommt ihr heute zu? Und was macht eine Religion zukunftsfähig? Vielfach besteht Unsicherheit, ob man solche Fragen in einer weitgehend säkularisierten Welt überhaupt noch stellen kann. Ja, man kann und man muß sie stellen, denn Religion hat ihre Daseinsberechtigung keineswegs verloren. Weil sie auf ewige Menschheitsfragen antwortet, ist sie stets aktuell, und weil sie auf zentrale existentielle Anliegen eingeht, bleibt sie unentbehrlich.

Eine Grundsehnsucht aller empfindender Wesen ist: Sie möchten das Unangenehme vermeiden und das Angenehme erreichen und behalten. Sie fürchten körperlichen Schmerz und Unwohlsein. Sie möchten von Sorge, Trauer, Angst und Unwissenheit frei sein, und sie suchen Harmonie und Verständnis, Zufriedenheit und Erfüllung. Alle Anstrengungen zur Befriedigung ihrer materiellen, sozialen, geistigen und seelischen Bedürfnisse haben dasselbe Ziel: Glück und Zufriedenheit.

Dabei wird eines bei näherem Hinsehen klar. „Weltliche“ Bemühungen haben wohl ihre Bedeutung, aber sie sind letztlich doch unzulänglich. Sie greifen zu kurz. Alter, Krankheit, Tod und Verlust zeigen sich von ihnen unberührt, denn sie können durch keine noch so geschickte Maßnahme beseitigt werden. Auch die Frage nach dem „Sinn des Lebens“ und nach seinen Gesetzen bleibt unbeantwortet. Warum erlebe ich so vieles, was meinem Innersten widerstrebt? Und warum das gerade nicht, wonach ich mich von ganzem Herzen sehne? Was soll das Ganze überhaupt? Solche Fragen sind historisch nie überholt, und sie drängen sich auch in unserer sogenannten Wohlstandsgesellschaft auf. Trotz materiellen Reichtums und einer Vielzahl von Genußmöglichkeiten empfinden wir eine innere Leere und Ungeborgenheit – von der zunehmenden Unrast ganz zu schweigen.

Wir vermissen etwas wirklich Tragfähiges und suchen Sicherheit und inneren Frieden, suchen ein vollkommenes und unvergängliches Wohl, das über den Tag hinaus Bestand hat. Und hier wurzeln die ausgesprochenen oder stillen Hoffnungen gegenüber den Religionen. Zu Recht, denn genau das sind ihre Grundanliegen und Angebote. Tatsächlich versprechen die Religionen über die kleinen und alltäglichen Momente der Freude hinausgehende und ganz unvergleichliche Möglichkeiten des Glücks. Und sie geben konkrete Hilfestellungen auf dem Weg dahin.

Der Buddha sagt: „Wie das große Weltmeer nur einen einzigen Geschmack hat, nämlich den des Salzes, so hat meine Lehre ebenfalls nur einen Geschmack, den der Erlösung.“ Und dieser Anspruch gilt in einem absoluten Sinn: Erlösung bedeutet für ihn eine wahrhaft und ein für alle Mal „heile“ Situation - ohne zeitliche Begrenzung und qualitative Abstriche. Befreiung ist für ihn die völlige Überwindung von jeder Unzulänglichkeit und von allem Leiden. Sie ist Erfüllung und Geborgenheit schlechthin.

Dieses höchste Ziel, für das im Buddhismus *Nirvana* steht, stellt die dementsprechend höchsten Anforderungen an eine religiöse Lehre. Und zwar in doppelter Hinsicht: Sie muß eine völlig klare Sicht der Lebenswirklichkeit und eine vollkommene Anleitung für die Verwirklichung der Befreiung beinhalten.

Neue Zeit! - Neue Religion?

Daß beides für die Darlegungen des Buddha zutrifft, ist die Überzeugung der Buddhistinnen und Buddhisten von Beginn an. Nun ist die buddhistische Tradition mittlerweile mehr als 2500

Jahre alt. Wie zeitgemäß können ihre Aussagen heute noch sein, und wie kann eine so „alte“ Religion eine Religion der Zukunft sein?

Wir erleben gegenwärtig einen rasanten und umfassenden Wandel aller Lebensumstände. Er erfolgt schneller und tiefgreifender als je zuvor in der überschaubaren Geschichte der Menschheit. Technisierung und Digitalisierung beherrschen Produktion und Erwerbsleben. Internationalisierung und Globalisierung sind Stichworte für die Art und Weise, wie der Austausch von Waren, Dienstleistungen, Kapital und zunehmend auch von Informationen vonstattengeht. Vielfalt und Differenzierung charakterisieren mehr und mehr den Erfahrungshintergrund und den Lebensrhythmus der Menschen. Aber auch Entsolidarisierung, Egozentriertheit und Rücksichtslosigkeit im sozialen Bereich sind festzustellen.

Mit der Umwälzung der vertrauten Lebensgrundlagen und der überkommenen Gesellschaftsformen ändert sich auch das dominierende Lebensgefühl. Eine tiefe Verunsicherung macht sich breit, bei manchen sogar regelrecht Zukunftsangst. Da ist die Sorge berechtigt, ob die Religionen hier „Schritt halten“ und auf diesen Wandel angemessen reagieren.

Auf einer bestimmten und eher oberflächlichen Ebene trifft das sicher zu. Das zeit-getaktete elektrische Licht hat in vielen Kirchen die Opferkerze schon ersetzt. Das christliche Almosen und das buddhistische *dana* können problemlos per Bankeinzug oder Scheckkarte erbracht werden. Jesus und Buddha sind längst im Internet präsent und ihre Reden auf CD-ROM erhältlich. Sogar die Beichte per Computer und technische Meditationshilfen sind bereits erfunden. Religiöse Gemeinschaften sind „vernetzt“ und über Ländergrenzen hinweg elektronisch miteinander verbunden. Die sich etablierende Informationsgesellschaft hat dem Westen Kenntnisse über asiatische Religionen beschert, die vor wenigen Jahren kaum mehr als dem Namen nach bekannt waren und ausgesprochen „exotisch“ anmuteten. Der Buddhismus gehört dazu.

All das darf nicht von einer Tatsache ablenken: Für Religionen gelten prinzipiell andere Maßstäbe als für ein politisches, wirtschaftliches und kulturelles Umfeld, das gerne mit und aus dem Zeitgeist lebt. Für sie sind existentielle und das heißt „zeitlose“ Themen wesentlich. Neu und alt sind keine treffenden Kriterien. Ausschlaggebend ist, ob und wie ihre Lehren die eingangs genannten Uranliegen und Sehnsüchte des Menschen berühren. Die eigentlichen Fragen der Religionen sind deshalb „alt“. Allenfalls ihre Formulierungen sind „zeitgemäß“ und nehmen auf die jeweiligen historisch bedingten Lebensumstände Bezug. Ihre Antworten sind nicht minder „alt“, denn in ihnen kommen stets gültige Wahrheiten zum Ausdruck, und lediglich die sie vermittelnden Bilder, Worte und Ausdrucksformen sind „up to date“.

Meine These ist: Die Lehre des Buddha (*dharma*) ist eine Religion, die alle Eigenschaften aufweist, welche eine Religion im bereits angesprochenen Sinn zukunfts-fähig machen. In den Aussagen des Erwachten spiegeln sich die tiefsten Einsichten in die Daseinswirklichkeit, und sie beinhalten präzise und vollständige Hinweise für die spirituelle Praxis. Bezogen auf das ausgehende 20. Jahrhundert und seine Tendenz der Globalisierung fast aller Lebensbereiche sticht in diesem Zusammenhang ein charakteristischer und besonders hilfreicher Grundzug des *Buddhadharma* heraus: seine unübertroffene Universalität. Sie soll an drei Punkten verdeutlicht werden.

- Die Lehre des Buddha ermöglicht, den Gesamtzusammenhang des Daseins und alle seine Aspekte und Ebenen zu verstehen.
- Sie hilft, eine umfassende Verantwortung zu entwickeln, für „uns“ selbst, die „anderen“ und die „Welt“.
- Sie empfiehlt schließlich, allen Wesen gegenüber uneingeschränktes Wohlwollen zu entfalten und ihnen unterschiedslos freundschaftlich und mitempfindend zu begegnen.

Der ganze Mensch

Wir Menschen haben unterschiedliche Anlagen und Charaktere, Talente und Schwächen. Nicht weniger facettenreich sind unsere Lebenssituationen und die äußeren Gegebenheiten. Religion darf nicht exklusiv sein, sie darf niemanden und nichts ausschließen. Sie ist vielmehr eine Einladung an alle Menschen, die anzunehmen lediglich ein Minimum an Offenheit und Verständnis erfordert.

Entsprechend vielseitig können die Berührungspunkte mit dem Buddhismus sein. Da ist seine rationale Seite. Sie richtet sich auf unsere intellektuellen Interessen und Begabungen und erfüllt unsere tiefe Sehnsucht nach Wissen und Erkenntnis. Die Lehren des Buddha sprechen genauso unsere Gefühls- und Empfindungsseite an. Sie befähigen uns zu einem fruchtbringenden Umgang mit unseren seelischen Kräften und Fähigkeiten, aber auch mit unseren Problemen und Defiziten. Der Buddhismus macht darüber hinaus ein Angebot an eher stille, verinnerlichte Menschen, denen er die Meditation als möglichen Weg der Vervollkommnung weist. Ebenso gibt er Hinweise für ein (nach außen gerichtetes) Handeln. Buddhas Reden enthalten eine Vielzahl von Empfehlungen für ethisches Verhalten und verlässliche Maßstäbe für unsere sozialen und kulturellen Aktivitäten. Auch die Bedeutung der Sinne und des Körpers ganz generell wird keineswegs vernachlässigt. Zahlreiche körperbezogene Übungsformen gibt es, die das Training bewußter Wahrnehmung und Bewegung sowie Energiearbeit einschließen. Schließlich soll die künstlerische Annäherung an die buddhistische Spiritualität erwähnt werden und die in einigen Traditionen stark betonten rituellen Elemente.

Der gelebte Buddhismus von heute umfaßt alle diese Aspekte, und diese kurze Aufzählung ist sicher nicht einmal vollständig. Allerdings darf man diese Vielseitigkeit nicht mit Beliebigkeit verwechseln. Es geht nicht darum, sich davon lediglich irgendetwas herauszupicken, was einem gerade schmeckt - so wie man sich aus einer Speisekarte ein wohlgeschmeckendes Menü zusammenstellt. Hier geht es um verschiedene Zugangsmöglichkeiten, die das Näherkommen und Kennenlernen erleichtern, die Brücken zwischen Vertrautem zu Neuem bauen. „Persönlichkeitsentwicklung“ aus buddhistischer Sicht ist stets ganzheitlich angelegt. Sie zielt auf den „ganzen Menschen“, auf die Vervollkommnung all seiner Lebensäußerungen, und sie beinhaltet das Bemühen um

- eine angemessene Vorstellung von der Daseinswirklichkeit,
- eine heilsame Ausrichtung des Denkens und Wollens,
- einen einwandfreien Umgang mit der Sprache,
- ein untadeliges Handeln (unter Einsatz unseres Körpers),
- eine rechte Lebensführung und
- die Schulung des Geistes im engeren Sinne, zu der die Entwicklung von Tatkraft, von Achtsamkeit und innerer Sammlung gehören.

Dieser „Achtfache Weg“ (*atthangika magga*) ist ein geniales pädagogisches Konzept des Buddha, das die drei unabdingbaren Bestandteile einer jeden spirituellen Praxis umfaßt und in einzelne Übungsbereiche auffächert. Diese drei - Ethik (*sila*), Meditation (*samadhi*) und Weisheit (*panna*) - betreffen unsere äußeren Aktivitäten beziehungsweise unser Verhältnis zu den anderen Menschen; sie betreffen den Umgang mit unseren Empfindungen, Emotionen, Gedanken und Gewohnheiten sowie die direkte, unmittelbare Schau der Natur des Geistes und der Dinge.

Universalität bedeutet in diesem Zusammenhang, daß alle wichtigen Aspekte der Persönlichkeit angesprochen sind. Es gilt, das gesamte geistige und seelische Potential des Menschen zu entdecken und entfalten. Alle Lebensbezüge müssen thematisiert und in einer heilsamen Weise gestaltet werden.

Bezogenheit und wechselseitige Abhängigkeit

In der westlichen Welt kommt dem „Ich“ eine alles überragende Bedeutung zu. Oft gilt das Ego als höchste Instanz, es ist Maßstab und Leitlinie. Die (in aller Regel naive und falsche) Identifikation mit den eigenen Vorstellungen und Zielen führt indessen zu einer fatalen Überbewertung der Befriedigung individueller Bedürfnisse, Anliegen und Wünsche und lenkt das gesamte Leben. Übersehen wird dabei: Gerade diese Fixierung und Übersteigerung ist der Ausgangspunkt für unnennbaren Schmerz, tiefes Elend und Leiden.

Der Buddha hat alle Facetten der Ich-Illusion durchschaut. Vor allem hat er gezeigt: Das „Ich“ ist kein isoliertes, eigenständiges, für sich bestehendes Etwas. Die Individuen sind keine unabhängigen, autonomen Einheiten. Der Buddha erkannte vielmehr ihre umfassende Bezogenheit aufeinander und die wechselseitige Abhängigkeit voneinander. Menschliche Existenz ist nicht lediglich mit, sondern nur durch den anderen möglich. Das betrifft nicht nur die wirtschaftlichen Beziehungen (Arbeitsteilung bei der Produktion, Austausch von Waren), familiäre Bindungen, das Verhältnis der Generationen und so weiter, wo das unmittelbar einleuchtend ist. Vielmehr ist ein ganz elementarer, aber subtiler Tatbestand gemeint: Ich und Welt bestehen aus buddhistischer Sicht überhaupt nur in und durch ihre Wechselbeziehung.

Diese Einsicht ist nicht nur von „philosophischem“ Interesse, sie hat als Grundtatsache des Daseins weitreichende praktische Konsequenzen. Wo nichts abgetrennt und losgelöst von allem anderen existiert, wird mit einem Mal das Ganze so wichtig wie das Einzelne. Der Zustand des Ganzen und der seiner Teile bedingen sich wechselseitig. Dauerhaftes persönliches Glück ist nicht ohne Rücksicht auf den Mitmenschen und erst recht nicht im Widerspruch zu seinen Interessen erreichbar.

Wechselbeziehung ist auch Wechselwirkung, und das bringt uns zu einem weiteren zentralen Aspekt des buddhistischen Weltbildes, das unseren gewohnten Anschauungen diametral entgegensteht. Während wir im Westen eher einem statischen Denken verhaftet sind und wie selbstverständlich vom „Sein“ der „Dinge“ ausgehen, lehrt der Buddha das „Werden“. Wo wir mit Gegenständen, mit Materie, Substanz - also mit festen Größen - rechnen, sieht er Geschehen, Prozesse, Dynamik. Er begreift das Dasein als fließende Veränderung, als ständiges Entstehen und Vergehen, Auftauchen und Verschwinden. Es ist ein stetiger Fluß der Ereignisse. Und: Wirklichkeit ist ihm Wirk-lichkeit. Sie ist nicht nur geworden, sondern sie ist auch geschaffen. Alle Phänomene sind Ergebnis von Aktivität. Jedes Welterlebnis, jede Erfahrung, jedes Geschehnis ist das Ergebnis eigenen Wirkens (*karma*). Die Welt ist ein Spiegel, sie ist der Reflex des eigenen Tuns und Lassens und der Beschaffenheit des „Herzens“.

Der Buddhismus geht von einem generellen Zusammenhang zwischen dem Erleben und dem Handeln aus (Karma-Gesetz). Man kann diesen Sachverhalt auf eine vereinfachte und griffige Formel bringen: Was von uns (als Tat) ausgeht, kommt zu uns (als Erlebnis) zurück. Verhalten schafft Verhältnisse. Ethisch einwandfreie Handlungen bringen menschenwürdige Lebensbedingungen hervor. Heilsames Tun hat heilsame Ergebnisse. Und umgekehrt erzeugen üble Machenschaften Elend und beklagenswerte Umstände. Uns begegnet nichts Fremdes, sondern nur Dinge, Situationen und Menschen, in denen wir uns selbst wiedererkennen können. „Das bist Du“, hieß es deshalb schon im alten Indien.

Wer das begreift, sieht die essenzielle Gleichheit aller Wesen und durchschaut ihr vermeintliches Getrenntsein als Täuschung. Die im Buddhismus selbstverständliche Aufforderung, sich gegenüber allem Lebendigen verantwortlich und rücksichtsvoll zu verhalten, hat hier ihre Begründung. Das gilt für Menschen und Tiere gleichermaßen, die sich nur graduell und nicht grundsätzlich voneinander unterscheiden. Selbst das Verhältnis zur unbelebten Umwelt wird unter diesen Vorzeichen ein anderes. Vernachlässigung, rücksichtslose Ausbeutung oder gar mutwillige Zerstörung verbieten sich nun fast von selbst.

Ein tieferes Verständnis der „Welt“ beinhaltet also: Alle Daseinserscheinungen bestehen nur in Abhängigkeit voneinander. Sie sind bedingt entstanden, ihre Ursache ist (karmisches) Wirken, ihr Wesen Entstehen und Vergehen. Mit der Wandelbarkeit aller Dinge ist deren Beeinflussbarkeit gegeben. Wo nichts „ist“, kann alles „werden“. Als Akteure haben wir es in der Hand, die vorhandenen Gestaltungsspielräume gezielt zu nutzen und entsprechend zu handeln. Wir können sie als Chance zur Befreiung nutzen.

Universelles Wohlwollen

Die Quintessenz aus dem bisher Gesagten (über das universelle Glücksstreben und die universelle Bezogenheit aller Wesen) läßt sich mit den schlichten Worten des berühmten *Metta-Sutta* formulieren. „Mögen alle Wesen glücklich sein!“ Die Betonung in diesem Satz ist zweifach, denn er drückt den Wunsch aus, daß die Wesen *glücklich* sein mögen, und zugleich, daß sie es *alle* sein sollen. Und genau das ist die zentrale Botschaft des Buddhismus.

Welche praktischen Folgerungen ergeben sich daraus? Wie wird aus dem Wunsch Wirklichkeit? Ansatzweise sind beide Fragen mit dem Hinweis auf den „Achtfachen Übungsweg“ schon beantwortet. An dieser Stelle möchte ich aber einen seiner Hauptaspekte wieder aufgreifen, weil er sich ganz direkt auf das Zusammenleben der Menschen bezieht: die Rolle der Ethik.

Die Empfehlungen des Buddha für ein moralisch einwandfreies Denken, Reden und Handeln beinhalten fünf verbindliche und unumstößliche Vorgaben für das Verhalten. Wer sich an diese fünf *sila* hält, übt sich darin, vom Töten und Verletzten lebendiger Wesen abzusehen, Nichtgegebenes nicht zu nehmen, unrechtmäßige sexuelle Beziehungen zu vermeiden, nicht zu lügen und auf Alkohol und andere bewußtseinstrübende Mittel zu verzichten. Diese Regeln, sagt der Buddha, besaßen zu allen Zeiten Allgemeingültigkeit, und sie finden sich in ihren Grundzügen in allen Religionen. Sie sind aus einem erwachten Geist geborene und in der Lebenswirklichkeit erprobte Ratschläge und keine Ge- oder Verbote.

Ihr lebensnaher Maßstab heißt: Handle so, wie du selbst behandelt werden möchtest. Versetze dich in die Haut des anderen, empfinde sein Denken, sein Fühlen und Wollen nach. Lerne anhand deiner eigenen inneren Stimme die Wirkungen Deines Tuns auf andere abzuschätzen. Bei der Einhaltung oder Nichteinhaltung der *sila* ist nicht die äußerlich sichtbare Tat entscheidend, sondern die hinter ihr stehende gute oder schlechte Absicht. Unser nach außen gerichtetes Handeln ist nur ein Ausdruck unserer Einstellungen und Motive. Die buddhistische Ethik zielt daher vor allem auf die Kultivierung des menschlichen Geistes.

Zunächst gilt es, alle negativen und schädlichen inneren Haltungen abzulegen. Haß, Ablehnung, Ärger, Zorn, Neid, Gereiztheit, Rücksichtslosigkeit und Grobheit sind Beispiele. Solange sie zu unseren Charaktereigenschaften gehören, bleiben Fehlverhalten und seine negativen Folgen nicht aus. Und umgekehrt geht es darum, die guten Herzensqualitäten zu entwickeln und ein universelles Wohlwollen zu entfalten. In Rücksicht, Großzügigkeit, Freundlichkeit, Solidarität, Hilfsbereitschaft, Ehrlichkeit, Offenheit und so weiter drückt es sich aus. Im Buddhismus gelten Güte, Mitempfinden, Freude und Gelassenheit als die einzig angemessenen Motivationen. Sie genießen eine solche Wertschätzung, daß sie sogar „göttliche Zustände“ (*brahmavihara*) genannt werden. Sie sind uns Menschen keineswegs fremd, aber bei uns doch nur sehr begrenzt vorhanden. In ihrer höchsten und reinsten Ausprägung sind sie „himmlischer“ Natur und übersteigen menschliche Maßstäbe. Sie machen keine Unterschiede mehr zwischen „Ich“ und „Du“, „Mein“ und „Dein“, und verwirklichen die universelle Ich-Du-Gleichheit.

Transzendenz

Ein Buddha ist ein Wesen, das zur vollen Wirklichkeit erwacht ist. Seine Sicht geht nicht nur über das unmittelbar vor Augen Liegende hinaus, sie ist uneingeschränkt, ist Über-Blick über die gesamte Existenz, vollständiger Ein-Blick in alle Lebensformen und -äußerungen. Dazu

gehören insbesondere Fortexistenz und Wiedergeburt. Was im Westen für viele eine offene Frage ist oder sogar strikt verneint wird, ist für den Buddha offensichtlich: das Leben jenseits des Todes und eine Vielfalt von Erlebnisweisen jenseits der beschränkten Sinneserfahrung. Nach seinen Worten ist der Daseinsprozeß von sich aus unbegrenzt und umfaßt ein ungeheures Spektrum von Entfaltungsmöglichkeiten, übermenschliche und untermenschliche.

Eine wesentliche Dimension des Religiösen ist der Bezug zur Transzendenz. Religion muß beides sehen - das „Diesseits“ und das „Jenseits“- und die Beziehung beider zueinander erhellen. Nicht immer gelingt das auf eine zufriedenstellende Weise, wie die Geschichte zeigt. Stets besteht die Gefahr der Vereinseitigung. Das eine Extrem ist die Verweltlichung der Religion. Sie beschränkt sich dann nicht selten allein auf soziale und karitative Aktivitäten und wird zum bloßen Politikersatz. Eine solche einseitige Diesseitsorientierung macht Transzendenz vergessen. Sie sieht nicht einmal mehr über den (sogenannten) Tod hinaus und führt zum Verlust einer umfassenden Perspektive. Damit ist die Existenzberechtigung einer Religion überhaupt in Frage gestellt, und irgendwann wenden sich die Menschen ab.

Das andere Extrem gibt es freilich auch: die Leugnung der konkreten und drängenden Probleme der Gegenwart. Eine überbetonte Jenseitsorientierung übersieht die Bedeutung der Religiosität im Alltag. Wie schnell kommt es bei allem und jedem zur Vertröstung auf eine kommende Zeit, zur bloßen Beschwichtigung und auf diese Weise - gewollt oder ungewollt - zur Stabilisierung inakzeptabler persönlicher und gesellschaftlicher Verhältnisse. Dogmatische Erstarrung und lebensfremdes Theoretisieren sind zusätzliche Begleiterscheinungen. Auch in diesem Fall kehren die Menschen der Religion den Rücken.

Ein Dichterwort sagt zu Recht: „Schau nach den Sternen, aber hab’ acht auf die Gassen.“ Religion darf weder das Naheliegende übersehen noch das Ferne vergessen. Sie braucht gleichermaßen den unmittelbaren Bezug zum „Heute“ und die „Ewigkeit“ als Maßstab. Sie muß die relativen und die absoluten Wahrheiten kennen und beherrschen. Im *Buddhadharma* kommt beides zusammen. Er lehrt tiefe Meditation und Aufmerksamkeit und Verantwortung im Beruf. Er lehrt das Nirvana und die Rücksicht in der S-Bahn.

Wissenschaftlichkeit

Der Buddha macht zwei Arten von Aussagen über die Realität. Manche enthalten mehr oder weniger offensichtliche und unmittelbar nachvollziehbare Wahrheiten. Andere lassen sich dagegen nicht so ohne weiteres als richtig bestätigen. Von Transzendenz, von Fortexistenz und Wiedergeburt und von dem Karma-Gesetz war bereits die Rede. Und gerade sie ziehen weitgehende Konsequenzen für das Verhalten nach sich, wenn man sie als gültig anerkennt.

In dieser Situation sind drei prinzipielle Haltungen denkbar. Möglicherweise lehnt man derartige „unbewiesene“ Aussagen kategorisch ab. Oder man unterwirft sich bezüglich ihrer Richtigkeit einem blinden Glauben, im Zweifel auch gegen jede Vernunft. Oder aber man bewahrt eine grundsätzliche Offenheit, akzeptiert wenigstens die Möglichkeit einer „anderen Realität“ und faßt sie im Sinne einer vorläufigen Arbeitshypothese.

Der Anspruch des Buddha ist eindeutig. Er behauptet mit Nachdruck, ausschließlich Erkanntes zu lehren. Keine bloße Theorie, nichts Erdachtes, nichts, was auf bloßen Schlußfolgerungen oder gar Spekulationen beruht. Er bezeugt hinsichtlich seiner Person eine absolute Identität von Lehre und Einsicht in die Wirklichkeit und verweist bei allen seinen Mitteilungen auf authentische Erfahrung.

Das gilt nicht allein für den historischen Buddha Siddhartha Gautama, sondern für alle Buddhas der Vergangenheit und der Zukunft. Buddhas bezeichnen sich selbst als Entdecker oder Wiederentdecker eines im Laufe der Zeiten immer wieder verloren gegangenen Weges zum Wissen und zugleich als Wegweiser für andere Suchende. Wer diesem Pfad folgt, kommt an das beschriebene Ziel. Das setzt voraus, daß jeder Mensch das Potential zur Einsicht besitzt und daß die Verwirklichung der höchsten Wahrheit prinzipiell für alle möglich ist. Aber andererseits

gilt genauso: Befreiung ist auch nur durch Einsicht in die (letzte) Wirklichkeit möglich. Nur wer die Natur der Dinge durchschaut, nur wer die Realität vollständig begreift, kann Vollkommenheit erreichen. Aus diesem Grund spielen im Buddhismus Wissen und Weisheit eine so unvergleichliche Rolle. Die Wirklichkeit ist Maßstab, Ziel und Weg zugleich.

Die buddhistischen Lehren sind eine Einladung an uns, die Gegebenheiten des Lebens selbst zu prüfen und selbst zu sehen. Eine solche Einladung anzunehmen und sich auf ihre sehr weitreichenden Folgen einzulassen, setzt in einem hohen Maß Vertrauen voraus. Es bedarf der Unvoreingenommenheit und des Mutes, die gewohnten Sichtweisen hinter sich zu lassen und sich Neuem zu öffnen. Ohne Zuversicht, ohne eine wenigstens leise Ahnung von der Richtigkeit und der Tragfähigkeit dieses spirituellen Weges geht es nicht. Doch darf dieses Vertrauen nicht blind sein und alleine stehen. Es muß durch die eigene Praxis Bestätigung finden. Ein solches Vertrauen ist begründet und kein blinder Glaube. Und man hat es nur so lange, bis eigene Erfahrung und Einsicht an seine Stelle treten.

Die Ganzheitlichkeit des buddhistischen Ansatzes wird an dieser Stelle erneut ersichtlich, und der vermeintliche Gegensatz zwischen „Glauben“ und „Wissen“ löst sich auf. Niemand braucht sich für das eine und gegen das andere zu entscheiden. Beide brauchen und fördern einander.

So gesehen müssen Wissenschaft und Religion kein unauflösbarer Widerspruch sein, wie man oft meint. Der *Buddhadharma* begreift sich als Religion und Wissenschaft zugleich: Religion ist er, weil er Brücken zu einer anderen, höheren und befreienden Wirklichkeit baut. Er ermöglicht die Rückbindung (*re-ligio*) zu dem „ganz anderen“, zu dem über das unmittelbar Sichtbare Hinausreichenden, letztlich zum Unbedingten. Wissenschaft ist er, weil die gründliche, systematische und unvoreingenommene Erforschung der Realität seine Basis ist; weil die Nachprüfbarkeit seiner Entdeckungen gegeben ist und weil die detaillierte Vermittlung der Methoden der Wahrheitsfindung zu seinen Aufgaben zählt.

Religiosität und Religion

Die großen Religionsstifter lehren ihre Anhänger, sich eine angemessene Sicht der Wirklichkeit zu erwerben und sich so weit wie möglich ihr entsprechend zu verhalten. Das bringt nicht selten große Veränderungen der Persönlichkeit mit sich. Diese Transformation ist ein individueller Vorgang, der in jedem von uns stattfinden kann und genau dort stattfinden muß. Doch sind wir nicht auf uns alleine gestellt, weil uns eine Gemeinschaft (*sangha*) von Mitsuchenden und Mitübenden bei unseren Bemühungen begleiten kann und vor allem weil Lehrende und Vorbilder uns unterstützen.

So entstehen religiöse Institutionen und Traditionen, die in einer mehrfachen Weise Halt und Hilfe bieten. Ein Problem beginnt dort, wo die eingeführten Formen der gemeinschaftlichen Praxis überbewertet und wo sachfremde Interessen stark werden. Tradition verkommt dann oft zum Selbstzweck. Auf einmal ist eine bestimmte Formulierung einer Wahrheit wichtiger als ihr Gehalt. Die historisch bedingte und kulturell geprägte Form des spirituellen Lebens wird plötzlich bedeutsamer als seine Ziele und Inhalte. Die Vermittler der Lehren stehen mit einem Mal im Mittelpunkt, werden irgendwann zu bezahlten Fachleuten, Funktionären oder am Ende zu machtgewohnten „Gurus“. Die spirituellen Gemeinschaften mutieren zu unüberschaubaren und starren Institutionen mit einer unwiderstehlichen Neigung zu Bürokratie und zu Sonderinteressen. Darüber droht die eigentliche Botschaft vollends verloren zu gehen. „Religion“ wird großgeschrieben, „Religiosität“ jedoch klein.

Der Buddha hat für seine eigene Lehre vorausgesagt, daß auch sie für eine nur begrenzte Dauer rein und unverfälscht überliefert werden würde. Die Frage mag einstweilen offenbleiben, wie weit der prognostizierte Verfallsprozeß nach über 2500 Jahren heute bereits fortgeschritten ist und wie eine erfolgreiche Rückbesinnung aussehen kann. Wie immer man diese Frage beantworten will, die Meßlatte für eine solche Neuorientierung ist klar: Eine Religion der Zukunft muß den spirituellen Weg der Befreiung als praktische Aufgabe (wieder) in den

Mittelpunkt rücken. Regeln für das Zusammenleben und für die gemeinschaftliche Ausübung sind unumgänglich, aber sie haben eine untergeordnete Bedeutung. Organisationen und Institutionen sind notwendig, doch kommt ihnen eine dienende Funktion zu. Anschauungen und Theorien sind Gehhilfen, aber nicht schon das Gehen selbst. Das gilt für alle Konfessionen, für die buddhistische ebenso wie für die christliche, für Juden, Muslime, Hindus und alle anderen. So gesehen hat Religiosität (im beschriebenen positiven Sinn) Zukunft, Religion (im beschriebenen negativen Sinn) jedoch keine.

Eine derartige Herangehensweise hat einen weiteren großen Vorteil. Sie rückt die Gemeinsamkeiten der religiösen Traditionen mehr in den Blick (vor allem ihren Beitrag zur Emanzipation des Menschen) als das Trennende. Sie bildet so eine solide und brauchbare Grundlage für einen nutzbringenden Dialog. Offene oder latente Spannungen und Feindschaften können leichter überwunden werden. Falsches Konkurrenzdenken verliert an Bedeutung, und die Chancen steigen, einander kennenzulernen, sich zu unterstützen und voneinander zu lernen.

Globalisierung der Welt - Universelle Religion

Das Schlagwort von der Globalisierung unserer Welt ist schon ein recht populäres geworden. Wie treffend dieser Begriff die aktuellen historischen Veränderungen insgesamt beschreibt, steht hier nicht zur Diskussion. Einem naheliegenden Mißverständnis dürfen wir indessen nicht unterliegen. Die „universelle Religion“ von morgen ist keine Entsprechung zu den sich abzeichnenden allgemein-gesellschaftlichen Tendenzen der „Globalisierung“. Sie ist nicht deckungsgleich mit den gegenwärtigen ökonomischen und zivilisatorischen Trends. Im Gegenteil. Universell meint eben nicht weltweite Gleichartigkeit, Anpassung an wenige vorgegebene Standards, Uniformierung oder Nivellierung. Wir brauchen keine weltumspannende Einheitsreligion und schon gar keine Einheitsorganisation. Die Religion der Zukunft darf keine Mixtur sein, die alle Profile bis zur Unkenntlichkeit verwischt und damit nur noch mehr einer allgemeinen Oberflächlichkeit Vorschub leistet. Religion ist auch keine Ware, Marktchancen spiritueller Anbieter auf dem Weltmarkt sind nicht das Thema, und es werden auch keine Sieger im globalen religiösen Konkurrenzkampf gesucht.

Universell heißt in unserem Zusammenhang, eine umfassende, ganzheitliche Sicht der Realität zu finden und das Leben nach ihr auszurichten. Genau dem entspricht der eigentliche Anspruch jeder Religion und der der buddhistischen Lehre ganz besonders. Wenn es gelingt, unsere Existenz und ihre Gesetzmäßigkeiten vollständig zu begreifen und alle sich daraus ergebenden praktischen Schritte zur Befreiung zu gehen, ist das unendlich mehr als die Globalisierung des Denkens und Handelns in ihrer herkömmlichen Bedeutung.

Globalisierung meint in der historisch konkreten Situation, daß sich eine bestimmte Lebensauffassung überall durchsetzt, rund um den Erdball, rücksichtslos und ohne Kenntnis der langfristigen Folgen. Globalisierung meint die Verbreitung und Verfestigung eines Lebensstils, der vornehmlich auf Habenwollen und Erlebenwollen basiert. Eine universelle Religion dagegen will diese „weltliche“ Globalisierung verstehen und über sie hinausgehen. Sie will, was Religion immer will: „Gier, Haß und Verblendung“ minimieren oder ganz überwinden. All das ist aus buddhistischer Sicht keine neue Aufgabe, weil sie die menschliche Lebensproblematik generell entspricht. Sie ist aber immer wieder (neu) zu lösen, und sie hat in dem vor uns liegenden Jahrhundert eine ganz besondere Dimension.

Ein Weltethos für die neue Weltepoche

Hans Küng

Es war im September 1993 beim *Parlament der Weltreligionen* in Chicago, als eine erste *Erklärung zum Weltethos* verabschiedet wurde, die auszuarbeiten ich die Last und die Ehre hatte. In all den Diskussionen rund um diese Erklärung hat mich kein Zeugnis so sehr berührt wie das eines hochangesehenen buddhistischen Mönches aus Sri Lanka: „Aus dieser Erklärung höre ich die Stimme des Buddha!“ Man wird sicher nicht erstaunt sein, daß ich als christlicher Theologe sage: „Ich höre aus dieser Erklärung die Stimme Jesu von Nazaret!“ Das ist kein Widerspruch, sondern drückt aus, daß trotz sehr verschiedener religiöser Grundüberzeugungen, die man nicht aufeinander zurückführen kann, Buddhisten und Christen doch in Bezug auf ein gemeinsames Grundethos übereinstimmen können. Die Buddhisten bekennen sich zu Dharma, zu Buddha und zu Sangha, die Christen zu Gott, Jesus Christus und zur Kirche; diese Unterschiede sind wohlbekannt. Weniger bekannt aber ist, daß Buddhisten und Christen für ihre Lebenspraxis ähnliche verbindende Werte, unverrückbare Maßstäbe und persönliche Grundhaltungen teilen. Diese Idee eines Weltethos soll hier genauer erklärt werden; stellt sie doch in diesen manchmal etwas düsteren Zeiten eine Hoffnungsvision dar für glaubende wie nicht glaubende Menschen gleichermaßen.

Die aktuelle Bedeutung des Weltethos

An der Schwelle zum dritten Jahrtausend stellt sich dringlicher denn je die ethische Kardinalfrage: Unter welchen Grundbedingungen können wir überleben, als Menschen auf einer bewohnbaren Erde überleben und unser individuelles und soziales Leben menschlich gestalten? Unter welchen Voraussetzungen kann die menschliche Zivilisation das dritte Jahrtausend bestehen? Welchem Grundprinzip sollen die Führungskräfte der Politik, der Wirtschaft, der Wissenschaft und auch der Religionen folgen, um eine nachhaltige Entwicklung zu ermöglichen? Unter welchen Voraussetzungen kann aber auch der einzelne Mensch zu einer gegliederten und erfüllten Existenz kommen?

Dazu meine Grundthese: *Die neue Weltepoche*, die anders und stärker als jede frühere geprägt ist durch Weltpolitik, Weltwirtschaft, Welttechnologie, Weltkommunikation und Weltzivilisation, *bedarf eines Weltethos*. Das heißt: eines *Grundkonsenses* bezüglich verbindender *Werte*, unverrückbarer *Maßstäbe* und persönlicher *Grundhaltungen*. Ohne einen Grundkonsens im Ethos droht jeder kleinen und großen Gemeinschaft früher oder später Unordnung, Chaos oder gar eine Diktatur; so auch der Weltgemeinschaft. Daher meine feste Überzeugung, daß es keine bessere neue Weltordnung ohne ein Weltethos geben wird! Die Idee Weltethos gründet in ihrer Konzeption und Entwicklung auf folgender Grundprogrammik:

- Kein Frieden unter den Nationen ohne Frieden unter den Religionen.
- Kein Frieden unter den Religionen ohne Dialog zwischen den Religionen.
- Kein Dialog zwischen den Religionen ohne Grundlagenforschung in den Religionen.

Das „Projekt Weltethos“ bringt zum Ausdruck, daß die Religionen der Welt nur dann einen Beitrag zum Frieden der Menschheit leisten können, wenn sie sich auf das ihnen jetzt schon *Gemeinsame im Ethos*, also auf einen Grundkonsens ihrer Werte und Normen besinnen, der aber nicht nur von *Gläubigen*, sondern auch von *Nichtgläubigen* mitgetragen werden kann.

Weltethos meint dabei weder eine Weltideologie noch eine einheitliche Weltreligion jenseits aller bestehenden Religionen, noch eine Mischung aus allen Religionen. Die Menschheit ist der Einheitsideologien müde, und die Religionen der Welt sind in ihren Glaubensauffassungen und

„Dogmen“, ihren Symbolen und Riten ohnehin so verschieden, daß eine „Vereinigung“ sinnlos, ein synkretistischer Cocktail ungenießbar wäre. Ein Weltethos will auch nicht die Hochethik der einzelnen Religionen durch einen ethischen Minimalismus ersetzen. Die Tora der Juden, die Bergpredigt der Christen, der Koran der Muslime, die Bhagavadgita der Hindus, die Reden des Buddha, die Sprüche des Konfuzius: Sie alle bleiben die Grundlage für Glauben und Leben, Denken und Handeln von Hunderten Millionen Menschen.

Ein Weltethos will das, was den großen Religionen der Welt – Buddhismus, Konfuzianismus, Hinduismus, Judentum, Christentum, Islam – trotz aller Verschiedenheiten jetzt schon gemeinsam ist, herausarbeiten, und zwar in Bezug auf menschliches Verhalten, sittliche Werte und moralische Grundüberzeugungen. Anders gesagt: Das Weltethos reduziert die Religionen nicht auf einen ethischen Minimalismus, wohl aber stellt es das *Minimum* dessen heraus, *was den Religionen der Welt schon jetzt im Ethos gemeinsam* ist. Es ist gegen niemanden gerichtet, sondern lädt alle ein, Gläubige wie Nichtgläubige, sich freiwillig dieses Ethos zu eigen zu machen und entsprechend zu handeln.

Nach zwei Weltkriegen und dem Ende des Kalten Krieges, nach dem Zusammenbruch von Faschismus, Nazismus und japanischem Militarismus und der Erschütterung von Kommunismus und Kolonialismus ist die Menschheit in eine neue Phase ihrer Geschichte eingetreten. Die Menschheit besäße heute genügend ökonomische, kulturelle und geistige Ressourcen, um eine neue, *bessere Weltordnung* heraufzuführen. Doch alte und neue ethnische, nationale, soziale, wirtschaftliche und religiöse Spannungen bedrohen den friedlichen Aufbau einer besseren Welt; wir haben zurzeit 25 regionale Konflikte, an denen 40 Länder beteiligt sind. Zwar gibt es größere wissenschaftliche und technische Fortschritte denn je. Und doch steht die Menschheit vor der Tatsache, daß weltweit Armut, Hunger, Kindersterben, Arbeitslosigkeit, Verelendung und Naturzerstörung nicht geringer geworden sind, sondern zugenommen haben. Vielen Völkern droht der wirtschaftliche Ruin, die soziale Demontage, die politische Marginalisierung, die ökologische Katastrophe, der nationale Zusammenbruch.

Angesichts dieser fundamentalen Krise in der Welt braucht die Menschheit nicht nur politische Programme und Aktionen. Sie bedarf einer *Vision des friedlichen Zusammenlebens* der Völker, der ethnischen und ethischen Gruppierungen und der Religionen in gemeinsamer Verantwortung für unseren Planeten Erde. Eine Vision beruht auf Hoffnungen, auf Zielen, Idealen, Maßstäben. Diese aber scheinen vielen Menschen überall auf der Welt abhandengekommen zu sein. Doch gerade die Religionen tragen trotz ihres Mißbrauchs und häufigen historischen Versagens die Verantwortung dafür, daß solche Hoffnungen, Ziele, Ideale und Maßstäbe wachgehalten, begründet und gelebt werden können.

Die Idee Weltethos gründet also auf dem Gedanken, daß bereits ein *Ethos existiert*, das diesen verhängnisvollen globalen Entwicklungen entgegenzusteuern vermag. Dieses Ethos bietet zwar keine direkten Lösungen für all die immensen Weltprobleme von der Gentechnologie bis zur Atomenergie. Wohl aber bietet es die moralische Grundlage für eine bessere individuelle und globale Ordnung, im Rahmen derer auch die konkreten Probleme angegangen werden können. Unter den Religionen ist bereits ein Konsens zu finden, *das den Religionen im Ethos Gemeinsame*, das die Grundlage für ein Weltethos bilden kann: ein minimaler *Grundkonsens* bezüglich verbindender Werte, unverrückbarer Maßstäbe und moralischer Grundhaltungen.

Formuliert, programmatisch entwickelt und einer breiten Öffentlichkeit präsentiert habe ich diese Idee 1990 in meinem Buch „Projekt Weltethos“. In dieses Buch waren zahlreiche Erfahrungen mit der Weltethos-Problematik eingeflossen, insbesondere jene vom UNESCO-Symposium in Paris im Jahr 1989 zum Thema „Kein Weltfrieden ohne Religionsfrieden“ sowie die vom World Economic Forum in Davos 1990, wo die Notwendigkeit eines Weltethos im Kontext der Weltreligionen und der Weltwirtschaft diskutiert wurde.

Zum ersten Mal in der Geschichte der Religionen hat es der *Council des Parlaments der Weltreligionen*, das vom 28. August bis zum 4. September 1993 in Chicago unter Beteiligung

von 6.500 Menschen aus allen möglichen Religionen tagte, gewagt, eine *Erklärung zum Weltethos* ausarbeiten zu lassen und vorzulegen. Und wie nicht anders zu erwarten war, hat diese Erklärung denn auch während des Parlaments heftige Diskussionen ausgelöst. Doch das Erfreuliche ist: In einer Zeit, in der so viele Religionen in politische Konflikte, ja, blutige Kriege mitverwickelt sind, haben Repräsentanten höchst unterschiedlicher großer und kleiner Religionen diese Erklärung mit ihrer Unterschrift sich zu eigen gemacht, stellvertretend für ungezählte Gläubige auf dieser Erde.

Schon jetzt findet die Idee eines Weltethos Zustimmung aus aller Welt und aus allen Bereichen des öffentlichen Lebens. Zahlreiche Persönlichkeiten aus Politik, Kultur, Religion und Wissenschaft haben in unterschiedlichsten Statements das Weltethos bejaht. Doch nicht nur Einzelstimmen, sondern auch Weltorganisationen unterstreichen ausdrücklich die *Notwendigkeit eines globalen Ethos*.

Als die Programmschrift „Projekt Weltethos“ 1990 veröffentlicht wurde, war es noch nicht möglich, auf Aussagen oder gar Forderungen zu einem globalen Ethos in internationalen Dokumenten zu verweisen. Zwar gab es Erklärungen zu den Menschenrechten - in grundlegender Weise die Allgemeine Menschenrechtserklärung der Vereinten Nationen von 1948 - aber keine vergleichbaren Erklärungen zu Menschenpflichten. Inzwischen jedoch existieren einige wichtige internationale Dokumente, die sich nicht nur zu den Menschenrechten bekennen, sondern ausdrücklich von Menschenpflichten reden, ja, die programmatisch ein globales Ethos fordern und es sogar schon zu konkretisieren versuchen.

- So ist erstens zu verweisen auf den umfangreichen Bericht der von der UNO eingesetzten *Kommission für Weltordnungspolitik* (The Commission on Global Governance) betitelt mit „Nachbarn in Einer Welt“ („Our Global Neighbourhood“) von 1995, der im zweiten Kapitel die Frage der „Werte für die Nachbarschaft in der einen Welt“ aufwirft und angesichts der gestiegenen nachbarschaftlichen Spannungen ein „*Ethos der Nachbarschaft*“ fordert.
- Wichtig ist zweitens der Bericht der *Welt-Kommission für Kultur und Entwicklung* (World Commission on Culture and Development), der in Zusammenarbeit mit UNO und UNESCO überschrieben mit „Unsere kreative Verschiedenheit“ („Our Creative Diversity“) ebenfalls 1995 veröffentlicht wurde, mit einem allerersten Kapitel über „globale Ethik“, das statt nur die Verschiedenheit die Gemeinsamkeit der Menschen betont.
- Wichtig ist drittens die „Universale Erklärung der Menschenpflichten“ wie sie der vom früheren japanischen Ministerpräsidenten Fukuda gegründete *InterAction Council* ehemaliger Staats- und Ministerpräsidenten unter dem Vorsitz des früheren deutschen Bundeskanzlers Helmut Schmidt mit Unterstützung durch ein Expertengremium ausarbeiten ließ und im Sommer 1997 der internationalen Öffentlichkeit zur Diskussion vorgeschlagen hat. Intention der Erklärung der Menschenpflichten ist es, die Allgemeine Menschenrechtserklärung von 1948 zu ergänzen und zu stärken, die Gleichrangigkeit von Rechten und Pflichten zu betonen und Freiheit und Verantwortung in ein Gleichgewicht zu bringen, um so schließlich eine bessere Welt heraufzuführen.

Erfreulicherweise hat gerade jetzt der britische Premierminister Tony Blair in einem programmatischen Artikel in der Washington Post diesen Gedanken aufgenommen und erklärt: „A false opposition was set up between rights and responsibilities ...“ „The Third way strives for a new balance between rights and duties ...“ (IHT, 28. 9. 1998)

Der fundamentale Inhalt des Weltethos

Die *Weltethos-Erklärung* des Parlaments der Weltreligionen bildet die Basis für einen umfangreichen Diskussions- und Akzeptanzprozeß, der in allen Religionen ausgelöst worden ist. Die Unterzeichner und Befürworter der Weltethos-Erklärung waren sich bewußt, daß

Religionen die ökologischen, wirtschaftlichen, politischen und sozialen Probleme dieser Erde nicht lösen können. Wohl aber können sie das erreichen, was allein mit ökonomischen Plänen, politischen Programmen oder juristischen Regelungen offensichtlich nicht erreichbar ist: die innere Einstellung, die ganze Mentalität, eben das „Herz“ des Menschen zu verändern und ihn zu einer „Umkehr“ von einem falschen Weg zu einer neuen Lebenseinstellung zu bewegen. Die Menschheit bedarf der politischen, sozialen und ökologischen Reformen, gewiß, aber nicht weniger bedarf sie der spirituellen Erneuerung. Die Erklärung zum Weltethos durchdringt das Bewußtsein, daß es gerade die spirituellen Kräfte der Religionen sein können, die Menschen für ihr Leben ein Grundvertrauen, einen Sinnhorizont, letzte Maßstäbe und eine geistige Heimat vermitteln.

1. Ausdrücklich wird in der Weltethos-Erklärung die Allgemeine Menschenrechtserklärung der Vereinten Nationen von 1948 in Erinnerung gerufen. Was diese auf der Ebene des *Rechts* feierlich proklamierte, das soll vom *Ethos* her bestätigt und vertieft werden: die volle Realisierung der Unverfügbarkeit der menschlichen Person, der unveräußerlichen Freiheit, der prinzipiellen Gleichheit aller Menschen und der notwendigen Solidarität und gegenseitigen Abhängigkeit aller Menschen voneinander. die Lebenserfahrungen und die oft notvolle Geschichte dieser Welt lehren es: Mit Gesetzen, Verordnungen und Konventionen allein kann eine bessere Weltordnung nicht geschaffen oder gar erzwungen werden. Die Verwirklichung von Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Erde hängt ab von der Einsicht und Bereitschaft der Menschen, dem Recht Geltung zu verschaffen. Der Einsatz für Recht und Freiheit setzt ein Bewußtsein für Verantwortung und Pflichten voraus und deshalb müssen Kopf und Herz der Menschen angesprochen werden. Das Recht hat ohne Sittlichkeit auf Dauer keinen Bestand. Und deshalb wird es keine neue Weltordnung geben ohne ein Weltethos.

2. Zentral für die Erklärung zum Weltethos ist die Grundforderung: *Jeder Mensch muß menschlich behandelt werden*. Es wird dabei nicht übersehen, daß die verschiedenen religiösen und ethischen Traditionen in oft sehr verschiedener Weise begründen, was dem Menschen nützt oder schadet, was recht oder was unrecht, was gut oder was böse ist. Die tiefgreifenden Unterschiede zwischen den einzelnen Religionen sollen nicht verwischt oder ignoriert werden. Doch sollen sie auch kein Hindernis sein, das öffentlich zu proklamieren, was den Religionen bereits jetzt gemeinsam ist und wozu sich die Anhänger dieser Religionen aufgrund der je eigenen religiösen oder ethischen Grundlagen schon jetzt gemeinsam verpflichtet fühlen.

Nach wie vor werden überall auf der Welt Menschen *unmenschlich* behandelt. Sie werden ihrer Lebenschancen und ihrer Freiheit beraubt, ihre Menschenrechte werden mit Füßen getreten, ihre menschliche Würde wird mißachtet. Aber Macht ist nicht gleich Recht! Angesichts aller Unmenschlichkeit fordern die religiösen und ethischen Überzeugungen: Jeder Mensch muß *menschlich* behandelt werden! Das heißt: Jeder Mensch - ohne Unterschied von Alter, Geschlecht, Rasse, Hautfarbe, körperlicher oder geistiger Fähigkeit, Sprache, Religion, politischer Anschauung, nationaler oder sozialer Herkunft - besitzt eine unveräußerliche und unantastbare Würde. Alle, der einzelne wie der Staat, sind deshalb verpflichtet, diese Würde zu achten und ihnen wirksamen Schutz zu garantieren. Auch in Wirtschaft, Politik und Medien, in Forschungsinstituten und Industrieunternehmungen soll der Mensch immer Rechtssubjekt und Ziel sein, nie bloßes Mittel, nie Objekt der Kommerzialisierung und der Industrialisierung.

3. Die Grundforderung „Jeder Mensch soll menschlich behandelt werden“ läßt sich zuspitzen durch die *Goldene Regel*: „Was du nicht willst, das man dir tut, das füg auch keinem anderen zu!“ Oder positiv: „Was du willst, das man dir tut, das tue auch den anderen!“ Sie findet sich schon bei Konfuzius und ist in allen großen religiösen und ethischen Traditionen der Menschheit zu finden und hat sich bewährt. Sie sollte die unverrückbare, unbedingte Norm für

alle Lebensbereiche sein, für Personen und Institutionen, für Familie und Gemeinschaften, für Rassen, Nationen und Religionen.

4. Diese grundlegenden ethischen Forderungen konkretisiert die Erklärung zum Weltethos in sogenannten vier *unverrückbaren Weisungen*. Die Verpflichtung auf:

- eine *Kultur der Gewaltlosigkeit* und der *Ehrfurcht vor allem Leben* (die uralte Weisung: „Du sollst nicht töten“ oder: „Hab Ehrfurcht vor dem Leben!“);
- eine *Kultur der Solidarität* und eine *gerechte Wirtschaftsordnung* (die uralte Weisung: „Du sollst nicht stehlen“ oder: „Handle gerecht und fair!“);
- eine *Kultur der Toleranz* und ein *Leben in Wahrhaftigkeit* (die uralte Weisung: „Du sollst nicht lügen“ oder: „Rede und handle wahrhaftig!“);
- eine *Kultur der Gleichberechtigung* und eine *Partnerschaft von Mann und Frau* (die uralte Weisung: „Du sollst nicht Unzucht treiben“ oder: „Achtet und liebet einander!“).

Ist ein solches Weltethos eine Illusion? Nein, es ist eine große Vision, aber eine Vision, die wir brauchen, wenn die Weltordnung der Nationen, Kulturen und Religionen eine ethische Basis haben soll. Die erstaunliche Verwurzelung und Ausweitung, die das Projekt Weltethos in so kurzer Zeit gefunden hat, zeigt, daß der hier angestrebte *Bewußtseinswandel in Sachen Ethos* bereits machtvoll eingesetzt hat. Oder wie im Schlußkapitel der „Erklärung zum Weltethos“ formuliert wird: „Alle geschichtlichen Erfahrungen zeigen es: Unsere Erde kann nicht verändert werden, ohne daß ein Wandel des Bewußtseins beim einzelnen und der Öffentlichkeit erreicht wird. Dies hat sich in Fragen wie Krieg und Frieden, Ökonomie oder Ökologie bereits gezeigt, wo in den letzten Jahrzehnten grundlegende Veränderungen erreicht wurden. Diese muß auch im Hinblick auf das Ethos erreicht werden! ... Ohne Risiko und Opferbereitschaft gibt es keine grundlegende Veränderung unserer Situation! Deshalb verpflichten wir uns auf ein gemeinsames Weltethos: auf ein besseres gegenseitiges Verstehen sowie auf sozialverträgliche, friedensfördernde und naturfreundliche Lebensformen. *Wir laden alle Menschen, ob religiös oder nicht, ein, dasselbe zu tun!*“

Anhang: Auszug aus der „Erklärung zum Weltethos“ Vier unverrückbare Weisungen

1. Verpflichtung auf eine Kultur der Gewaltlosigkeit und der Ehrfurcht vor allem Leben
Ungezählte Menschen bemühen sich in allen Regionen und Religionen um ein Leben, das nicht von Egoismus bestimmt ist, sondern vom Einsatz für die Mitmenschen und die Mitwelt. Und doch gibt es in der Welt von heute unendlich viel Haß, Neid, Eifersucht und Gewalt: nicht nur zwischen den einzelnen Menschen, sondern auch zwischen sozialen und ethnischen Gruppen, zwischen Klassen und Rassen, Nationen und Religionen. Gewaltanwendung, der Drogenhandel und das organisierte Verbrechen, ausgestattet oft mit neuesten technischen Möglichkeiten, haben globale Ausmaße erreicht. Vielerorts wird noch mit Terror „von oben“ regiert; Diktatoren vergewaltigen ihre eigenen Völker, und institutionelle Gewalt ist weit verbreitet. Selbst in manchen Ländern, wo es Gesetze zum Schutz individueller Freiheiten gibt, werden Gefangene gefoltert, Menschen verstümmelt, Geiseln getötet.

A. Aus den großen alten religiösen und ethischen Traditionen der Menschheit aber vernehmen wir die Weisung: *Du sollst nicht töten!* Oder positiv: *Hab Ehrfurcht vor dem Leben!* Besinnen wir uns also neu auf die Konsequenzen dieser uralten Weisung: Jeder Mensch hat das Recht auf Leben, körperliche Unversehrtheit und freie Entfaltung der Persönlichkeit, soweit er

nicht die Rechte anderer verletzt. Kein Mensch hat das Recht, einen anderen Menschen physisch oder psychisch zu quälen, zu verletzen, gar zu töten. Und kein Volk, kein Staat, keine Rasse, keine Religion hat das Recht, eine andersartige oder andersgläubige Minderheit zu diskriminieren, zu „säubern“, zu exilieren, gar zu liquidieren.

B. Gewiß, wo es Menschen gibt, wird es Konflikte geben. Solche Konflikte aber sollten grundsätzlich ohne Gewalt im Rahmen einer Rechtsordnung gelöst werden. Das gilt für den einzelnen wie für die Staaten. Gerade die politischen Machthaber sind aufgefordert, sich an die Rechtsordnung zu halten und sich für möglichst gewaltlose, friedliche Lösungen einzusetzen. Sie sollten sich engagieren für eine internationale Friedensordnung, die ihrerseits des Schutzes und der Verteidigung gegen Gewalttäter bedarf. Aufrüstung ist ein Irrweg, Abrüstung ein Gebot der Stunde. Niemand täusche sich: Es gibt kein Überleben der Menschheit ohne Weltfrieden!

C. Deshalb sollten schon junge Menschen in Familie und Schule lernen, daß Gewalt kein Mittel der Auseinandersetzung mit anderen sein darf. Nur so kann eine *Kultur der Gewaltlosigkeit* geschaffen werden.

D. Die menschliche Person ist unendlich kostbar und unbedingt zu schützen. Aber auch das *Leben der Tiere und Pflanzen*, die mit uns diesen Planeten bewohnen, verdient Schutz, Schonung und Pflege. Hemmungslose Ausbeutung der natürlichen Lebensgrundlagen, rücksichtslose Zerstörung der Biosphäre, Militarisierung des Kosmos sind ein Frevel. Als Menschen haben wir - gerade auch im Blick auf künftige Generationen - eine besondere Verantwortung für den Planeten Erde und den Kosmos, für Luft, Wasser und Boden. Wir *alle* sind in diesem Kosmos *miteinander verflochten* und voneinander abhängig. Jeder von uns hängt ab vom Wohl des Ganzen. Deshalb gilt: Nicht die Herrschaft des Menschen über Natur und Kosmos ist zu propagieren, sondern die Gemeinschaft mit Natur und Kosmos zu kultivieren.

E. Wahrhaft Mensch sein heißt im Geist unserer großen religiösen und ethischen Traditionen, schonungsvoll und hilfsbereit zu sein, und zwar im privaten wie im öffentlichen Leben. Niemals sollten wir rücksichtslos und brutal sein. Jedes Volk soll dem anderen, jede Rasse soll der anderen, jede Religion soll der anderen Toleranz, Respekt, gar Hochschätzung entgegenbringen. Minderheiten - sie seien rassistischer, ethnischer oder religiöser Art - bedürfen unseres Schutzes und unserer Förderung.

2. Verpflichtung auf eine Kultur der Solidarität und eine rechte Wirtschaftsordnung

Ungezählte Menschen bemühen sich in allen Regionen und Religionen um Solidarität füreinander und um ein Leben in Arbeit und treuer Berufserfüllung. Und doch gibt es in der Welt von heute unendlich viel Hunger, Armut und Not. Schuld daran trägt nicht bloß der einzelne. Schuld daran sind oft auch ungerechte gesellschaftliche Strukturen: Millionen von Menschen sind ohne Arbeit, Millionen werden durch schlecht bezahlte Arbeit ausgebeutet, an den Rand der Gesellschaft gedrängt und um ihre Lebenschancen gebracht. Ungeheuer sind in vielen Ländern die Unterschiede zwischen Armen und Reichen, zwischen Mächtigen und Ohnmächtigen. In einer Welt, in der sowohl ein ungezügelter Kapitalismus als auch ein totalitärer Staatssozialismus viele ethische und spirituelle Werte ausgehöhlt und zerstört haben, konnten sich Profitgier ohne Grenzen und Raffgier ohne Hemmungen ausbreiten, aber auch ein materialistisches Anspruchsdenken, welches ständig mehr vom Staat fordert, ohne sich selber zu mehr zu verpflichten. Nicht nur in den Entwicklungsländern, auch in den Industrieländern hat sich die Korruption zu einem Krebsübel der Gesellschaft entwickelt.

A. Aus den großen alten religiösen und ethischen Traditionen der Menschen aber vernehmen wir die Weisung: *Du sollst nicht stehlen!* Oder positiv: *Handle gerecht und fair!* Besinnen wir uns also wieder neu auf die Konsequenzen dieser uralten Weisung: Kein Mensch hat das Recht, einen anderen Menschen - in welcher Form auch immer - zu bestehlen oder sich an dessen Eigentum oder am Gemeinschaftseigentum zu vergreifen. Umgekehrt aber hat auch kein Mensch das Recht, sein Eigentum ohne Rücksicht auf die Bedürfnisse der Gesellschaft und der Erde zu gebrauchen.

B. Wo äußerste Armut herrscht, da machen sich Hilflosigkeit und Verzweiflung breit, da wird um des Überlebens willen auch immer wieder gestohlen werden. Wo Macht und Reichtum rücksichtslos angehäuft werden, da werden bei den Benachteiligten und Marginalisierten unvermeidlich Gefühle des Neides, des Ressentiments, ja des tödlichen Hasses und der Rebellion geweckt. Dies aber führt zu einem Teufelskreis von Gewalt und Gegengewalt. Niemand täusche sich: Es gibt keinen Weltfrieden ohne Weltgerechtigkeit!

C. Deshalb sollten schon junge Menschen in Familie und Schule lernen, daß Eigentum, es sei noch so wenig, verpflichtet. Sein Gebrauch soll zugleich dem Wohl der Allgemeinheit dienen. Nur so kann eine *gerechte Wirtschaftsordnung* aufgebaut werden.

D. Doch wenn sich die Lage der ärmsten Milliarde Menschen auf diesem Planeten, darunter besonders die der Frauen und Kinder, entscheidend verändern soll, so müssen die Strukturen der Weltwirtschaft gerechter gestaltet werden. Individuelle Wohltätigkeit und einzelne Hilfsprojekte, so unverzichtbar sie sind, reichen nicht aus. Es braucht die Partizipation aller Staaten und die Autorität der internationalen Organisationen, um zu einem gerechten Ausgleich zu kommen

Die Schuldenkrise und die Armut der sich auflösenden Zweiten und erst recht der Dritten Welt müssen einer für alle Seiten tragbaren Lösung entgegengeführt werden. Gewiß: Interessenkonflikte sind auch künftig unvermeidlich. In den entwickelten Ländern ist jedenfalls zu unterscheiden zwischen einem notwendigen und einem hemmungslosen Konsum, zwischen einem sozialen und einem unsozialen Gebrauch des Eigentums, zwischen einer gerechtfertigten und einer ungerechtfertigten Nutzung der natürlichen Ressourcen, zwischen einer rein kapitalistischen und einer sozial wie ökologisch orientierten Marktwirtschaft. Auch die Entwicklungsländer bedürfen der nationalen Gewissenserforschung.

Überall gilt: Wo die Herrschenden die Beherrschten, die Institutionen die Personen, die Macht das Recht erdrücken, ist Widerstand - wo immer möglich gewaltlos - angebracht.

E. Wahrhaft menschlich sein heißt im Geist unserer großen religiösen und ethischen Traditionen das Folgende:

- Statt die wirtschaftliche und politische Macht in rücksichtslosem Kampf zur Herrschaft zu mißbrauchen, ist sie zum *Dienst an den Menschen* zu gebrauchen. Wir müssen einen Geist des Mitleids mit den Leidenden entwickeln und besondere Sorge tragen für die Armen, Behinderten, Alten, Flüchtlinge, Einsamen.
- Statt eines puren Machtdenkens und einer hemmungslosen Machtpolitik soll im unvermeidlichen Wettbewerb der *gegenseitige Respekt*, der vernünftige Interessenausgleich, der Wille zur Vermittlung und zur Rücksichtnahme herrschen.
- Statt einer unstillbaren Gier nach Geld, Prestige und Konsum ist wieder neu der Sinn für *Maß und Bescheidenheit* zu finden! Denn der Mensch der Gier verliert seine „Seele“, seine

Freiheit, seine Gelassenheit, seinen inneren Frieden und somit das, was ihn zum Menschen macht.

3. Verpflichtung auf eine Kultur der Toleranz und ein Leben in Wahrhaftigkeit

Ungezählte Menschen in allen Regionen und Religionen bemühen sich auch in unserer Zeit um ein Leben in Ehrlichkeit und Wahrhaftigkeit. Und doch gibt es in der Welt von heute unendlich viel Lug und Trug, Schwindel und Heuchelei, Ideologie und Demagogie:

- Politiker und Geschäftsleute, welche die Lüge als Mittel der Politik und des Erfolges benützen;
- Massenmedien, die statt wahrhafter Berichterstattung ideologische Propaganda, die statt Information Desinformation verbreiten, die statt der Wahrheitstreue ein zynisches Verkaufsinteresse verfolgen;
- Wissenschaftler und Forscher, die sich moralisch fragwürdigen ideologischen oder politischen Programmen oder auch wirtschaftlichen Interessengruppen ausliefern sowie Forschungen rechtfertigen, welche die sittlichen Grundwerte verletzen;
- Repräsentanten von Religionen, die Menschen anderer Religionen als minderwertig abqualifizieren und die Fanatismus und Intoleranz statt Respekt, Verständigung und Toleranz verkünden.

A. Aus den großen alten religiösen und ethischen Traditionen der Menschheit aber vernehmen wir die Weisung: *Du sollst nicht lügen!* Oder positiv: *Rede und handle wahrhaftig!* Besinnen wir uns also wieder neu auf die Konsequenzen dieser uralten Weisung: Kein Mensch und keine Institution, kein Staat und auch keine Kirche oder Religionsgemeinschaft haben das Recht, den Menschen die Unwahrheit zu sagen.

B. Dies gilt besonders:

Für die *Massenmedien*, denen zu Recht die Freiheit der Berichterstattung zur Wahrheitsfindung garantiert ist und denen damit in jeder Gesellschaft ein Wächteramt zukommt: Sie stehen nicht über der Moral, sondern bleiben in Sachlichkeit und Fairneß der Menschenwürde, den Menschenrechten und den Grundwerten verpflichtet. Sie haben kein Recht auf Verletzung der Privatsphäre von Menschen, auf Verzerrung der Wirklichkeit und auf Manipulation der öffentlichen Meinung.

- Für *Kunst, Literatur und Wissenschaft*, denen zu recht künstlerische und akademische Freiheit garantiert sind: Sie sind nicht entbunden von allgemeinen ethischen Maßstäben, sondern sollen der Wahrheit dienen.
- Für die *Politiker und die politischen Parteien*: Wenn sie ihr Volk ins Angesicht belügen, wenn sie sich der Manipulation von Wahrheit, der Bestechlichkeit oder einer rücksichtslosen Machtpolitik im Inneren wie im Äußeren schuldig machen, haben sie ihre Glaubwürdigkeit verspielt und verdienen den Verlust ihrer Ämter und ihrer Wähler. Umgekehrt sollte die öffentliche Meinung diejenigen Politiker unterstützen, die es wagen, dem Volk jederzeit die Wahrheit zu sagen.
- Für die *Repräsentanten von Religionen* schließlich: Wenn sie Vorurteile, Haß und Feindschaft gegenüber Andersgläubigen schüren, wenn sie Fanatismus predigen oder gar Glaubenskriege initiieren oder legitimieren, verdienen sie die Verurteilung der Menschen und den Verlust ihrer Gefolgschaft.

Niemand täusche sich: Es gibt keine Weltgerechtigkeit ohne Wahrhaftigkeit und Menschlichkeit!

C. Deshalb sollten schon junge Menschen in Familie und Schule lernen, *Wahrhaftigkeit* in Denken, Reden und Tun einzuüben. Jeder Mensch hat ein Recht auf Wahrheit und Wahrhaftigkeit. Er hat das Recht auf die notwendige Information und Bildung, um die für sein Leben grundlegenden Entscheidungen treffen zu können. Ohne eine ethische Grundorientierung freilich vermag er kaum das Wichtige vom Unwichtigen zu unterscheiden. Bei der heutigen täglichen Flut von Informationen sind ethische Maßstäbe eine Hilfe, wenn Tatsachen verdreht, Interessen verschleiert, Tendenzen hofiert und Meinungen verabsolutiert werden.

D. Wahrhaft Mensch sein heißt im Geist unserer großen religiösen und ethischen Traditionen des Folgende:

- Statt Freiheit mit Willkür und Pluralismus mit Beliebigkeit zu verwechseln, der *Wahrheit Geltung zu verschaffen*;
- statt in Unehrlichkeit, Verstellung und opportunistischer Anpassung zu leben, den *Geist der Wahrhaftigkeit* auch in den alltäglichen Beziehungen zwischen Mensch und Mensch zu pflegen;
- statt ideologische oder parteiische Halbwahrheiten zu verbreiten, in unbestechlicher Wahrhaftigkeit die *Wahrheit immer neu zu suchen*;
- statt einem Opportunismus zu huldigen, in *Verlässlichkeit* und *Stetigkeit* der einmal erkannten *Wahrheit* zu dienen.

4. Verpflichtung auf eine Kultur der Gleichberechtigung und die Partnerschaft von Mann und Frau

Ungezählte Menschen bemühen sich in allen Regionen und Religionen um ein Leben im Geiste der Partnerschaft von Mann und Frau, um ein verantwortliches Handeln im Bereich von Liebe, Sexualität und Familie. Dennoch gibt es überall auf der Welt verdammenswerte Formen des Patriarchalismus, der Vorherrschaft des einen Geschlechtes über das andere, der Ausbeutung von Frauen, des sexuellen Mißbrauchs von Kindern sowie der erzwungenen Prostitution. Die sozialen Unterschiede auf dieser Erde führen nicht selten dazu, daß insbesondere Frauen und sogar Kinder aus den weniger entwickelten Ländern sich gezwungen sehen, Prostitution als Mittel des Überlebenskampfes einzusetzen.

A. Aus den großen alten religiösen und ethischen Traditionen der Menschheit aber vernehmen wir die Weisung: *Du sollst nicht Unzucht treiben!* Oder positiv: *Achtet und liebet einander!* Besinnen wir uns also wieder neu auf die Konsequenzen dieser uralten Weisung: Kein Mensch hat das Recht, einen anderen zum bloßen Objekt seiner Sexualität zu erniedrigen, ihn in sexuelle Abhängigkeit zu bringen oder zu halten.

B. Wir verurteilen sexuelle Ausbeutung und Geschlechterdiskriminierung als eine der schlimmsten Formen der Entwürdigung des Menschen. Wo immer - gar im Namen einer religiösen Überzeugung - die Herrschaft eines Geschlechts über das andere gepredigt und sexuelle Ausbeutung toleriert, wo immer Prostitution gefördert oder Kinder mißbraucht werden, da ist Widerstand geboten. Niemand täusche sich: Es gibt keine wahre Menschlichkeit ohne partnerschaftliches Zusammenleben!

C. Deshalb sollten schon junge Menschen in Familie und Schule lernen, daß Sexualität grundsätzlich keine negativ-zerstörende oder ausbeuterische, sondern eine schöpferisch-gestaltende Kraft ist. Sie hat die Funktion einer lebensbejahenden Gemeinschaftsbildung und kann sich nur entfalten, wenn sie in Verantwortung für das Glück auch des Partners gelebt wird.

D. Die Beziehung zwischen Mann und Frau sollte nicht durch Bevormundung oder Ausbeutung bestimmt sein, sondern durch Liebe, Partnerschaftlichkeit und Verlässlichkeit. Menschliche Erfüllung ist nicht mit sexueller Lust identisch, Sexualität soll Ausdruck und Bestätigung einer partnerschaftlich gelebten Liebesbeziehung sein.

Manche religiöse Traditionen kennen auch das Ideal des freiwilligen Verzichts auf die Entfaltung der Sexualität. Auch freiwilliger Verzicht kann Ausdruck von Identität und Sinnerfüllung sein.

E. Die gesellschaftliche Institution Ehe ist bei allen kulturellen und religiösen Verschiedenheiten durch Liebe, Treue und Dauerhaftigkeit gekennzeichnet. Sie will und soll Männern, Frauen und Kindern Geborgenheit und gegenseitige Unterstützung garantieren sowie ihre Rechte sichern. In allen Ländern und Kulturen soll auf ökonomische und gesellschaftliche Verhältnisse hingearbeitet werden, die eine menschenwürdige Existenz von Ehe und Familie und vor allem auch der alten Menschen ermöglichen. Kinder haben ein Recht auf Bildung. Weder sollen die Eltern die Kinder noch die Kinder die Eltern ausnützen; ihr Verhältnis soll vielmehr von gegenseitiger Achtung, Anerkennung und Fürsorge getragen sein.

F. Wahrhaft Mensch sein heißt im Geiste unserer großen religiösen und ethischen Traditionen das Folgende:

- statt patriarchaler Beherrschung oder Entwürdigung, die Ausdruck von Gewalt sind und oft Gegengewalt erzeugen, gegenseitige Achtung, Verständnis, *Partnerschaftlichkeit*;
- statt jeglicher Form von sexueller Besitzgier oder sexuellem Mißbrauch gegenseitige Rücksicht, Toleranz, Versöhnungsbereitschaft, *Liebe*.
- Auf der Ebene der Nationen und Religionen kann nur praktiziert werden, was auf der Ebene der persönlichen und familiären Beziehungen bereits gelebt wird.

Auswahlbibliografie

Zur Grundlegung

Hans Küng: Projekt Weltethos, München 1990

Hans Küng/Karl-Josef Kuschel (Hrsg.): Erklärung zum Weltethos. Die Deklaration des Parlamentes der Weltreligionen, München 1993

Helmut Schmidt (Hrsg.): Allgemeine Erklärung der Menschenpflichten. Ein Vorschlag, München 1998

Zur weiteren Diskussion

Hans Küng/Karl-Josef Kuschel (Hrsg.): Weltfrieden durch Religionsfrieden. Antworten aus den Weltreligionen, München 1993

Karl-Josef Kuschel: Streit um Abraham. Was Juden, Christen und Muslime trennt - und was sie eint, München 1994

Johannes Rehm (Hrsg.): Verantwortlich leben in der Weltgemeinschaft. Zur Auseinandersetzung um das „Projekt Weltethos“, Gütersloh 1994

Johannes Lähnemann (Hrsg.): „Das Projekt Weltethos“ in der Erziehung. Referate und Ergebnisse des Nürnberger Forums 1994, Hamburg 1995

Hans Küng (Hrsg.): Ja zum Weltethos. Perspektiven für die Suche nach Orientierung, München 1995

Hans Küng: Weltethos für Weltpolitik und Weltwirtschaft, München 1997

Hans Küng/Karl-Josef Kuschel (Hrsg.): Wissenschaft und Weltethos, München 1998

Buddhismus und Gesellschaft

Franz-Johannes Litsch

„Der Bodhisattva soll in Bezug auf alle Wesen die Idee entwickeln: dies ist meine Mutter, mein Vater, mein Sohn, meine Tochter, ja dies bin ich selbst. Wie ich selbst von allen Leiden gänzlich frei sein möchte, so möchten alle Wesen frei sein.“
(Prajnaparamita Sutra)

Gesellschaftlich bedingtes Entstehen

Die Essenz der umfangreichen Lehren des Buddha ist die Lehre von *paticca samuppada*, dem *wechselseitig bedingten Entstehen* aller Phänomene. Die darin zum Ausdruck kommende Sichtweise ist für das Verständnis der Einsichten des historischen Buddha wie auch aller nachfolgenden Schulen des Buddhismus so grundlegend, daß letztlich keine einzige Lehraussage wirklich verstanden werden kann, wo diese eine nicht verstanden und mitberücksichtigt wird.

„Wenn das besteht, so entsteht jenes. Durch das Entstehen von jenem wird dies hervorgebracht. Wenn jenes nicht ist, so entsteht auch dies nicht. Durch das Aufhören von jenem wird dieses beendet.“⁽¹⁾

In dieser Einfachheit und Kürze beschreiben die buddhistischen Grundtexte des Palikanon die Erkenntnis Shakyamuni Buddhas über sich selbst und die Wirklichkeit: die Lehre vom „wechselseitig bedingten Entstehen“ (*paticca samuppada*) oder des „Miteinander-in-Beziehung-Stehens“ (*idappaccayata*).²⁾ Sie ist in den Schriften an zahlreichen Stellen, in ähnlichen Worten und in unterschiedlichen Zusammenhängen zu finden.

Diese Lehre besagt: Alles ist durch anderes bedingt. Alles ist von anderem abhängig, wird durch anderes bestimmt und entsteht und vergeht in Abhängigkeit von anderem. Das heißt: Alles ist mit allem verbunden. Alles steht mit allem in Wechselbeziehung und Austausch. Alles verdankt seine Existenz anderer Existenz. Dies führt zu der Aussage: Nichts existiert alleine oder kann alleine existieren. Nichts existiert aus sich und für sich selbst. Nichts entsteht und vergeht aus sich heraus oder für sich allein. Alles, was geschieht oder existiert, geschieht und existiert nur innerhalb von Beziehungen.

Insofern gehen nach buddhistischer Auffassung auch alle kulturellen, gesellschaftlichen, sozialen, wirtschaftlichen oder ökologischen Verhältnisse auf diesem Planeten Erde aus wechselseitig bedingtem Entstehen hervor. *Paticca samuppada* verdanken sie ihr Entstehen, ihre Veränderung und ihr Verschwinden. Die Gesetzlichkeit, die die Gesellschaft prägt, ist keine andere als die, die den Einzelmenschen bestimmt und die ebenso den Prozessen des Bewußtseins wie denen der Natur und der gesamten Wirklichkeit zugrunde liegt. Sie repräsentiert keine ewige göttliche Ordnung oder Offenbarung, wie sie von den meisten anderen religiösen Überlieferungen verkündet wird, sondern sie ist nichts anderes als die natürliche Gegebenheit aller Erscheinungen.

Die altindischen vedischen Schriften (*Rigveda*), die die Gesellschaft zur Zeit des Buddha prägten, lassen die herrschende Kastenordnung direkt aus der Erschaffung der Welt hervorgehen. Die Kasten entstehen aus der göttlichen Teilung des Urmenschen *purusha* und bilden dabei eine Hierarchie der spirituellen Reinheit ab.³⁾ Wie anders der in die Hauslosigkeit gegangene Fürstensohn Gautama Buddha: Im *Aggannya Sutta* liefert er eine erstaunlich modern anmutende kultur- und sozialgeschichtliche Beschreibung der Entstehung der menschlichen

Kasten- oder Klassengesellschaft. Nach einer noch stark mythisch geprägten Darstellung der Entstehung des Menschen setzt Buddha (unserer heutigen Sicht entsprechend) an den Anfang der menschlichen Gesellschaftsform die Sammlerkultur und läßt aus dieser die spätere Agrarkultur entstehen. Und er schildert, wie aus zufriedensstellenden, aber bescheidenen Lebensverhältnissen besitzloser Frühzeit durch den Übergang zum Ackerbau die Unterschiede und Spaltungen der Klassengesellschaft und die Institution des Staates hervorgehen. Und zwar dadurch, daß die Menschen auf Grund von Nahrungsmangel und Habgier beginnen, ihre Reisfelder aufzuteilen, gegeneinander abzugrenzen und die Idee von Privatbesitz entwickeln, was zu Anhäufung, Streit, Lüge und Diebstahl führt. Um in ihren Auseinandersetzungen zu schlichten oder auch Anführer zu haben, brauchen sie sodann den „Feld-Herrn“, das heißt den Herrscher und den Staat. Doch entsteht schließlich aus verbreiteter Unzufriedenheit über das Leben in dieser Gesellschaftsform die Gruppe derer, die in die Hauslosigkeit gehen und im Aufgeben aller Anhaftung den Weg der Befreiung suchen.

Nicht nur daß Buddha hier, 2400 Jahre vor der Entstehung moderner Sozialwissenschaft eine rein rationale, historische, sozialkritische Herleitung gesellschaftlicher Zustände vornimmt, er liefert auch eine nüchtern soziologische Erklärung für die Entstehung seines eigenen Weges und der geistig-sozialen Bewegung, die er ins Leben gerufen hat. Die Beschreibung, die der Buddha hier vornimmt, ist natürlich im Einzelnen, dem Wissensstand der damaligen Zeit entsprechend, noch stark mythisch gefärbt und wird von ihm in der Form von Legenden und Gleichnissen übermittelt. Aber seine Herangehensweise ist rein rational-analytisch. Buddha versucht, die gesellschaftlichen Erscheinungen aus gesellschaftlichen Prozessen und Zusammenhängen abzuleiten, er verkündet keine Offenbarungen oder Glaubenssätze über die menschlich-irdische Ordnung oder Unordnung aus übernatürlicher, ewiger, göttlicher Quelle.

Im *Mahanidana Sutta*, dem längsten Lehrtext zu *paticca samuppada*, beschreibt der Buddha das bedingte Entstehen sowohl im individuellen wie im sozialen Bereich. Beim letzteren zeigt er anschaulich auf, wie aus dem Begehren Besitzdenken, Eigentum, Geiz, Bewachen, Bewaffnung, Zank, Streit, Beleidigung, Verleumdung, Lüge und Gewalt, kurz all die uns vertrauten Phänomene moderner Haben-Gesellschaft entstehen.

In gleicher Weise schildert er im *Cakkavatti Sutta* das Aufkommen aller Arten von Verbrechen, die von Diebstahl, Gewalt, Mord, Haß, Lüge, Verleumdung und sexuellen Mißbrauch sowie Respektlosigkeit und falschen Ansichten und deutet sie als Auswirkungen von Habgier der einen und Armut der anderen. Allein sieben Mal benennt er in diesem Sutta Armut und ungerechte Verteilung der Ressourcen in der Gesellschaft als die Ursache kulturellen Verfalls und sozialer Unruhe. Gleichzeitig spricht sich der Buddha hier (vor 2500 Jahren) bereits für eine wirtschaftslenkende Rolle des Staates zugunsten sozialer Gerechtigkeit, für den staatlichen Schutz der Tiere und der Umwelt und für die Notwendigkeit der Begründung gesellschaftlicher Ordnung und staatlicher Politik auf ethischen Prinzipien aus.

Ähnliche Zusammenhänge beschreibt Shakyamuni Buddha im *Vasettha Sutta*. Im *Kutadanta Sutta* zeigt er anhand der Geschichte eines Königs, der sinnlos den Göttern opfert, anstatt mit den Opfergaben die Not der Armen zu lindern, wie dieser dadurch einerseits der Religion einen schlechten Dienst erweist, als auch den eigenen Sturz durch die Empörung der Notleidenden hervorruft. Dabei spricht sich der Buddha ausdrücklich dafür aus, daß die Menschen eines Landes ungeachtet ihres sozialen Status die politische Autorität ausüben sollten, wenn der König dem allgemeinen Volkswillen nicht folgen würde. Damit stellt dieses Sutta auch eines der ältesten Plädoyers der Menschheit für die demokratische Staatsform, ja gar für die demokratische und soziale Erhebung dar.

Die zentrale Bedeutung von *paticca samuppada* in der buddhistischen Lehre zeigt, daß eine isolierte, individualistische Betrachtung des Menschen für den Buddhismus nicht möglich ist. Wenn der Buddhismus den einzelnen Menschen sieht, sieht er immer zugleich die Menschen

in ihrer Beziehung zueinander, das heißt innerhalb der menschlichen Gemeinschaft und diese wiederum innerhalb der gesamten ökologischen Lebenswelt.

Die Welt als Netzwerk

Die Weiterentwicklung des indischen Frühbuddhismus zum ostasiatischen Mahayana brachte auch eine Vertiefung im Verständnis von *paticca samuppada* und damit eine Vertiefung im Verständnis der Ganzheit der Lebenswelt. Die finden wir insbesondere im *Avatamsaka Sutra* und in der chinesischen *Hua Yen* Philosophie. Das Blumengirlanden-Sutra (*Avatamsaka Sutra*) richtet sein Augenmerk insbesondere auf den Aspekt der durch das wechselseitig bedingte Entstehen gegebenen Beziehung des Teils zum Ganzen und umgekehrt.⁴⁾

Der zeitgenössische vietnamesische Dharmalehrer Thich Nhat Hanh hat uns diese Sichtweise in besonders leicht faßlicher Weise zugänglich gemacht. Er gebraucht dafür immer wieder das Beispiel des hier vor uns liegenden Papiers.⁵⁾ Das Papier kann nicht existieren ohne den Baum, und der nicht ohne die Erde, die Sonne, den Regen und so weiter. Weiter braucht es den Holzfäller, und der wiederum existiert nicht ohne seine Säge, nicht ohne Nahrung, Kleidung oder ohne seine Mutter. Dann braucht es die, die aus dem Holz das Papier herstellen, die es handeln, transportieren und bedrucken und so weiter. Und wenn wir das alles immer weiterverfolgen, erkennen wir letztlich, daß das Papier eine unendliche Kette von Bedingungen voraussetzt, um als das zu existieren, als das es erscheint. Ja, dieses eine Papier setzt die gesamte Erde und den ganzen Kosmos voraus.

Auch die Probleme unserer heutigen Welt können wir im vorliegenden Papier finden. Denn es ist, selbst wenn es Recycling-Papier ist, aus dem Holz von Bäumen gemacht, die dafür gefällt wurden. Mit den gefälltten Bäumen haben zahlreiche Wesen ihren Zufluchtsort, ihre Brutstätte oder ihre Nahrung verloren. Menschen haben vielleicht wichtige Lebensbedingungen, wertvolles Bauholz, ihr einziges Heizmaterial oder „nur“ ihre gesunde, frische Atemluft verloren - oder auch buddhistische Waldmönche ihren Ort der Praxis. Bei der Papierherstellung wurden eine Menge Chemikalien und Wasser verbraucht, Flüsse wurden verunreinigt, Fische starben und das Trinkwasser von Menschen wurde verdorben. Andererseits sichert es Druckern und Verlagen ihre Existenz, und wir haben die Möglichkeit, auf bedrucktem Papier Gedanken über die Zukunft unserer Welt auszutauschen.

Das bedeutet, daß in jeder Erscheinung, jedem Ding, jedem Wesen alle anderen Erscheinungen, Dinge, Wesen mit enthalten sind. Teil und Ganzes enthalten und durchdringen sich gegenseitig. Nichts im ganzen Universum existiert, was nicht das ganze Universum zur Bedingung hat. Existiert auch nur eine einzige Erscheinung im Ganzen nicht mehr oder anders, so ist das Ganze nicht mehr das gleiche Ganze, sondern ein anderes. Es bedeutet weiter, daß alles so existiert, weil all das gleichzeitig existiert. Die scheinbar getrennten Erscheinungen sind zutiefst miteinander verbunden, weil und indem sie gleichzeitig entstehen oder existieren.

Das *Avatamsaka Sutra* gelangt zuletzt zu einem mythischen Bild, nämlich dem vom *Netz des Indra*. Dies bezeichnet ein prachtvolles Netz des indischen Götterkönigs Indra, dessen Knoten durch Edelsteine gebildet werden und von denen jeder einzelne alle anderen reflektiert und jeder so das ganze Netz in sich enthält. Damit findet der Buddhismus bereits im 1. Jahrhundert unserer Zeitrechnung zu einer holistischen Netzwerk-Auffassung von der Wirklichkeit. Auf der Suche nach einem Wort, das diese uralte Einsicht mit unserer modernen Sichtweise vereint, gelangte Thich Nhat Hanh zu dem treffenden Begriff „Intersein“.⁶⁾

Erkennen wir die Wirklichkeit als ein umfassendes Netzwerk von Beziehungen, dann bedeutet das auch: Ist ein Teil oder eine Beziehung verändert, so ist die ganze Wirklichkeit verändert. Darum können wir nie davon sprechen, daß wir als einzelne keinen Einfluß und keine Bedeutung im Ganzen hätten. Ein Gedanke, ein Wort, eine Tat kann die ganze Welt, die ganze Menschheit, die ganze Geschichte verändern, zum Leiden hin oder zur Befreiung hin.

Um eben dies letztere und nur um dies ging es Buddha. Die Lehre von *paticca samuppada* erfüllt ihre eigentliche Bedeutung nicht darin, daß sie uns eine hervorragende theoretische Grundlage für das Verständnis der Wirklichkeit liefert, sondern daß sie uns die entscheidende geistige Einsicht für das Überwinden von *dukkha*, von Leid in der Welt und in unserem Leben bietet.

Ich bin der andere

Bedingtes Entstehen zeigt sich uns, Buddhas Lehre entsprechend, in dreifacher Weise: 1. als *anicca*, als die Unbeständigkeit, Vergänglichkeit, Nichtdauer aller Erscheinungen; 2. als *anatta*, als das Nicht-Ich, die Nicht-Identität, die Leerheit aller Erscheinungen; 3. als *dukkha*, als das Unbefriedigte, Unvollkommene, Leidhafte aller Erscheinungen. Diese „Drei Daseins-Merkmale“ (*tilakkhana*) oder auch „Dharmasiegel“ stellen einen weiteren Schlüssel für das Verständnis der Buddhalehre dar.

Wären alle Erscheinungen, Dinge und Wesen nicht unbeständig (*anicca*), gäbe es kein Entstehen oder Vergehen, ja es gäbe keine Existenz. Denn die Erscheinungen existieren nur, weil sie im Fluß sind, weil und während sie in Bewegung sind, weil und solange sie sich verändern, und sei dies auch unmerklich. Was still steht, stirbt in Wahrheit ab, es lebt nur, was sich verändert. Und was stirbt oder verschwindet, macht lediglich neuem Leben Platz. So gehört Sterben zum Leben. Tatsächlich aber stirbt und verschwindet nichts (endgültig), sondern alles wandelt sich nur in anderes um, kommt in anderer Gestalt zur Wiedergeburt.

Wenn nichts je eine endgültige, dauerhafte, feste Gestalt oder Existenz hat, dann gibt es auch keine endgültige, dauerhafte, feste Identität (*anatta*). Was wir als Ich wahrnehmen oder bezeichnen, ist in Wahrheit ein unbeständiger, in Wechselbeziehung stehender und von keiner eindeutigen Grenze bestimmbarer Prozeß. Mehr noch, das Ich hat nicht nur keine zeitliche Stabilität und Identität, sondern auch keine reale räumliche Begrenzbarkeit. Das Ich ist wie alles bedingt und entstanden durch anderes, durch Nicht-Ich. All seine Existenz hat das Ich anderem zu verdanken.

Was als feste geistige Identität, als „mein Denken“ erscheint, ist in Wahrheit ebenso wenig meines, wie das, was in festen körperlichen Grenzen als „mein Körper“ erscheint. „Mein Geist“ verdankt seine Existenz anderen Menschen (Erziehern, Lehrern, Freunden, Forschern, Autoren und so weiter) wie anderen Wesen und Dingen (Natur, Kultur, Technik und so weiter). Ebenso verdankt der Körper seine Existenz der Existenz anderer Menschen (Eltern, Bauern, Schneider, Händler, Ärzte und so weiter) wie anderer Wesen und Dinge (Mineralien, Pflanzen, Luft, Wasser, Sonne und so weiter). Sie alle liegen nach herkömmlicher Auffassung außerhalb „meiner“ Grenzen, gehören nicht zu „mir“ und können doch so sehr zum Bestandteil „meiner selbst“ werden, daß sie geradezu das ausmachen, was als „Ureigenes“ betrachtet wird.

Thich Nhat Hanh sagt darum, daß „mein Ich“ sich aus „Nicht-Ich-Elementen“ zusammensetzt, daß das, was „meine Person“ ausmacht, gebildet wird aus den Elementen, die nicht meine Person ausmachen. Das heißt, ich bin das, was ich nicht bin, mein wahres Selbst ist das Nicht-Selbst, mein wahres Ich ist der andere.

Im *Diamantsutra* finden wir den Satz: „*Der Buddha ist nicht der Buddha, darum ist er der Buddha.*“ Die Lehre vom Nicht-Ich enthält die wichtigste und revolutionärste Konsequenz der Sichtweise vom *bedingten Entstehen*. Zugespitzt auf diesen Aspekt macht sie die einmalige Bedeutung Buddhas und des Buddhismus aus, und sie bildet den Kern des buddhistischen Weges des Erwachens. Dogen Zenji, der berühmte Begründer des japanischen Soto-Zen, faßte all dies in die wenigen Worte:

„*Den Buddha-Weg erkennen heißt sich selbst erkennen.*“

*Sich selbst erkennen heißt sich selbst vergessen.
Sich selbst vergessen heißt sich in allem finden.* „⁷⁾

Indem gerade diese Sichtweise im Zentrum des buddhistischen Weges und der durch Buddha begründeten Lebensform steht, zeigt sich hier endgültig, welche enorme soziale, gesellschaftliche, menschheitliche, ökologische, ja universale Dimension die Lehre und Praxis des Buddhismus hat.

Buddhas Anatta-Lehre ist eine entschiedene Absage an die Auffassung, die menschliche Gemeinschaft bestünde aus getrennt voneinander existierenden Individuen oder Ich-Einheiten (Ich-Atomen)⁸⁾ – von in sich geschlossenen, getrennt voneinander existierenden, autonom agierenden Entitäten, die gleichsam wie stabile, aber bewegliche Billardbälle lediglich durch Außenkontakte aneinanderstoßen und äußerlich aufeinander wirken würden. Es ist eben diese Selbst-Täuschung (im doppelten Sinne), die Buddha als die Wurzel des menschlichen Leids und aller Probleme in der Welt ausmachte.

Unsere gespaltene Wirklichkeit

Die Ursache allen Leids ist die Abspaltung unserer Existenz vom anderen, ist unsere Ideologie, wir seien für uns selbst existierende und aus uns selbst existierende Wesen. Exakt dieses Selbstbild ist aber das Grundkonzept der modernen individualistischen Gesellschaft. Trennung und Abspaltung beherrschen unsere gesamte Haltung zur Wirklichkeit: Innenwelt und Außenwelt sind getrennt, Subjekt (Beobachter) und Objekt (Beobachtetes) sind getrennt, Mensch und Natur sind getrennt, Geist und Materie sind getrennt, Verstand und Gefühle sind getrennt und so weiter. Die Wirklichkeit ist von uns abgespalten und in sich aufgespalten. Sie ist zerbrochen, zwangsläufig unheil.

Das Konzept des abgetrennten Ichs übertragen wir auf die gesamte Wirklichkeit. Unser Denken trennt, zerlegt, analysiert, isoliert, spaltet alles - bis zum Kern des Atoms. Die Kernspaltung, die Atombombe ist tatsächlich die *ultima ratio* (höchste Vernunft) unseres Denkens. Einseitige Rationalität, Dualismus, Logik des Entweder-Oder, Verabsolutierung von Meinungen und Positionen, Herausbildung von Ideologien und Dogmen kennzeichnen das Denken in der Logik des Ich-Konzepts.

Auf Abspaltung, Reduktion und Vereinseitigung beruht auch unser Alltagsleben. Gesellschaft und Kultur sind in zahllose Ressorts aufgeteilt, in sich gegenseitig fremde Bereiche. Erziehung und Bildung sind abgetrennt von der Entfaltung der Persönlichkeit, die Arbeitswelt ist abgetrennt von Schaffensfreude und Sinnerfüllung, der Beruf vom Privatleben, die Wissenschaft von der Alltagserfahrung, die Wirtschaft von den Bedürfnissen der Menschen, die Moral von der Politik, die Kunst vom Volk und nicht zuletzt die Religion vom Leben.

Die westliche Zivilisation hat mit dem Prinzip „*divide et impera* – teile und herrsche“ die Welt erobert, dominiert nicht nur alle Bereiche unseres Lebens, sondern auch alle Länder, Völker und Kulturen und darüber hinaus die gesamte Natur und menschliche Umwelt. Denn das Leitprinzip des spaltenden und sich abspaltenden Ichs ist es wiederum, sich möglichst alles zur grenzenlosen Nutzung und Verfügung anzueignen. Unter der Ideologie der „Freiheit der Persönlichkeit“ wurde in unserer Gegenwart die unbeschränkte Freiheit von Besitz und Macht zum höchsten Wert und alles beherrschenden menschlichen Ziel.

Der zwangsläufige Ausdruck der Trennung von Ich und Nicht-Ich sind darum Streit, Kampf, Ausgrenzung, Feindschaft, Gewalt und Krieg. Auf der Grundlage dieses Konzepts ist es möglich, daß Menschen oder Institutionen - ihre untrennbare Verbundenheit mit dem anderen nicht erkennend - ihre eigenen, meist kurzfristigen und kaum lebensnotwendigen Bedürfnisse über die von Millionen, ja Milliarden anderer Menschen oder Lebewesen stellen und sich auf eine Weise verhalten, mit der sie letztendlich ihre eigenen Lebensgrundlagen zerstören. Es liegt unmittelbar in der Logik des abgespaltenen „Ich“, daß es in letzter Konsequenz sich selbst

vernichtet. Und eben das kennzeichnet den Leidens-Zustand der heutigen Welt.

Wir schaffen die Welt

Buddha lehrte: Ausgangspunkt der vom Menschen geschaffenen Verhältnisse ist der menschliche Geist. „*Vom Geiste gehn die Dinge aus, im Geist sind sie gemacht*“, so heißt es im Eingangvers des *Dhammapada*. Dies besagt, die Dinge sind letztlich so, wie wir sie selbst geschaffen haben. Sie sind das Produkt unserer selbst, und sie sind das Produkt unseres Geistes. Sie sind nicht einfach vorgegeben, sie sind nicht unabänderliches Schicksal, wir sind ihnen nicht als unschuldige Opfer ausgeliefert. Es ist nicht wahr, daß wir an den Verhältnissen, an unserem eigenen Leben oder an uns selbst nichts verändern können. Wir sind immer die Schöpfer unserer selbst und unserer Welt. Wir selbst, unsere mentalen Vorgänge sind verantwortlich für das, was wir sind, und das, was ist. Wir sind verantwortlich, weil wir die Welt, die wir erleben, in uns selbst, in unserem Bewußtsein erschaffen. Die Welt wird nicht einfach von unserer Wahrnehmung gespiegelt, sondern die Welt entsteht als solche erst in uns, und sie entsteht so, wie wir sie entstehen lassen, wie wir sie sehen wollen oder zu sehen gewohnt sind. Es ist also nicht so, daß wir die Welt so sehen, wie sie ist, sondern daß die Welt so ist, wie wir sie sehen.⁹⁾

Die Welt ist so, wie wir selbst sind. Die Welt ist der Spiegel unserer selbst. Die Welt ist unser in die Materie projizierter Geist, unser nach Außen gekehrtes Inneres. Die uns umgebende und gegenüberstehende Wirklichkeit ist Ausdruck, Manifestation und Materialisierung unserer Gedanken, Absichten, Wünsche, Empfindungen und Gefühle.

Diese, neben der Lehre von *paticca samuppada* zweite fundamentale Lehre Buddhas besagt nicht, wie so oft mißverstanden wird (an westlich- oder hinduistisch-philosophischer Tradition orientiert), daß Buddha irgendeiner Art von erkenntnistheoretischem Solipsismus, Subjektivismus oder Idealismus das Wort geredet hätte. Buddha hat nie die Existenz von Dingen, Erscheinungen und Bedingungen „außerhalb von uns“ bezweifelt. Er hat nie behauptet, die Welt existiere „nur in uns“, denn damit wäre er ja hinter seine Einsicht und Lehre von der Nicht-Existenz eines Ichs, das heißt eines vom Objekt abtrennbaren Subjekts zurückgefallen. Wie wir bereits sahen, wird ja nicht nur die wahrgenommene Welt von uns geschaffen, sondern auch das wahrnehmende Ich. Gibt es jedoch kein Ich, kein Subjekt, keine Innenwelt mehr, so gibt es auch kein Nicht-Ich, kein Objekt, keine Außenwelt mehr. Unsere Wahrnehmung der Welt schafft die Welt und schafft dabei auch uns selbst. Beides, Ich und Welt sind eins und untrennbar eine Wirklichkeit.

Das heißt allerdings: Ich bin für alles verantwortlich, und alles ist für mich verantwortlich. Mein Selbst und mein Leben sind nicht abtrennbar vom Leiden und Glück unserer Welt, nicht vom Leben und Tod der Pflanzen, der Bäume, der Tiere, nicht vom Leiden und der Überwindung des Leidens der Menschen und nicht abtrennbar von den Bedingungen, die all dem zugrunde liegen. In all dem leben, leiden, sterben, wachsen und wiedererstehen wir selbst. Darum ist meine Verblendung auch die deinige und mein Weg des Erwachens auch dein Weg des Erwachens. In diesem Sinne stellt S.H. der 14. Dalai Lama in den Mittelpunkt seiner Botschaft und Lebenspraxis die Einsicht in unsere „universale Verantwortlichkeit“.¹⁰⁾ Das *Satipatthana Samyutta* (S 47,19) faßt dies in schlichter Klarheit in dem Satz:

*„Auf mich selbst achtend, achte ich auf den anderen,
Auf den anderen achtend, achte ich auf mich selbst.“*

Unser Ichkonzept ist identisch mit dem Dualismus von Subjekt und Objekt. Ich und Welt gehen aus dieser Trennung hervor. Dabei wird unser Ich mit dem Subjektanteil unseres Bewußtseins identifiziert. Dementsprechend wird der Objektanteil zum Nicht-Ich, zur Außen-Welt, zum anderen, zum Fremden. Doch wie das Subjekt auf dem Weg der trennenden Wirklichkeitssicht

- auf Grund der wechselseitig bedingten Kontinuität der mentalen Vorgänge – zur scheinbar festen dauerhaften Entität wird, so werden auch die Objekte des Bewußtseins – auf Grund ihrer wechselseitig bedingten Kontinuität – zu scheinbar festen, dauerhaften Einheiten und Gebilden unabhängig davon, ob sie nur Begriffe sind (wie „Freiheit“, „Kapital“ oder „Gott“) oder ob sie Erscheinungen bezeichnen, die „außerhalb von uns“ existieren und „Dinge“, „Gegenstände“ oder „Wesen“ genannt werden.

Auf der Grundlage dieser verobjektivierenden, substantialisierenden, verdinglichenden Wahrnehmung schaffen wir Objekte, Mächte, Verhältnisse, die sich schließlich verselbständigen und uns, dem Subjekt beziehungsweise ihrem Erzeuger nun fremd und feindlich gegenüberstehen. Wir schaffen eine entfremdete Welt, die uns existentiell bedroht und die uns zu Opfern unserer eigenen Schöpfung macht. Unser herrschendes Ichkonzept, das sich als „Freiheit“ von allem ausgibt, stellt sich als unser eigenes Gefängnis, als Ursprung unserer eigenen Unterwerfung und Versklavung heraus.

Die Bereiche des Leidens

Auf der Grundlage von *paticca samuppada* bestreitet Buddha allerdings nicht einfach nur die Existenz eines Objekts, das „Ich“ genannt werden kann, sondern benennt zugleich auch die Phänomene, aus denen unsere Vorstellung von einem Ich und einer Person hervorgeht. Dem begegnen wir in der Lehre von den fünf *skandhas*, den sogenannten „fünf Gruppen der Anhaftung“. Darin hat Buddha fünf Ebenen der menschlichen Existenz aufgezeigt, die unsere Vorstellung von einem Ich oder einer dauerhaft und abgrenzbar existierenden Person ausmachen. Es sind dies die Wirklichkeitsebenen: *Körper (rupa)*, *Empfindungen (vedana)*, *Wahrnehmungen (sanna)*, *Geistesformationen (sankhara)*, *Bewußtsein (vinnana)*.

Ein von uns als menschlich identifiziertes Wesen existiert auf allen diesen fünf Ebenen und zwar durch Prozesse und Wechselbeziehungen, die innerhalb und zwischen diesen Ebenen in kontinuierlichem Fluß aufeinanderfolgen. Nichts innerhalb dieser Prozesse ist dauerhaft und beständig, und nichts davon hat eine feste Grenze oder Identität. Dauerhaft ist lediglich der Fluß, die fortlaufende Bewegung selbst. Die erlebte Kontinuität allein ist es, die uns die Vorstellung eines festen, beständigen Ichs und fester, beständiger Dinge vermittelt. Unser Nichterkennen dieses Vorgangs bringt uns dazu, die Kontinuität dem Ich und den Dingen selbst zuzuschreiben. Die in unserer Alltagswahrnehmung vermeintlich klar faßbare menschliche Person wird im Buddhismus darum als ein in Wirklichkeit lediglich „Zusammengesetztes“ gesehen, das nur auf Grund unserer Anhaftung an dessen Daseinselementen und -momenten als exakt identifizierbar und definierbar erscheint. Die Tatsache unserer Anhaftung an der dauerhaften und abgrenzbaren Realität des Zusammengesetzten bewirkt unser Leiden.

Es ist nur wieder folgerichtig zu erkennen, daß dieser Vorgang der leiderzeugenden Identitätsbildung sich nicht nur in Bezug auf die einzelne menschliche Person vollzieht, sondern daß er ebenso in der menschlichen Gesellschaft und ihren kulturgeschichtlichen Erscheinungen zu finden ist. Dem folgend können wir sagen: Die menschliche Gesellschaft mit all ihren starren mächtigen Institutionen und Strukturen ist nichts anderes als die Projektion oder Vergrößerung des Einzelindividuums nach außen.

All unsere Probleme und Konflikte auf der Ebene von Gesellschaft, Nation, Kultur, Menschheit, Umwelt haben keine anderen Ursachen, Gesetze und Antriebe als die innerhalb jeder einzelnen menschlichen Person. Sie alle sind in jedem von uns enthalten. Doch machen wir - wie im Vorgang der Verselbständigung (Ver-Selbstung) individueller Prozesse zur realen, autonomen Person - auch gesellschaftliche Erscheinungen, Prozesse, Strukturen und Kräfte zu realen, autonomen Gebilden, die gleichsam als Personen oder Ich-Einheiten auf kollektiver Ebene („der Deutsche“, „der Staat“, „die Wirtschaft“, „die Technik“) auftreten. Als solche beginnen sie selbständig zu agieren und werden zu dem, was wir dann „Realität“ nennen und als „notwendig“ und „unabänderlich“ erklären. Tatsächlich beruhen die meisten dieser

gesellschaftlichen Mächte und Zwänge lediglich auf unserer selbst zu verantwortenden, selbsttäuschenden Anhaftung.

Anhaftendes Denken und Handeln schafft behaftete Wirkungen und Folgen. Diesen Aspekt des *bedingten Entstehens* nannte Buddha *karma*. Behaftete Wirkungen und Folgen, sogenannte karmische Verstrickungen, halten den einzelnen zutiefst im Leiden fest. Die Umgangssprache nennt dergleichen zutreffend einen „Teufelskreis“, Buddha sprach vom „Rad der Wiedergeburt“, also der Erneuerung und Fortpflanzung von Leid (*samsara*). Nirgendwo wird diese Logik deutlicher als in der Anwendung von Gewalt. Gewalt gebiert nichts als Gewalt, so lehrte uns Buddha. Nie war und ist Gewalt in der Lage, sich selbst zu überwinden, sondern immer nur dazu, sich zu vergrößern (zu eskalieren) und zu wiederholen.¹¹⁾

Wie es individuelles Karma gibt, so gibt es - wo es kollektive Formen von Selbst gibt - auch kollektives Karma. Aus wechselseitig bedingtem Entstehen gehen historische Erscheinungen und Ereignisse hervor, die wiederum die nachfolgenden Erscheinungen und Ereignisse prägen. Da die meisten dieser Prozesse auf Anhaftung beruhen und von Anhaftung geprägt sind, schaffen sie sogenannte karmische Wirkungen und Prozesse, die zu tragischen historischen Leidensgeschichten werden. Kollektive karmische Handlungen und Absichten lassen kollektive Kreisläufe des Leidens entstehen, die die jeweiligen geistigen Zustände immer mehr vergiften und schließlich zu riesigen gesellschaftlichen Problemen und Katastrophen führen.¹²⁾ Die jüngere Menschheitsgeschichte ist in erschreckendem Ausmaß geprägt davon.

Die Wurzeln des Leidens

Unser grundlegendes Nicht-Wissen über uns selbst (und die Welt), unsere Selbsttäuschung oder Ich-Illusion äußert sich nach der Lehre des Buddha mental insbesondere als Gier (*lobha*), Haß (*dosa*) und Verblendung (*avijja*). Dabei bedeutet Gier: Haben-Wollen, Haß: Nicht-Haben-Wollen und Verblendung: Illusion und Ignoranz über uns selbst und über die Wahrheit der Wirklichkeit. Diese drei Geistesgifte sind nach Buddha die Quellen, aus denen ganz konkret alles Leid für uns selbst und für die Welt hervorgeht.

Gier, Haß und Verblendung sind die Faktoren, die gerade heute das globale gesellschaftliche Leben weithin beherrschen. Sie prägen das tägliche Denken und Leben der einzelnen, und sie prägen unsere gesellschaftlichen Beziehungen und Verhältnisse. Sie manifestieren sich in Strukturen und Institutionen der Gier, des Hasses und der Verblendung und in Formen der institutionellen Gewalt. Die beherrschenden Mächte der modernen globalen Gesellschaft können gar in überraschender Weise als der unmittelbare Ausdruck exakt jener von Buddha genannten drei Geistesgifte erkannt werden. Die „Gier“ (Haben-Wollen, Besitz, Konsum, Profit) ist das Grundprinzip, das dem heutigen globalen Wirtschafts- und Verteilungssystem zugrunde liegt. Der „Haß“ (Ablehnung, Feindschaft, Aggression, Gewalt) ist das Grundprinzip, das dem globalen Militär-, Rüstungs- und Bewaffnungssystem unterliegt. Und die „Illusion“ ist das Grundprinzip, welches das globale Medien-, Informations- und Unterhaltungssystem beherrscht. Diese drei, die Menschheit heute weltweit bestimmenden gesellschaftlichen Mächte mit ihren jeweiligen Institutionen, sind nichts anderes als die Mächte und Kräfte, die auch den Einzelmenschen bestimmen. Sie haben ihre Wurzel allein in uns selbst. Aber sie sind die riesenhaften Manifestationen und Projektionen unseres eigenen Geistes, unserer Innenwelt in die Außenwelt.¹³⁾

Wir können dieselben Mächte auch in den in der Moderne herausgebildeten, dominierenden gesellschaftlichen Ideologien und politischen Antagonismen erkennen: in Kapitalismus, Kommunismus und Faschismus. Diese enthüllen sich uns als die jeweilige weltanschauliche Verabsolutierung eines dieser drei Geistesgifte. Der Kapitalismus beinhaltet die Gier (die Sucht nach Geld, Kapital, Profit, Besitz und Konsum) als beherrschendes gesellschaftliches Leitprinzip, der Sozialismus den Haß (gegen die Klasse der Herrschenden, Besitzenden und Ausbeuter) und der Faschismus die Verblendung (über „wir“ und „die anderen“, die Nation,

die Rasse, die Hautfarbe). Doch wie grundsätzlich nichts voneinander trennbar ist, enthalten jene drei die jeweils anderen Aspekte ebenfalls in sich, und sie alle produzieren letztlich Gewalt und erzeugen Formen und Strukturen der Gewalt.¹⁴⁾

Gewalt hat ihren Ursprung in extremer Verblendung. Gewalt will Wirklichkeit zwingen, anders zu sein oder auch nicht zu sein. Gewalt ist fanatische Wirklichkeitsverweigerung und führt darum fast immer zum Widerstand, zur Gegengewalt und zum Krieg. So entsteht aus Gier, Haß und Verblendung der Krieg der Kassen, der Klassen und der Rassen.

Wie bereits Buddha unter diesen „drei Geistesgiften“ der Gier die größte Aufmerksamkeit zukommen ließ und sie als die vorherrschende Quelle des menschlichen Leids identifizierte, so ist heute die Vorherrschaft der Gier in Form der global herrschenden, konsumistischen Ökonomie die gesellschaftliche Form, die unsere Welt am stärksten erfaßt hat und alle davon bisher noch unberührten Daseinsbereiche in ihren Sog zieht. Wenn „Globalisierung“ inzwischen zu einem Droh- und Angstbegriff geworden ist, dann nicht eigentlich deshalb, weil heute weltweit wirtschaftlich produziert und ausgetauscht wird. Solche weiträumigen wirtschaftlichen Zusammenhänge gab es bereits in den Zeiten des klassischen Altertums. Nein, im Begriff Globalisierung kommt tiefergehend zum Ausdruck, daß nunmehr alles und jedes, jeder Mensch und jeder Gegenstand und jeder Ort und jeder Aspekt der Wirklichkeit immer stärker von diesem einen einzigen Antrieb, nämlich der wirtschaftlichen Gier nach Haben und Konsumieren bestimmt und beherrscht wird.¹⁵⁾

Befreiung ist möglich

Was wir bis hierin betrachtet haben, gibt das wieder, was Buddha in der Ersten und Zweiten Edlen Wahrheit zusammenfaßte: Es gilt das Leiden ernsthaft und tiefgehend zu sehen und wahrzunehmen, es gilt die Ursachen des Leidens, insbesondere die falsche Vorstellung von uns selbst zu ergründen und zu erkennen. Indem wir die Ursachen unseres Leidens wirklich aufdecken, sind wir fähig, die Entstehung neuen Leids zu beenden und den Ausstieg aus dem Kreislauf von Gier, Hasses und Verblendung zu realisieren. Es gibt also Auswege, Wege zur Befreiung - so lehrt uns der Buddha in der Dritten Edlen Wahrheit.

Der Weg der Befreiung beginnt in der Tradition des Buddhismus mit der „Zuflucht zu Buddha, Dharma und Sangha“. Dies kann allerdings nicht unserer ganzen Gesellschaft und schon gar nicht der Menschheit als Ausweg gewiesen werden, solange darunter der Übertritt, die Bekehrung oder das Bekenntnis zum Buddhismus als Religion verstanden wird. Tatsächlich war es auch nie Buddhas eigene Absicht oder Zielsetzung, eine neue Religion oder auch eine Weltreligion zu gründen, zu der der Buddhismus historisch geworden ist. Daran erinnernd schrieb der weltweit prominenteste Vertreter des heutigen Buddhismus, S.H. der Dalai Lama, in einem offenen Brief an die deutschen Buddhisten: *„Ich bin nicht daran interessiert, andere Menschen zum Buddhismus zu bekehren, sondern daran, wie wir Buddhisten, entsprechend unseren eigenen Vorstellungen, zu einer menschlichen Gesellschaft beitragen können.“*¹⁶⁾

Zuflucht zum Buddha

In diesem Sinne gilt es zu erkennen, was die Formel des „Zufluchtnehmens zu Buddha“ umfassend bedeuten kann. Sie meint nicht, und das lehrte der Buddhismus immer schon, das Anhaften an der Gestalt des historischen Buddha. Sie meint auch nicht, den Menschen Gautama Buddha nachträglich zum Gott zu erheben. Und sie meint vor allem nicht, den Buddha irgendwo im Außen oder in früheren oder zukünftigen oder anderen Welten zu suchen. Sie meint nichts anderes, als ihn in uns selbst zu finden. Sie meint, uns selbst zu finden und zum wahren Leben, wahren Dasein, wahren Selbst (wie es der Zen nennt) zu erwachen. Dies ist der spirituelle Weg, wie ihn jede Religion sucht und lehrt. Der Buddha ist „der Erwachte“, erwacht zum grenzenlosen Potential seiner Möglichkeiten, zur befreiten Fülle seines Menschseins, zur unbeschränkten Manifestation seiner Buddha-Natur.

Doch bedeutet all dies nicht „seine“ Buddhaschaft, „seine“ Buddha-Natur, „sein“ Potential, sondern das der Wirklichkeit, des Lebens, des Menschseins insgesamt. Denn – wir hatten es bereits gründlich betrachtet – jenes „mein“, „dein“, „sein“, jene Ich-Begrenzung existiert in der Sicht des Buddhismus nicht, und die Buddhaschaft gilt ja als die gelebte Überwindung dieser Begrenzung. Die Buddhaschaft oder die Buddha-Natur, die der historische Buddha für sich und für die Menschheit erschlossen hat, sind „unsere“ Buddhaschaft und „unsere“ Buddha-Natur. Sie ist das, was uns allen im letzten Sinne „eigen“ ist und zugrunde liegt.

Das heißt: Buddhas Weg der Befreiung beginnt bei uns selbst, beim Ich. Und er besteht in der Befreiung vom abtrennenden, verabsolutierenden Ich. Demnach kann dieser Weg logischerweise nicht wieder beim Ich enden, sondern er führt in die „große Weite“, die sich im anderen und in allem erkennt. Erlangen der Buddhaschaft kann darum nicht nur individueller Weg der Befreiung und Verwirklichung sein, sondern muß sich ausweiten zu einem gemeinschaftlichen, menschheitlichen, ja globalen Weg der Verwirklichung. Der Weg Buddhas beginnt bei uns selbst, doch er endet nicht bei uns. Er endet in der Befreiung und Verwirklichung des ganzen Universums. Darum heißt es im großen Bodhisattva-Gelübte in der Form, wie sie im Zen üblich ist: „*SHU JO MUHEN SEIGAN DO*“, „Der Wesen sind unendlich viele, ich gelobe, sie alle zu erretten.“ Dies sind der große Weg und die umfassende Vision, die Buddha begonnen und der Menschheit hinterlassen hat, und dies ist der tiefste Inhalt der Lehre des Buddhismus zur menschlichen Gesellschaft.

Im Mittelpunkt der Lehre und Praxis des Buddha stehen der Mensch und der Weg der Befreiung und Verwirklichung des Menschen. Die Buddha-Natur ist dieses wahre Menschsein, dieses ursprüngliche Humanum. Und darin begegnet und vereint sich der Buddhismus mit allen menschlichen Überlieferungen und Wegen der Humanität in der Welt.

Die Menschheit (und die Welt) findet darum nur Rettung, wenn sie diese in sich selbst findet, wenn sie Zuflucht nimmt zu ihrem wahren innersten Sein, welches - wie uns der Buddha lehrt - schon immer gerettet, befreit und vollkommen ist. Die notwendige, die Not wendende, globale Wende zu einer heilsameren menschlichen Entwicklung kann deshalb nur aus dem tiefsten Kern von Spiritualität und Religion, aus der *religio* (Rückbindung), der Rückkehr zu uns selbst kommen. Von dort aus muß Menschsein ausstrahlen und all das miteinbeziehen und umfassen, was unser wahres Selbst ist – dieses wahre Selbst, das grenzenloses Nicht-Selbst ist.

Das bedeutet auch, daß zum ersten Mal in der Menschheitsgeschichte der spirituelle Weg, der Weg der Persönlichkeitsentwicklung, der Weg der Verwirklichung von Menschlichkeit identisch wird mit dem Überleben der Menschheit selbst. Es wird in naher Zukunft kein Überleben des Menschen geben ohne einen entscheidenden Fortschritt in der gemeinsamen Verwirklichung des Menschseins.

Zuflucht zum Dharma

Von daher gewinnen auch die beiden anderen Begriffe der traditionellen Zufluchtsformel neue, umfassende Bedeutung. *Dharma* (Sanskrit; Pali: *dhamma*), wörtlich das „Tragende“, hat in der buddhistischen Tradition eine ganze Fülle an Bedeutungen. Zunächst und im allgemeinen Sprachgebrauch bezeichnet es die Lehre des Buddha. Tiefergehend bezeichnet es unmittelbar die Wahrheit und die Wirklichkeit. weil unser Leiden seine Wurzel darin hat, daß wir unsere Wirklichkeit und die der Welt nicht sehen, darum bedeutet Zuflucht zum *dharma* zu nehmen, Zuflucht zur Wirklichkeit und zur Wahrheit selbst zu nehmen. Nur die Wahrheit, das Wahrnehmen der Wirklichkeit kann uns retten, nur sie befreit uns aus Selbsttäuschung und Verirrung, aus Gier und Haß.

Die Zuflucht zum *dharma* heißt nicht, uns dem Buddhismus als Glaube, Ideologie, Dogma zu

verschreiben, sondern dort Rettung zu suchen beziehungsweise dorthin zurückzukehren, wo das ist, was uns ursprünglich und zuletzt einzig trägt, die tiefe Wahrheit und Wirklichkeit, die in uns und in allem ist.

Zuflucht zur Sangha

In gleicher Weise gewinnt auch der Begriff *sangha* eine neue und weite Dimension. *Sangha* steht in der buddhistischen Tradition ebenfalls in mehreren Bedeutungszusammenhängen. Wörtlich heißt *sangha* „Versammlung“, und sie war in vorbuddhistischer Zeit die dörfliche oder fürstliche Ratsversammlung. Buddha selbst hat solche Beratungskreise in der Tätigkeit seines Vaters als Oberhaupt der Republik Sakiya wohl gut kennengelernt.¹⁷⁾ Damit weist der Begriff sein späteres Verständnis im Sinne von Gemeinschaft bereits als das einer demokratischen und weitgehend hierarchiefreien Gemeinschaft, einer Gesprächsrunde aus. Mit der Gründung eines Ordens von Mönchen und Nonnen durch Buddha wurde *sangha* zur landläufigen Bezeichnung für diesen Orden. Die genaue Bezeichnung in Theravada Ländern ist *sammati-sangha*, was „konventionelle Sangha“ heißt. Die Laien, die natürlich ebenfalls zur *sangha* Buddhas gehören, werden mit keinem eigenen Begriff benannt. Stattdessen werden alle Schüler Buddhas zusammen (ungeachtet ihres äußeren Status), soweit sie den Weg der Buddhaschaft wirklich gehen, als *ariya-sangha*, „edle Sangha“ bezeichnet. So kann man sagen: *sammati-sangha* bezeichnet die äußere, soziale Gemeinschaft der Praktizierenden, *ariya-sangha* bezeichnet die innere, geistige Gemeinschaft derer, die dem Weg der Befreiung des Menschen folgen.¹⁸⁾

Die *sangha* als Gemeinschaft all jener, die den Weg zur Buddhaschaft gehen, wird zur Gemeinschaft all der Menschen, die sich auf dem Weg der inneren Befreiung und Verwirklichung des Menschseins befinden. So kann Thich Nhat Hanh davon sprechen, daß der mythisch verheißene, kommende *Buddha Maitreya* möglicherweise nicht in der Gestalt eines einzelnen Menschen, sondern in der Gestalt einer Sangha, einer großen spirituellen Gemeinschaft, einer erwachten Gesellschaft oder „Kultur des Erwachens“¹⁹⁾ in der Welt zu finden sein wird.

Die Gemeinschaft, die sich auf dem Weg der Befreiung herausbildet, ist nicht nur Unterstützung und Anleitung auf dem Weg des einzelnen, sondern zugleich Zeugnis und Manifestation dieser Verwirklichung. In der Qualität ihrer Gemeinschaftlichkeit zeigt sich die Qualität ihres Erwachens. Das Erwachen des einzelnen wird zum Erwachen aller, das Erwachen aller zum Erwachen des einzelnen. Die Verwirklichung der Sangha wird zur Verwirklichung des Buddha in uns allen.

Buddha, Dharma, Sangha sind demnach keine unterschiedlichen Ziele oder Zufluchtobjekte, sondern im Wesen ein und dasselbe. Sie alle sind Zeugnis von Erwachen, von Weisheit und Mitgefühl.

Verwirklichung

Weisheit (*prajna*) und Mitgefühl (*karuna*) sind die Qualitäten, die die Verwirklichung von Buddhaschaft kennzeichnen, sie sind der unmittelbare Ausdruck des *dharma* und sie sind das, was die *sangha* ausmacht. Weisheit und Mitgefühl sind untrennbar. Weisheit ohne Mitgefühl ist herzlos, Mitgefühl ohne Weisheit blind. Mitgefühl mit allen Wesen geht aus tiefer Einsicht in die Ungetrenntheit von allem hervor, und Einsicht in die Ungetrenntheit von allem geht aus umfassendem Mitgefühl mit allen leidenden Wesen hervor. Weisheit und Mitgefühl sind die beiden Hände Buddhas, mit denen er gibt und nimmt, sie sind die beiden Beine Buddhas, mit Hilfe derer er und seine Schüler ihren Weg beschreiten. Die Einheit von Weisheit und Mitgefühl hat die Kraft, die bestehenden individuellen wie gesellschaftlichen Leidensverhältnisse grundlegend zu verändern und aufzulösen.

Der Weg Buddhas, die Vierte Edle Wahrheit vollzieht sich in allen Tätigkeitsbereichen unseres

Lebens. Nur eine ganzheitliche Praxis der Umwandlung kann eine wirkliche Veränderung in und um uns bewirken. Dharma-Praxis kann keine vom Alltagsleben abgetrennte, illustre, esoterische Betätigung sein. Dharma-Praxis ist Leben. Den Weg Buddhas gehen heißt den Lebensweg in seiner Fülle gehen, heißt das ganze Leben mit Weisheit und Mitgefühl erfüllen. Der historische Buddha benannte für diesen ganzheitlichen Lebensweg (den Edlen Achtfachen Pfad) im Einzelnen acht Lebensbereiche: Einsicht (*ditthi*), Entschluß (*sankappa*), Rede (*vaca*), Handeln (*kammanta*), Lebenserwerb (*ajiva*), Anstrengung (*vayama*), Achtsamkeit (*sati*), Sammlung (*samadhi*). Jeder Bereich (Aspekt) dieses Pfades geht aus dem jeweils vorherigen hervor. Der 8. Bereich des Weges („Sammlung“) geht wieder in den 1. („Einsicht“) über. So schließt sich der Weg zum unendlichen Kreis und damit zur Ganzheit.

Die acht Bereiche umfassen drei große Felder der Übung beziehungsweise der Entwicklung unserer Persönlichkeit: Einsicht (*prajna*), Ethik (*sila*), Sammlung (*samadhi*). Während das erste und das dritte Feld sich vorwiegend auf die auf uns selbst gerichtete Praxis beziehen, kennzeichnet das zweite unsere nach außen, auf den anderen und die Gesellschaft gerichteten Haupttätigkeiten, nämlich Kommunikation, sozialen Austausch und die Sicherung unseres Lebens.

Für alle unsere Lebensäußerungen hat Buddha fünf ethische Prinzipien aufgestellt, deren umfassender Gehalt in den Begriffen Nicht-Verletzen (*ahimsa*) und Großzügigkeit (*dana*) charakterisiert werden kann. Sie lauten:

*Kein Lebewesen zu töten oder zu verletzen,
Nichtgegebenes nicht zu nehmen,
keine leiderzeugende Sexualität zu pflegen,
nicht unwahr oder verletzend zu sprechen,
keinen bewußtseinstrübenden Konsum zu praktizieren.*

Auf das Denken und Handeln der Gesellschaft angewandt, ergeben sich daraus die folgenden ethischen Grundsätze:

1. Das Leben von Menschen, Tieren und Pflanzen umfassend zu schützen. Kriege, Folter und Gewalt gegen Menschen, das Töten oder Quälen von Tieren sowie die Ausrottung von Tieren und Pflanzen zu unterlassen und zu verhindern. Die Herstellung und den Handel mit Waffen nicht zuzulassen und zu verhindern, daß Töten, Gewalt und Grausamkeit gegen lebende Wesen durch Unterhaltungsmedien propagiert, verharmlost und verbreitet werden.
2. Wirtschaftliche Ausbeutung und staatliche Ausplünderung, maßlose Bereicherung und extreme Verarmung, Ungerechtigkeit, Diskriminierung und Unterdrückung von Menschen zu verhindern und stattdessen eine Haltung der Freigebigkeit, der Hilfsbereitschaft und der Solidarität mit Notleidenden zu fördern. Nicht zuzulassen, daß Menschen sich am Leid anderer Menschen oder Lebewesen bereichern.
3. Die körperliche Unversehrtheit (angesichts patriarchaler Verhältnisse insbesondere von Frauen und Kindern) zu schützen. Nicht hinzunehmen, daß der menschliche Körper und seine Sexualität zur Ware wird, daß Menschen in ihrer persönlichen Freiheit, Gesundheit oder Würde mißbraucht werden und daß derartiges Denken und Handeln durch Werbung, Medien oder Erziehung gefördert und verbreitet wird.
4. Wahre, achtsame, nichtverletzende Sprache, Kommunikation und Information zu pflegen. Irreführung, Verbreitung von Vorurteilen, Demagogie, Lüge, Aufhetzung, Diffamierung zu unterlassen, insbesondere jeden Versuch der Errichtung von kollektiven Feindbildern zu verhindern. Aktiv darum bemüht sein, Wahrheit aufzuklären und Konflikte zu klären und zu überwinden.
5. Nicht zuzulassen, daß das Bewußtsein von Menschen durch Drogen und Geistesgifte jeder Art beeinträchtigt, vermindert oder gar zerstört wird. Den Handel mit jeder Form von

berauschenden Suchtmitteln zu unterlassen, stattdessen Achtsamkeit, Bewußtheit und Klarheit im Bewußtsein der Menschen zu fördern und in allem einen maßvollen Konsum zu pflegen.²⁰⁾ Entscheidend für die von Buddha gegebene ethische Grundorientierung ist, daß sie nicht den Charakter von Geboten oder Verboten hat, sondern eine freiwillige, von innen her kommende und auf Gewaltlosigkeit (sich selbst und den anderen gegenüber) beruhende Ausrichtung unseres Denkens und Handelns darstellt. Sie ist Übung, wohl wissend, daß Menschsein grundsätzlich Unvollkommensein bedeutet. Sie ist der Weg, der das Ziel selber ist.²¹⁾ Der Kerngehalt der Ethik Buddhas ist darum die Übung der Achtsamkeit, der immerwährenden, umfassenden, nicht-urteilenden Wahrnehmung dessen, was ist und geschieht. Achtsamkeit ist erkennen, was in mir und außer mir ist. Achtsamkeit ist Erwachen, ist Gewahrsein der Wirklichkeit. Achtsamkeit ist die universale Verantwortung des Nicht-Getrenntseins. Achtsamkeit ist in der Lehre des Buddha die konkrete Praxis, die jeden von uns wie auch die gesamte globale Gesellschaft zu verwandeln vermag. Achtsamkeit ist ebenso Bewußtheit wie Nicht-Verletzen. Sie ist Verstehen und Gewaltlosigkeit. Sie ist Weisheit, Mitgefühl und Liebe.²²⁾

Die Netzwerk-Gesellschaft

Shakyamuni Buddha zeigte uns die gesamte Wirklichkeit als ein wechselseitig sich bedingendes und einander enthaltendes Netzwerk von Beziehungen. In gleicher Weise stellt sich die menschliche Gesellschaft im Großen wie im Kleinen als ein grenzenloses Netzwerk dar. Doch leben und erleben wir unsere gesellschaftliche Gegenwart nicht als solches. Wir leben sie vielmehr als ein Kampffeld des Überlebens, der Konkurrenz, der Vereinzelung, der Entsolidarisierung, der Ausgrenzung, der Feindschaft, der Einsamkeit.

Die buddhistische Antwort auf die Krise des Menschen und seiner Welt ist, zur Wahrheit seiner selbst und der Wirklichkeit zu erwachen: der untrennbaren Verbundenheit von allem. Das bedeutet, die globale menschliche Gesellschaft als das zu erkennen und zu leben, was sie ist: ein Netzwerk des unbegrenzten miteinander Verbundenseins.

Der amerikanische Zen-Meister Robert Aitken Roshi, Initiator der Buddhist Peace Fellowship schreibt: *„Wenn es tatsächlich unser Anliegen ist, alle Wesen zu erretten, so können wir dies - Schritt für Schritt – am besten gemeinsam tun, indem wir ein Netzwerk knüpfen – das Netz des Indra.“*²³⁾

Eine buddhistische Gesellschaft, eine „Kultur des Erwachens“ ist darum eine Gesellschaft und Kultur der bewußten Vernetzung. Ein Netzwerk ist Verknüpfung und Offenheit, Gemeinsamkeit und Freiheit zugleich. Eine buddhistische Netzwerk-Kultur erkennt und gestaltet die Beziehungen der Gesellschaften, Staaten, Völker, Menschengruppen und Individuen demnach als lebendige Beziehung der Verbundenheit wie der beiderseitigen Freiheit, der Solidarität wie des Selbstvertrauens, der Freundschaft wie der Offenheit. Eine buddhistische Gesellschaft ist Kultivierung des Mitgefühls und der Wachheit, der Genügsamkeit und der Großzügigkeit, der Achtsamkeit und der Gewaltlosigkeit.

Ihre Wirtschaftsform ist die eines Netzwerk-Austauschs, ihre Staatsform die einer Netzwerk-Selbstverantwortung, ihr Sicherheitssystem das einer Netzwerk-Freundschaft, ihr Erziehungs-, Bildungs- und Informationssystem das einer Netzwerk-Kommunikation.²⁴⁾

Der Weg des Erwachens, den uns der Buddha gezeigt hat, ist der Weg der Befreiung und Verwirklichung des Menschen – des einzelnen Menschen und der globalen menschlichen Gesellschaft. Er leitet uns dazu an, ganz Mensch zu sein und ganz zu leben. Darum ist er auch nicht der exklusive Weg Buddhas, sondern die Wahrheit und die Zielsetzung, die wir alle in uns bergen. Kommen wir auf dem Weg des Buddha wahrhaft zu uns selbst, so kommen wir zum anderen, zu allen und allem. Hier bedarf es letztendlich keines Buddhismus und keiner Lehre von mir selbst und der Gesellschaft mehr.

Anmerkungen

- 1) Palikanon, die Sammlung der Urschriften des Buddhismus, hier: Samyutta Nikaya II, 28,65
- 2) Dieser Pali-Begriff wurde in neuerer Zeit insbesondere von dem thailändischen Dhamma-Lehrer Buddhadasa Bhikkhu gebraucht. Siehe auch bei Santikaro Bhikkhu: Die Vier Edlen Wahrheiten der modernen Gesellschaft. Vortrag auf der INEB-Konferenz: Dhammic Society - Towards an INEB Vision, Thailand 1995. Deutsche Fassung in: Wege zu einer gerechten Gesellschaft. Beiträge engagierter Buddhisten zu einer internationalen Debatte, Hamburg 1996 (EMW) oder: www.buddhanetz.net/texte/texte.htm
- 3) Siehe dazu Helmuth von Glasenapp: Die Philosophie der Inder, Stuttgart 1949.
- 4) Siehe dazu Garma C.C. Chang: Die buddhistische Lehre von der Ganzheit des Seins, München 1989 (O.W.Barth.).
- 5) Siehe dazu Thich Nhat Hanh: Die Sonne – mein Herz, Zürich 1989 (Theseus).
- 6) Siehe dazu Thich Nhat Hanh: Das Herz von Buddhas Lehre, Berlin 1999 (Herder).
- 7) Dogen Zenji: Shobogenzo, Genjo Koan (Theseus)
- 8) Das griechische Wort atomos heißt wörtlich übersetzt „das Unteilbare“. Der lateinische Begriff „Individuum“ heißt wörtlich übersetzt genau das gleiche.
- 9) Die heutige Philosophie und Psychologie kennt eine dem sehr ähnliche Sichtweise im sogenannten Konstruktivismus, insbesondere bei Paul Watzlawick.
- 10) Siehe dazu Dalai Lama: Eine Politik der Güte. Schriften von und über das religiöse und politische Oberhaupt des tibetischen Volkes, Olten-Freiburg 1992 (Walter).
- 11) Während ich diesen Text verfasse, befindet sich Deutschland mit der NATO zum ersten Mal seit 54 Jahren wieder im Krieg, und nach wochenlangem, täglich eskalierendem Bombardement Jugoslawiens ist damit nichts erreicht als verhärtete Fronten, Flüchtlingsströme, Menschenmassaker und ein zerstörtes Land.
- 12) Der heutige „Balkan-Konflikt“ zum Beispiel hat eine über 2000-jährige Geschichte, die sich über die Spaltung Ost- und Westroms, das christliche Kirchenschema, die Kreuzzüge, die Auseinandersetzung mit dem Islam bis zu den beiden Weltkriegen des 20. Jahrhunderts hinzieht. All dies ist in den Köpfen der Menschen immer noch lebendig.
- 13) Siehe dazu Sulak Sivaraksa: Global Healing. Essays and Interviews on Structural Violence, Social Development and Spiritual Transformation, Bangkok 1999 (Thai Inter-Religious Commission for Development).
- 14) Siehe auch Santikaro Bhikkhu: Die Vier Edlen Wahrheiten der modernen Gesellschaft - Vortrag auf der INEB-Konferenz: Dhammic Society – Towards an INEB Vision, Thailand 1995 (siehe oben).
- 15) Siehe dazu David Loy: The Religion of the Market, www.buddhanetz.net/texte/texte.htm oder auch: Viviane Forrester: Der Terror der Ökonomie, München 1998 (Goldmann)
- 16) Grußbotschaft S.H. des 14. Dalai Lama an den Kongreß der Europäischen Buddhistischen Union 1992 in Berlin
- 17) Nach heutigem Forschungsstand gehört das Königtum Suddhodanas, des Vaters von Gautama Shakyamuni, eher in den Bereich der ausschmückenden Legende. Beim Staat Sakiya handelte es sich statt dessen um einen dem König von Kosala untertanen Kleinstaat mit relativ demokratischer Verfassung (Suddhodana war als Raja gewählt worden.). Siehe Hans Wolfgang Schumann: Der historische Buddha, München 1982 (Diederichs).
- 18) Siehe dazu Phra Payutto: Sangha, die ideale Weltgemeinschaft; Übersetzung von: Sangha, The Ideal World Community. A lecture delivered 1986 at the Fourth International Congress of the World Buddhist Sangha Council in Bangkok; www.buddhanetz.net/texte/texte.htm
- 19) Siehe dazu Stephen Batchelor: Buddhismus für Ungläubige, Frankfurt 1998 (Fischer)
- 20) Siehe dazu „Die fünf wunderbaren Regeln der Achtsamkeit“ in der Fassung von Thich Nhat Hanh, in: Die fünf Pfeiler der Weisheit. Liebe, Achtsamkeit und Einsicht – der buddhistische Weg für den westlichen Menschen, München 1995 (O.W.Barth.) sowie: Sulak Sivaraksa: Saat des Friedens. Vision einer buddhistischen Gesellschaftsordnung, Braunschweig 1995 (Aurum).
- 21) Siehe dazu Franz-Johannes Litsch: Kann uns eine neue Ethik retten? in: Ursache und Wirkung. Zeitschrift der Österreichischen Buddhistischen Religionsgemeinschaft (ÖBR), Nr. 24 (Frühjahr 1998) oder: www.buddhanetz.net/texte/texte.htm. Die Überlegungen stützen sich auf das Buch des Psychoanalytikers Erich Neumann: Tiefenpsychologie und neue Ethik, Frankfurt 1984 (Fischer).
- 22) Siehe dazu Thich Nhat Hanh: Das Wunder der Achtsamkeit. Einführung in die Meditation, Zürich 1999⁹ (Theseus)
- 23) Robert Aitken: Ethik des Zen, München 1989 (Diederichs), S. 193
- 24) Siehe dazu Robert Aitken Roshi: Mein Bild von der Zukunft - Eine buddhistische Vision der Gesellschaft. Vortrag auf der INEB-Konferenz: Dhammic Society – Towards an INEB Vision, Thailand 1995 (siehe oben).

Ökologie

Ich – Umwelt – Mitwelt

Ohne die Natur sind wir nicht lebensfähig. Sie liefert den Stoff zu körperlichem Wachstum und garantiert unsere Gesundheit, sie ernährt und erhält uns. Aus der Natur kommen die Ressourcen, die wir brauchen, um uns zu kleiden, um zu wohnen und all die materiellen Güter herzustellen, die das Leben lebenswert erscheinen lassen. In der Natur finden wir Stille und Erholung, sie ist uns Ort des Rückzugs und der Inspiration, wenn wir den „Lärm der Welt“ einmal nicht ertragen. Die heutigen Generationen erleben den „Gebrauch“ der Natur in einer ganz eigenen Weise. Wissenschaft und Technik haben erreichbar gemacht, was vor hundert Jahren keinem Science-fiction-Autor eingefallen wäre. Die Verfügbarkeit der materiellen Welt und ihre „Beherrschung“ läßt uns oft genug staunen. Manchmal haben wir den Eindruck, daß nichts mehr unmöglich ist und daß uns keine Grenzen gesetzt sind.

Was vielen wie die beginnende Erfüllung eines Menschheitstraums erscheint, ist anderen dagegen deutlicher Ausdruck einer bereits tiefen und noch weiter fortschreitenden Entfremdung. Sie setzt schon dort ein, wo wir in der Natur und der gesamten Umwelt nichts anderes sehen als eine wohl gedeckte Tafel, an der man sich nach Herzenslust bedienen kann. Nur ich allein bin wichtig, und der Wert von allem anderen bemißt sich lediglich danach, „was es mir bringt.“ Entfremdung heißt, daß wir im Gegensatz zu den naturnahe lebenden Völkern die Wechselbeziehung zwischen Mensch und Umwelt, zwischen individuellem und globalem Sein, zwischen „Ich“ und dem „anderen“ völlig aus den Augen verloren haben. Die Natur ist uns das andere, wir erleben sie als ein Gegenüber, wir bewegen uns in ihr, aber sie scheint etwas von uns Getrenntes und Eigenes zu sein.

Welcher westliche Wissenschaftler lächelt nicht bei dem alten indischen Wort: „Wenn die Menschen ihre Moral verlieren, ändert sich das Klima.“ Und doch sind wir heute dabei, uns eines Besseren belehren zu lassen. Das Klima auf der Erde ändert sich tatsächlich, und die Indizien dafür, daß die menschlichen Produktions- und Lebensbedingungen einen wichtigen Anteil daran haben, mehren sich. Moral braucht man in diesem Zusammenhang nicht mit einem erhobenen Zeigefinger zu verwechseln, der in spießiger Manier auf vermeintliche Verfehlungen und Sünden zeigt. Gemeint ist vielmehr unsere Grundeinstellung dem Dasein gegenüber, gemeint sind die Grundmotive unseres Denkens und Handelns: uneingeschränkte Erfüllung aller materiellen Wünsche hier und jetzt sowie Rücksichtslosigkeit und Schonungslosigkeit, wenn es um ihre Durchsetzung geht. Zudem werden die nicht länger zu übersehenden Schäden an Natur und Umwelt, die aus einer solchen Haltung erwachsen, lediglich als Kunstfehler betrachtet, die sich mit etwas mehr Geschicklichkeit, erhöhter Vorsicht und noch intelligenterer Technik künftig schon werden vermeiden lassen.

Das Maß unserer Entfremdung ist beträchtlich. Mit unserem fixierten Blick auf Teilaspekte begreifen wir das Ganze nicht mehr. Über das Heute vergessen wir das Morgen. Wir haben unsere Tausend Anliegen und ihre Erfüllung im Auge, wissen aber nicht um die eigentlichen Folgen unseres Tuns. Habenwollen und Nehmen sind uns vertraut, Loslassen und Geben Fremdworte. Wir sehen Natur und Umwelt, erkennen uns aber in ihnen nicht wieder, geschweige daß sie uns ein Ausdruck für eine andere und höhere Wirklichkeit sind.

Wenn Religion sich als Rückbindung (*re-ligare*) verstehen läßt, dann auch in dem Sinn: Religion kann uns die Augen öffnen und uns das Leben wieder in seiner Fülle und wechselseitigen Abhängigkeit zeigen. Sie kann uns wieder die Einheit alles Lebendigen, ja des gesamten Seins spüren lassen. Sie kann uns wieder ein Empfinden für eine globale Verantwortung vermitteln. Sie kann uns den wahren Wert der Dinge offenbaren.

Ökologie und Feminismus

Eine kritische Re-vision der christlichen Tradition und ihrer Schätze

Maria Jepsen

Das 20. Jahrhundert stellt die Menschheit vor eine Herausforderung, die es so in der Geschichte noch nie gab: Die Bedrohung der Erde und all ihrer Geschöpfe hat ein Ausmaß angenommen, das es für die ganze Menschheit notwendig macht, sich über Ländergrenzen und Religionsgrenzen hinweg zusammenzufinden in dem gemeinsamen Interesse, den Planeten vor der Zerstörung zu bewahren.

Im interreligiösen Dialog ging es bisher vor allem darum, die Gemeinsamkeiten zwischen den Religionen zu entdecken und die Unterschiede zu achten, um in Solidarität miteinander zu leben; heute liegt eine gemeinsame Aufgabe vor ihnen, die Yvonne Gebara als „planetarische Mission“ bezeichnet (Junge Kirche 3/96, S. 151): Diese gemeinsame Mission könnte Ausdruck des Bewußtseins sein, daß wir Menschen gemeinsam diese Erde bewohnen und sie nur gemeinsam bewahren können. Dabei kommt es nicht nur auf das Überleben an, sondern darauf, kreativ eine Art des Zusammenlebens zu entwickeln, die allen Menschen und Lebewesen eine Zukunft ermöglicht.

Verheißungsvoll wäre das Bemühen der einzelnen Religionen, in ihren eigenen Traditionen nach Schätzen zu suchen, die bei dieser großen Aufgabe hilfreich sein können, um dann in ihren jeweiligen gesellschaftlichen Kontexten eine Umkehr im Geist, in der Politik und in der alltäglichen Lebenspraxis zu befördern.

Zur Umkehr gehört allerdings die Einsicht der Schuld: Der bisherige Weg muß angeschaut und in seiner Verkehrung erkannt werden, damit eine neue Richtung eingeschlagen werden kann. Beides, die Kritik an der christlichen Tradition und das Aufdecken von zukunftsöffnender Weisheit in ihr, ist in den letzten Jahren von vielen Theologinnen und Theologen geleistet worden. Manche wurden von der Ökologiebewegung angestoßen, einen neuen Blick auf die biblischen Texte zu werfen. Feministische Theologinnen entdeckten einen fundamentalen Zusammenhang zwischen der Unterdrückung von Frauen in der Geschichte und der Unterwerfung der Natur. Die ökologische und die feministische Perspektive haben von unterschiedlichen Fragestellungen her zu einer grundlegenden Kulturkritik und zu ähnlichen Orientierungen für die Zukunft geführt.

Der Ökumenische Rat der Kirchen versucht seit vielen Jahren den Einsatz der Kirchen für Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung weltweit voranzubringen; aus demselben Kontext entstand das Programm der Dekade: Kirche in Solidarität mit den Frauen. Die weltweite Vernetzung von Kirchen macht gemeinsame Problemfelder bewußt und fordert dazu heraus, die eigenen Selbstverständlichkeiten in der Begegnung mit dem Fremden zu hinterfragen. Aus dem ökumenischen Kontext kamen viele Anstöße für eine neue ökologische Spiritualität, vor allem aus Ländern und Kulturen, die in ihrer Geschichte ein anderes Verhältnis zur Natur gelebt haben, als dies im „christlichen Abendland“ der Fall war.

Der Mensch: Mann und Frau in der Schöpfung

Zentral für den christlichen Glauben ist die Betrachtung des ganzen Kosmos als Gottes Schöpfung. Auch die Gestirne, die in der damaligen Welt als Götter angesehen wurden, sind Schöpfung Gottes. Darin liegt eine entzaubernde Tendenz unserer Religion. Die Natur ist nicht selber göttlich, sondern von Gott geschaffen durch das Wort.

Das gilt auch für den Menschen, der als Mann und Frau geschaffen wird.

An sie ergeht in Gen 1, 27 der Herrschaftsauftrag, aber er ist an die Gottesebenbildlichkeit gebunden: „Laßt uns Menschen machen, ein Bild, das uns gleich sei, die herrschen über die

Fische im Meer ...“ Die Menschen sollen nicht herrschen, wie sie wollen, sondern so, wie Gott es tut.

Das Bild Gottes auf Erden entspricht nach alttestamentlicher Vorstellung dem König, und der König hatte der Garant der universalen Lebens- und Schöpfungsordnung zu sein. Seine Herrschaft geschieht nicht unbedingt ohne Gewalt. Aber sie hat gerechte soziale Verhältnisse und die gute Ordnung in der Natur zu gewährleisten. Er ist Richter; er ist Hersteller von Recht und Gerechtigkeit. Er soll den Schalom, den Frieden wiederherstellen, wenn er einmal zerbrochen ist. Schalom bedeutet, Genüge zu haben; er ist da, wenn jeder und jede und jedes hat, was sie zum Leben brauchen, und dazu haben sie ein Recht als Geschöpfe Gottes.

Wo immer der König diesem Auftrag nicht entsprach, regte sich der Protest der Propheten im Namen Gottes gegen den König.

So, und nicht anders ist der Herrschaftsauftrag an den Menschen gemeint. Er ist mit dem Segen verbunden. Die Herrschaft des Menschen auf der Erde soll für alle ein Segen sein, nicht ein Fluch.

Als Geschöpf ist der Mensch der übrigen Natur gleich. Als Bild Gottes auf der Erde ist er dem Schöpfer ähnlich. So ist der Mensch nicht nur Teil der Natur; er ist auch anders als sie; er kann seine eigene Natur, die ihm gesetzten Grenzen, überschreiten. Er ist frei. Die Sündenfallgeschichte, die Vertreibung aus dem Paradies, erzählt von der Trennung des Menschen von seiner ursprünglichen Einheit mit der Natur. Mit ihr verbunden ist auch die mögliche Entfernung von Gott, die als Sünde verstanden wird. Der Mensch ist nun frei, gut oder böse zu sein.

Wenn diese Geschichte nicht moralisch gelesen wird, so handelt sie eigentlich von der Menschwerdung des Menschen, der sich selbst und seine Grenzen erkennen und überschreiten kann. Er wird schuldfähig. Und er weiß nun, daß er sterben muß. Seine Sünde kann darin ihren Ausdruck finden, daß er nicht sein will, was er ist, sondern maßlos wird; - daß er so werden will wie Gott und dabei vergißt, daß er Geschöpf ist.

Die Absage an das ihm entsprechende Maß führt in die Verhältnislosigkeit. So wird der Mensch einsam und fremd in der Welt. Sünde ist Entzweiung. Indem der Mensch sich trennt von Gott und sich über seine Mitgeschöpfe erhebt, verliert er auch sich selbst, denn erst in der Begegnung mit einem Gegenüber nimmt er sich selbst wahr. Er braucht Gott und die Geschöpfe. Seine Bedürftigkeit verweist ihn zurück an die Solidargemeinschaft der Schöpfung und an Gottes Zuwendung.

Als Geschöpfe sind alle Lebewesen auf Gott ausgerichtet; sie stehen in einer Beziehung zu ihm. Im Menschen, dem Bild Gottes, gibt es eine Differenzierung in männlich und weiblich. Beide, Mann und Frau, sind Gottes Ebenbild. C. Halkes weist darauf hin, daß Salem eigentlich Repräsentation bedeutet: Die Menschen sollen Gott repräsentieren; sie sollen durchsichtig werden für sein Wirken auf der Erde.

„Offenbar haben sich die männlichen Interpreten dieses „Herrschen“ als Ebenbilder *Gottes* angeeignet und es pervertiert zu *ihrem* Bild und Gleichnis.“ (Halkes, S. 157)

In Gen. 2 wird die Frau aus der Rippe des Mannes erschaffen. Dieser Text wurde ebenfalls mißbraucht zur Rechtfertigung der Unterwerfung der Frau durch den Mann. Neue WissenschaftlerInnen lesen diesen Text anders: Erst durch die Erschaffung der Frau „*isha*“ kann der Mann sich als „*ish*“ bezeichnen. Mann und Frau haben einander nötig, um die eigene Identität zu finden. Erst nach dem „Sündenfall“ kommt die Herrschaft des Mannes über die Frau zur Sprache; sie ist eine Folge der Sünde. (Halkes, S. 159)

Die Bibel schildert den Menschen in beiden Schöpfungserzählungen als ein Wesen in Beziehung zu andern. In der ersten wird er am 6. Tag erschaffen, doch gebunden an die, die vor ihm geschaffen wurden. In der zweiten setzt Gott den Menschen in den Garten, den er gemacht hat und der ihm eine Heimat gibt: Der Ort, der schon vor ihm da ist und der ihm anvertraut ist, ihn zu bebauen und zu bewahren. Er gehört ihm nicht; er ist ihm anvertraut. Die Erde gehört

Gott mit allem, was darinnen ist. Ihm sind die Menschen mit ihrem Tun rechenschaftspflichtig. Mann und Frau haben sich nicht selbst gemacht und nicht die Welt, in die sie gestellt sind. Das Geheimnis des eigenen Ursprungs bleibt ihnen entzogen. Aber sie sind nicht ins Grenzenlose, sondern an einen bestimmten Ort gestellt, der ihnen gegeben ist wie das eigene Leben. Was sie brauchen, können sie sich nicht selbst beschaffen. Sie sind sich selbst nicht genug.

Als Geschöpfe sind sie begrenzt und leben in Grenzen.

Grenzen müssen nicht die Gestalt der Trennung oder gar Spaltung haben; sie können durchlässig sein wie bei einem lebendigen Organismus. Sie ermöglichen die Wahrnehmung von Unterschieden und Differenz, ohne den Austausch zu behindern.

Grenzen sind wohltätig, weil sie überhaupt erst einen Raum geben. An Grenzen zu stoßen kann schrecklich sein; - es kann aber auch große kreative Potentiale freisetzen.

Das ist eine Weisheit, die die Welt heute vielleicht eher braucht als die Erkenntnis, daß es manchmal auch notwendig ist, bedrückende Grenzen zu durchbrechen, so, wie Jesus es mit dem Sabbatgebot getan hat, um dessen ursprünglichen Sinn wiederherzustellen.

Der erste Schöpfungsbericht beschreibt die Schöpfung als eine Folge von Grenzziehungen. Die Grenzen, die Gott zieht zwischen Himmel und Erde, Wasser und Land, Tag und Nacht holen aus dem unkenntlichen Chaos eine kenntliche räumliche und zeitliche Struktur hervor. Sie sind die Grundlage für das Leben und können nicht straflos ignoriert werden.

Gewaltbegrenzung ist durch die ganze Bibel hindurch ein wichtiges Thema. Darin ist die Bibel sehr realistisch: Gewalt gibt es, aber es gilt, sie einzudämmen, etwa durch Gesetze, Gebote.

Gott in der Schöpfung

In welchem Verhältnis steht Gott zu seiner Schöpfung?

Vor allem in der lutherischen Theologie sind Natur und Geschichte voneinander getrennt worden und haben dadurch der cartesianischen Trennung von Mensch und Natur nichts entgegensetzen können. Denn nur der Mensch hat Geschichte, und in dieser Geschichte ist Gott vor allem durch sein rettendes Handeln, die Befreiung des Volkes aus Ägypten und so weiter, in Erscheinung getreten. Die Geschichte des Bundes mit seinem Volk hat die Schöpfungsgeschichten nur als Vorgeschichten erscheinen lassen. Aber diese Urgeschichte erzählt die Erschaffung der ganzen Welt, und der Bund, den Gott in Gen. 9 nach der Sintflut schließt, ist ein Bund mit allen Lebewesen, nicht nur mit Israel und nicht nur mit den Menschen: Gott bindet sich an seine Schöpfung!

Gerhard Liedke hat darauf hingewiesen, daß Gott sich nicht nur als rettender, sondern auch wesentlich als segnender Gott zeigt. Seine Rettungstaten sind einmalige Ereignisse - sein Segen ist wiederkehrendes Geschehen; darin ist er immer wieder in der Schöpfung präsent. „Im Segen ist Gott der im Himmel und auf der Erde Wohnende, nicht der Kommende.“ (S. 89)

Die Natur ist nicht göttlich. Aber sie ist mit Gott verbunden. Liedke, Sölle, Ruether und andere sprechen von der Sakramentalisierung der Erde: Die Erde ist heilig, insofern sie Gott gehört und nicht zu unserer Verfügung steht. Die Welt kann als Gleichnis Gottes verstanden werden, und in der Natur sind Hinweise auf Gott zu erkennen.

Wie sehr Gott die Welt liebt, ist vor allem in seiner Menschwerdung deutlich geworden. Das Wort ward Fleisch. Gott ist in Jesus Christus auch in die Materie eingegangen und hat sie damit geheiligt. Christus ist das Maß aller Dinge. Er ist das vollendete Bild Gottes. Die Maße sinnvollen Lebens sind mit ihm sichtbar geworden in der Geschichte, und sie weisen voraus auf die Zukunft des Reiches Gottes, auf das auch die Kreatur wartet und in das sie eingeschlossen ist. Seine Herrschaft erweist sich als Liebe, und Erkenntnis geschieht bei Jesus nicht als Macht, sondern sie geschieht in der liebevollen Zuwendung. Bei Jesus kann man lernen, daß Macht meistens aus Angst vor der Ohnmacht ausgeübt wird. Wirkliche Stärke kann dagegen auf Macht verzichten.

Moltmann ersetzt ausgehend von einem messianischen Verständnis der Schöpfung den monotheistischen durch einen trinitarischen Gottesbegriff: Die drei Personen der Gottheit sind aufeinander und auf die Schöpfung bezogen. So kommt es zu einem lebendigen Gottesbild, das Beziehungen, Kommunikation und Dynamik innerhalb der Gottheit und für das ganze Leben repräsentiert. Es geht nicht um Herrschaftsverhältnisse, sondern um Gemeinschaftsverhältnisse, um eine Verbundenheit miteinander und eine wechselseitige Durchdringung und Einwohnung. Gott steht der Welt nicht nur gegenüber; er geht in sie ein; er hat Teil an ihr. Gottes Geist wohnt als schöpferischer, erlösender und heiligender Geist in der Schöpfung.

Das hebräische Wort *ruach* ist ein sinnliches Wort und ist viel mehr als eine intellektuelle Geistvorstellung. Es bedeutet auch Hauch und Wind und Atem.

Zu Beginn der Schöpfung schwebte er über dem Wasser. Gott haucht den Lebenwesen seinen Atem ein - so werden sie lebendig. Wenn er seinen Atem wegnimmt, werden sie zu Staub (Ps. 104). Gott gießt seinen Geist auf alles Fleisch aus; er hat die Kraft, Tod in Leben zu verwandeln. In der Taufe Jesu wird er als Taube über ihm sichtbar. Jesus hat aus diesem Geist heraus gehandelt und ihn am Ende an die JüngerInnen weitergegeben (Joh. 20, 19-22). Die eschatologische Gabe des Geistes bedeutet Neuschöpfung und Wiedergeburt und hat die Kraft, Menschen für Gott zu öffnen und für sein Wirken zu begeistern. „Komm, Heiliger Geist, verwandle die ganze Schöpfung“- diese Sehnsucht trägt uns, bis eines Tages die ganze Erde durchströmt und erfüllt sein wird von Gottes lebendigem Geist.

Feministische Theologinnen haben die Weisheit, die aus Gottes Geist hervorgegangen ist, wiederentdeckt.

Sie ging ein in alles, was geschaffen wurde, in die unerschöpfliche Vielfalt der Dinge und Wesen. Das großartige feinsinnige Zusammenspiel in der Natur, die Wandlungen und Verwandlungen, der Lebensrhythmus von Vergehen und Wiederkehr sind Gestaltungen der Weisheit: Gott hat alles weise geordnet, und die Erde ist voll seiner Güter!

Die Weisheit spielte vor Gott auf dem Erdenrund und hatte ihre Lust an den Menschenkindern. Die Bibel stellt sie uns in Gestalt einer Frau vor, die Kind, aber auch Himmelskönigin sein kann. Sie thront über den Wolken und schritt durch die Tiefen des Abgrunds dahin. Sie verbindet Himmel und Erde, das Hohe und das Tiefe, Leben und Tod.

Die Weisheit kann einen Hinweis darauf geben, wie es zu einer Verleiblichung des Geistes und zu einer Vergeistigung des Leibes und der Materie kommen kann, weil sie alles mit allem verbindet. Sie schenkt dem Menschen die Speise der Erkenntnis, und ihre Früchte machen satt (Sirach 15 und 24; Spr. 8, 22ff.).

Sie ist eine Liebende und kann uns eine Orientierung geben für eine Kultur, in der Mann und Frau ein wirklich fruchtbares Verhältnis zueinander haben können, ein Verhältnis ohne Macht, aber in wechselseitiger Erkenntnis aus der Liebe heraus, eine Kultur, in der Männer und Frauen beieinander wohnen, sich als Verschiedene begegnen, einander brauchen und einander beiwohnen.

Ohne Visionen gibt es keine Hoffnung

Die Bibel enthält eine Vielzahl von hoffnungsvollen Visionen für die Menschen und für die ganze Schöpfung. Und Jürgen Ebach hat darauf hingewiesen, daß sogar die beiden Geschichten, die vom Anfang erzählen, eine Utopie in sich tragen, die uns Heutigen noch voraus ist: In der ersten Geschichte werden dem Menschen nur die Pflanzen und Früchte zur Nahrung gegeben. Es gibt im Haus des Schöpfergottes keine Gewalt, kein Blutvergießen. Es gibt auch keine Herrschaft von Menschen über Menschen: Mann und Frau sind in gleicher Weise das Ebenbild Gottes. Und das Zusammenspiel der Geschöpfe ist so gelungen, daß es Gefallen findet in Gottes Augen: Er sah an alles, was er gemacht hatte, und siehe, es war sehr gut!

Eine ähnliche Vision von einem umfassenden Frieden zwischen den Menschen und der Natur findet sich bei Jesaja im 11. Kapitel.

Jesaja gibt uns einen Vorgeschmack davon, wenn er erzählt von dem Reis, das aus der Wurzel Isaais hervorgehen wird. Auf ihm wird ruhen der Geist der Weisheit. Er wird mit Gerechtigkeit richten die Armen und mit dem Atem seiner Lippen den Gottlosen töten. Da werden die Wölfe bei den Lämmern wohnen und die Panther bei den Böcken lagern ... und ein Säugling wird spielen am Loch der Otter.

Da ist Friede auf Erden, weil es Gerechtigkeit gibt. Schalom, das heißt Genüge haben, und wo alle Genüge haben und nicht immer mehr wollen, da ist Friede.

Da sind die Werte umgekehrt: Da wohnen die Starken bei den Schwachen und sind zu Gast bei ihnen.

Natürlich ist das unrealistisch. Aber das sind Maßstäbe, an denen man sich orientieren kann, so, wie man sich an Sternen orientieren kann. Mit diesen Maßstäben hat man ein kritisches Potential in der Hand und ist den herrschenden Normen nicht nur ausgeliefert.

Aber auch die zweite Schöpfungsgeschichte birgt eine Utopie. Der Mensch soll bebauen und bewahren. Er soll eingreifen, aber behutsam, wie ein Gärtner. Tun und Lassen, Ruhe und Arbeit sollen in einem ausgewogenen Verhältnis zueinander stehen. Und die Arbeit, das Bebauen ist im Hebräischen mit einem Wort bezeichnet, das Machen und Dienen zugleich bedeutet: Die Herrschaft über die Natur kann auch als ein Dienst an ihr verstanden werden.

Die Krone der Schöpfung aber ist der Sabbat, nicht der Mensch.

Es ist der Tag Gottes. Am 7. Tag hat Gott seine Aktivität zurückgenommen und die Schöpfung nun sein lassen, was sie war. Er hat sie angesehen. Es ist eine Vollendung, die in dieser Ruhe geschieht. Der Mensch als Gottes Ebenbild soll es ihm nachtun und am Sabbat ruhen. Am Sabbat wird ihm die Natur als Schöpfung Gottes offenbar. Gottes ruhende Gegenwart lädt den Menschen dazu ein, zu sich und zur Welt zu kommen.

Der Sabbat sorgt für Unterbrechung und Rhythmus zwischen Tun und Lassen; er ruft zur Erinnerung an Gottes Schöpfungswerk und seine Heilstaten in der Geschichte, und er weist hin auf die Erlösung in der messianischen Zeit. (Moltmann, S. 281 ff.)

Eine neue Wahrnehmung der Erde - das braucht vor allem einen Ausstieg aus dem, was normal und tödlich ist. Man kann im Sabbat mehr sehen als einen Tag ohne Arbeit. Die Sabbattradition ist sehr vielgestaltig. Man kann den Sabbat verstehen als die Institution der Möglichkeit, Zustände, die im wahrsten Sinne des Wortes verrückt sind, wieder zurechtzurücken; man kann damit etwa Unrecht und Abhängigkeit verwandeln in Gerechtigkeit und Freiheit.

Man kann den Sabbat auch verstehen als Voraussetzung dafür, daß der Mensch sich und die Schöpfung auf neue Weise wahrnehmen und seinen Ort da finden kann – durch den Sabbat wird das bloße Dasein hochgeschätzt und eben nicht das Machen - so wäre er ein Fundament für die Heilung der Erde.

Sabbat heißt aufhorchen; aufhören, etwas zu tun; aufhören einzugreifen, zu reden; aufhören, damit man auf etwas hören kann. Innehalten, um mich zu besinnen und zu lauschen. Aufmerksamkeit. Eine sehr aktive Form, passiv zu sein. Bemerkend, was es gibt. Erfahren, was mit mir geschieht, wenn ich die Zügel aus der Hand gebe. Die Umwelt sehen und genießen in ihrer unerschöpflichen Fülle. Sich den Dingen zuwenden und verweilen. Etwas verstehen von dem, was die Geschöpfe mitteilen, ihr Übersetzer sein.

Es ist eigentlich ganz klar, daß es ohne solches Innehalten keinen neuen Anfang geben kann. Wer immer nur arbeitet, der macht eben immer nur weiter und weiter. Der verliert den Maßstab, der verliert die Welt und sich selbst. Er kann nicht herausfinden, was er wirklich braucht, und jagt stattdessen von Ersatz- zu Ersatzbefriedigung.

Der Sabbat ist der Tag für Gott, das Fest der ganzen Schöpfung. Die Erde soll den Sabbat haben, das Vieh, die Knechte. Und im siebten Mal siebten Jahr sollen die in Schuldknechtschaft Gefallenen freigelassen werden, und ein jeder soll noch einmal beginnen können und erhalten, was er zum Leben braucht. Genug für alle: Schalom.

Der Sabbat, auch eine Vision, eine sehr zukunftssträchtige. Eine Zeit, Vergangenes zu bedenken, zu bewahren, und eine Zeit, Perspektiven zu spinnen davon, wie es sein könnte, sein sollte. Für eine ökologische Umorientierung könnte der Sabbat ein Rahmen sein; die entworfenen Bilder und Visionen könnten als Stern dienen, der den Weg weist. So kann eine ökologische und eine feministische Spiritualität wachsen, die staunt über die Verbundenheit allen Lebens und die sensibel wird für die wechselseitige Interdependenz. Dabei achtet sie auch die Autonomie der einzelnen. Sie freut sich an der Differenz, an der Vielgestaltigkeit des Lebens. An die Stelle von Vereinheitlichung und Normierung, wo alles mit einem Maß gemessen wird, wo es ein Entweder-Oder gibt, setzt sie die Gleichwertigkeit von Verschiedenen, die nicht gleichgemacht werden müssen. Und an die Stelle von Trennung und Herrschaft einen Geist der gegenseitigen Verbundenheit und des gemeinsamen Erblühens. Aus dieser Spiritualität heraus wächst heute in Menschen Besorgnis aufgrund der Gewalt um uns her. Sie haben Sympathie für alles, was Gott geschaffen hat. Deshalb leiden sie mit und sorgen sich um die Zukunft der Erde.

Erwähnte Literatur

Jürgen Ebach: Ursprung und Ziel, Neukirchen 1986

Yvonne Gebara: Junge Kirche 3/96

Catharina J. M. Halkes: Das Antlitz der Erde erneuern, Gütersloh 1990

Gerhard Liedke: Im Bauch des Fisches, Stuttgart 1984

Carolyn Merchant: Der Tod der Natur, München 1987

Jürgen Moltmann: Gott in der Schöpfung, München 1985

Rosemary Radford Ruether: Gottes Anwesenheit in der Natur? Vortrag zum Frauenkirchentag 1996 in Neumünster

Dorothee Sölle/Luise Schottroff: Den Himmel erden, München 1996

Hildegunde Wöller: Die Weisheit und ihre Verwirklichung durch die Frau, in: P.M. Pflüger (Hg.): Wendepunkte Erde, Frau, Gott, Olten 1987

Neun Yanas Ökologie

Thilo Götze Regenbogen

1. Fahrzeugcharakter der Lehren

Bei meiner Behandlung des Themas Ökologie fasse ich die buddhistische Überlieferung als ein Ganzes, als eine große Ökumene der Weisheitsüberlieferungen, die vom historischen Buddha Shakyamuni während der verschiedenen Phasen und Zyklen seiner Lehrdarlegungen vor den verschiedenen Graden von Praktizierenden aufgezeigt und übertragen worden ist in Worten, in Gesten und von Geist zu Geist. Jedes der verschiedenen Fahrzeuge oder „Yanas“ (Hinayana, Mahayana, Vajrayana) bezeugt eine bestimmte Sichtweise im Umgang mit dem Grundübel menschlicher Existenz, den drei Geistesgiften: Gier, Haß und Verblendung, insbesondere Ignoranz.

Auf der Basis dieser Sichtweisen haben sich bestimmte „geschickte Mittel“ und Methoden entwickelt, teilweise schon vom Buddha gelehrt, teilweise auch von späteren Meistern und Lehrern gefunden zur Behebung von Mutmaßungen, Befürchtungen, Spekulationen und Ängsten für diejenigen, welche den Pfad der Leidbefreiung tatsächlich gehen wollen.

Das gesamte Feld der buddhistischen Pfade läßt sich nochmals strukturieren nach den Hauptaspekten: *Entsagung, Reinigung, Verwandlung, Selbstbefreiung*.

Auch aus der Sichtweise des Buddhadharmas gibt es nicht nur einen Blickwinkel, unter dem wir das Thema Ökologie, also den Zusammenhang von Mensch und Natur betrachten können. Entsprechend der Nyingma-Tradition des tibetischen Buddhismus, die drei großen buddhistischen Fahrzeuge nochmals zu unterteilen in die drei Ursachen-Fahrzeuge des Sutra und die sechs erfüllenden Fahrzeuge des Tantra, habe ich hier einige Aspekte ausgewählt, die eine Vorstellung vermitteln sollen vom Gesamtbild:

Die *Ursachenfahrzeuge des Hinayana (Shravakayana und Pratyekabuddhayana)* stellen vor allem Entsagung in den Mittelpunkt der Anstrengungen. Es geht hier darum, den leidverursachenden Charakter der Wandelwelt zu erkennen, positive Geisteszustände zu entwickeln und negatives und schädigendes Verhalten zu vermeiden. Die Vergänglichkeit der natürlichen Phänomene und der geistigen Prozesse wird gleichermaßen hervorgehoben, und die Erfahrung der Meditation erbringt die Überzeugung, daß es so etwas wie einen festen Persönlichkeitskern nicht gibt. Ethisches Verhalten, die Entwicklung von Klarsicht und die Praxis der geistigen Vertiefung ebnen den Weg der Loslösung aus dem Samsara.

Im *Mahayana (Bodhisattvayana)* ist die Motivation zentral, Erleuchtung für alle empfindenden Wesen zu erreichen. Sie beruht auf spontan entstehendem Mitgefühl (relatives Bodhicitta), das sich der Realisation der Leerheit (absolutes Bodhicitta) aller Phänomene verdankt. Transzendentes Wissen manifestiert sich in angemessener Handlung.

Die Sichtweise der *Äußeren Tantras*, die letztlich auch auf der Einsicht der Mahayana-Lehren beruht, ist die Untrennbarkeit von Erscheinung und Leerheit in der Form einer tantrischen Meditationsgottheit, die in der Meditation visualisiert wird und in deren Mandala der Übende durch einen qualifizierten Meister ermächtigt wird. Hierbei betont der *Kriyayoga* rituelle Reinigung von Körper und Raum, um uns zu befähigen, den Segen und die Weisheit der erleuchteten Wesen zu empfangen. Auf der *Charya- oder Upayoga*-Stufe nähern sich das Reine Wesen (Meditationsgottheit) und der Übende einander an in der Erkenntnis, daß der Übende in seiner letztendlichen Natur identisch ist mit der Gottheit (hier gemeint als Manifestation einer bestimmten erleuchteten Qualität, eines Aspekts von Erleuchtung).

Während also zu Beginn des buddhistischen Pfades Entsagung, Leerheit und Mitgefühl im Vordergrund des Übungsweges stehen, wird auf den weiterführenden Stufen des *Äußeren* und *Inneren Tantra* die Trennung von reiner und unreiner Welt schließlich ganz aufgegeben, und

die zu Beginn als Hindernisse und Gifte geltenden Faktoren werden durch die nun praktizierten „geschickten Mittel“ (Visualisation, Mantra, Rigpa) zu Pfadwerkzeugen. Hier steht die Praxis der Verwandlung von unreiner Sicht in reine Sichtweise im Mittelpunkt. Auf der *Atiyoga- oder Dzogchen-Stufe* schließlich ist das Verweilen in der Natur des Geistes (Rigpa) das Fahrzeug. Alle Phänomene sind hier in ihre ursprüngliche Natur hinein selbstbefreit.

Alle buddhistischen Lehren haben Fahrzeugcharakter und akzentuieren einen bestimmten Aspekt der Wahrnehmung, um diesen zu entwickeln und die negativen Energien zu reinigen, zu verwandeln, unsere wahre Natur (Buddha) zu befreien. Es hängt von dieser Sichtweise ab, ob wir die natürliche Umwelt als aufzugebendes Gefängnis, als Objekt mitfühlenden Handelns oder als Feld kraftvoller Manifestationen und tiefgründiger Symbolik empfinden, das den Pfad der Befreiung beständig inspiriert.

2. Zutritt nur durch die Wand

Joseph Beuys trat bekanntlich aus der Kunst aus, als er der wurde, der die Qualitäten hat, uns auch im 21. Jahrhundert hilfreich zu sein. Ohne den Austritt aus „der Kunst“ hätte Beuys niemals den Raum betreten können, der in der Folgezeit von ihm „Erweiterter Kunstbegriff“ und „Soziale Skulptur“ genannt worden ist.

Als ich 1968 aus der Evangelischen Kirche ausgetreten bin, wußte ich nur, daß ich aus der kirchlich geprägten und mir gänzlich hohl gewordenen Religiosität raus muß und daß die Buddhalehre mir die Zuversicht gibt, damit nicht einfach aus dem Universum herauszufallen, sondern bloß aus einer Ecke des Raumes in das weitere Feld zu treten, das ich damals Buddhismus nennen wollte und das ich heute geneigt bin, Erweiterter Religionsbegriff zu nennen. Von da aus schauend, hoffe ich nun zum Thema Natur und Ökologie etwas mitteilen zu können, was von Nutzen ist auf der Schwelle zum nächsten Jahrtausend.

Als Praktizierender aus der Dzogchen-Tradition und als Künstler und Lehrer der Gegenwart empfinde ich es auch im Hinblick auf die verschiedenen Sichtweisen, mit denen dieser Beitrag zum Ökologie-Thema lesbar sein soll, eher hilfreich, nicht einfach einen linearen Text zu produzieren, welcher von oben nach unten oder von vorne nach hinten gelesen werden soll. Einige Momente von Poesie und ein paar überraschende Einsprengsel aus den jeweils ausgeblendeten Welten von Kunst oder Meditation, Zen, Religion oder Politik sollen hier trotz der Kürze bewahrt bleiben. Schließlich sei auch vorbeugend bekannt, daß ich die Sichtweise der Neun Yanas nicht einfach durch Ableitung oder Analogieschluß auf meine Aspekte des Themas Ökologie übertragen habe, sondern mir einige künstlerische Freiheit genommen habe. Es mag an anderer Stelle gestattet sein, etwas systematischer den angedeuteten Gedankengang fortzusetzen.

3. Hauptproblem Vollzugsdefizit

Während der nunmehr fast dreißig Jahre, die ich in mehr oder weniger enger Berührung mit ökologischen Fragen verbracht habe, ist mir auch im Rückblick auf einige tausend Jahre Weisheitsüberlieferung klar geworden, daß wir im 21. Jahrhundert kein Informationsproblem haben: Wenn es uns wirklich ernst ist mit der Verbesserung unserer Beziehung zur Natur, können wir sofort damit anfangen. Alle wesentlichen Grundkenntnisse über die Natur der Elemente, über vernetzte Wechselwirkungen und Zusammenhänge liegen vor. Es ist nicht wahr, daß uns zum Handeln noch Kenntnisse fehlen. Der Grund für das Fortdauern der Misere liegt genau da, wo der Buddha unser Augenmerk zuerst hinzulenken suchte: Wir ignorieren die Vergänglichkeit unseres Lebens samt der Schätze an Besitz und Erfahrungen, die wir zusammenraffen, und wir verbringen zu viel Zeit mit dem Studium der äußeren Bedingungen des Lebens und vernachlässigen das Studium unserer inneren Motivation und Natur und die Frage der Langzeitperspektive unseres Handelns. Es fehlt unseren Einsichten an einer Verankerungstiefe, die tägliche Praxis unabdingbar werden läßt, und wir haben insgesamt auf

die wesentlichen Fragen bezogen eine auffällige Willensschwäche. Es fehlt uns immer noch an Zivilcourage und Mut, für das als richtig Erkannte einzutreten, und wir sind zu eingewickelt in den täglichen Wust von Karriereaktivitäten und zu eingelullt von den vielen Freizeitbeschäftigungen, die nur Ablenkungscharakter haben. Ich habe mir daher einfallen lassen, meinen folgenden Ausführungen kleine Handlungsempfehlungen anzufügen - natürlich auf freiwilliger Basis und als Anregung.

4. Zukunft ohne Natur?

Vor zwanzig Jahren arbeitete ich in einer Bürgerinitiative, die eine Ausstellung an meinem Wohnort zusammenbringen wollte unter dem Motto „Natur ohne Zukunft? - Zukunft ohne Natur“. Heute noch strittige Themen wie Kernkraftwerke/Alternative Energiequellen, Autoverkehr/Öffentliche Verkehrsmittel, Ökologie in der Schule und am Wohnort waren einige der Ausstellungsfelder. Heute, so scheint es mir, haben wir - wenn wir nur wollen - eine Fülle alternativer Angebote zu dem umweltschädigenden Normalfall, wie wir ihn 1978 kritisiert haben. Nutzen wir sie auch?

Der Titel unseres frühen Projekts zur Umweltbildung scheint mir heute noch prägnanter: Zukunft ohne Natur. Gerade auch durch den Einfluß der Medien leben wir zunehmend in einer Welt voller medialer Vor-Urteile über die Natur, und treten wir einmal aus dem Fernsehzimmer, so erwarten wir spätestens im Urlaub, jene Bilder vorzufinden, *uns* in jenen Bildern vorzufinden, die uns die Werbung und die Medien der Konsumkultur jede Stunde vorgaukeln. In weiter zunehmendem Maße haben die Bilder von Natur diese selbst ersetzt oder gaukeln uns jedenfalls eine Natur vor, die es gar nicht oder schon lange nicht mehr gibt. Auf diese Weise fühlen wir uns bildlich von Natur umgeben, während der Anteil realer Naturerfahrung in unserer Lebenswelt rückläufig ist.

Handlungsvorschlag: Planen Sie eine Stunde mit der Natur. Untersuchen Sie dabei auch, in welchem Umfang es sich um von Menschen gemachte Natur handelt und welchen Energieaufwand Sie benötigen, um dorthin - in das, was Sie selbst „Natur“ nennen - zu gelangen.

5. Naturbegriff

Der Buddha hat als die drei Wesensmerkmale unserer Existenzweise Unbeständigkeit, Leidhaftigkeit und Nicht-Selbst gelehrt. Wenn wir uns also auf unsere natürliche Umwelt oder auf uns selbst beziehen in dem Gedanken von Beständigkeit, Ewigkeit und Dauerhaftigkeit, befinden wir uns auf dem Pfad der Irrtümer und wir werden Leiderfahrung fortsetzen und Illusionen nähren. Freilich hat es in der Kulturgeschichte Indiens auch nicht diese Vorstellung des Getrenntseins von Mensch und Natur gegeben, wie wir sie in den westlichen Kulturen und insbesondere im Zeitalter der Industrialisierung entwickelt haben. Noch viel weniger ist dies in Ostasien, in China und Japan der Fall, wo der jahrtausendealte Einfluß von Taoismus und Shinto, die Menschen und Natur als eine Ganzheit sehen, bis in unsere Zeit hinein fortwirkt.

Nicht so sehr in ihrer scheinbaren Dauerhaftigkeit, sondern eher gerade durch ihren beständigen Wandel kann uns die Natur etwas lehren über die Beschaffenheit unserer Welt. Wenn wir uns selber durch Nachdenken und Meditieren wieder in unserer Vergänglichkeit und Bedürftigkeit als Teil der in ständiger Wandlung befindlichen Naturzusammenhänge erkennen können, wird uns auch aufgehen, wie jede unserer Handlungen - aber auch unser Zaudern und unsere Faulheit - sich auswirken auf das Ganze.

Handlungsvorschlag: Finden Sie Beispiele für den ständigen Wandel und die Unbeständigkeit in natürlichen Erscheinungen.

6. Drei Häute hat der Mensch, sagt Hundertwasser.

Friedensreich Hundertwasser, der im vergangenen Jahr siebzig Jahre alt geworden ist, hat seit den 50er Jahren auf poetische und nachhaltige Weise in Aktionen und Architektur, in Druckgrafik und Malerei, in Plakatgestaltung und Vorträgen zu einer ökologisch-künstlerischen Neuorientierung im Bewußtsein der Menschen in den westlichen Industrienationen beigetragen. Auch seine Arbeit fußt auf einem Erweiterten Religionsbegriff. Er hat *die Metapher von den drei Häuten* geprägt: die Haut, die unseren Körper als sensitive Membran durchlässig macht und doch auch schützt vor Umwelteinflüssen; die Häute unserer Kleidung, mit denen wir uns gegen Witterungseinflüsse zu schützen suchen, die aber auch in allen Kulturen Ausdrucksmittel sind für Bilder unseres Selbstbewußtseins, dessen, was wir sein wollen, wie wir gesehen werden wollen; die dritte Haut unserer gebauten Welten, mit denen wir uns selbst und unsere Mitbewohner gegen andere der gleichen Art absichern und abgrenzen, die aber auch unser nächster Gestaltungsraum ist und das Feld unserer nächsten sozialen Beziehungen, mal in kleinem und kleinsten, mal in einem nach Hunderten Menschen zählenden Maßstab.

Im Diskurs über eine buddhistische Sicht auf das Ökologiethema sollten wir diese drei Häute erweitert sehen nach innen und außen um die Häute unserer inneren Erfahrungswelten, unserer Ego-Zwiebel, unserer Maskenspiele und Gewohnheitsmuster, ebenso wie nach außen in die weitere Umwelt hinein. Unsere Wohnung bildet eine solche Haut, umgeben von den Wohnungen und Häusern unserer Nachbarn und des Stadtviertels oder entlang der Straße unseres Dorfes, dessen landschaftlicher Raum oder der Großraum unserer städtischen Region. Die Wege und Straßen, Bahnlinien und Stromleitungen, die den ganzen Raum unserer Welt durchziehen, kommen schließlich in unser Blickfeld, unser Heimatland, der noch größere Raum Europas und des Kontinents, schließlich Eurasiens, bis die ganze Erdkugel erscheint mit ihrer großen atmosphärischen Hülle und schließlich die Sphären unseres Sonnensystems. Immer finden wir dieses Gestaltprinzip der Schichtung, des schichtweisen Aufbaus in der Natur und auch im übertragenen Sinne in den kulturellen Erzeugnissen der Menschen, die natürliche Voraussetzungen nutzend Dinge schaffen, welche es bislang auf der Erde nicht gegeben hat.

Handlungsvorschlag: Malen Sie ein Bild, in dem möglichst viele dieser Schichten oder auch nur diejenigen, welche Ihnen die wichtigsten sind, vorkommen.

7. Natürlichkeit

Der Dzogchen-Meister Sogyal Rinpoche hat in seinen Dharma-Vorträgen während der 90er Jahre immer wieder humorvoll in Erinnerung gebracht, was es eigentlich ist, das die Natur in die Lage versetzt, uns zu entspannen und zu erfrischen, unser Bewußtsein wieder aus der miefigen Enge unserer Fernsehzimmer hinaus zu weiten für die universellen Qualitäten unseres Geistes, jene Qualitäten, die im Westen gerade in den letzten 200 Jahren in einem Maße vergessen worden sind, daß es berechtigt scheint zu bemerken, nur die Künstler und die Dichter haben es in dieser Zeit verstanden, etwas davon in unserem Erfahrungsfeld zu bewahren.

Was an der Natur ist es nun, fragt Sogyal Rinpoche, das den Knoten in uns lösen kann? Die Antwort ist so einfach wie verblüffend: ihre Natürlichkeit.

Gerade der Charakter des nicht von Menschen Gemachten; die Haupteigenschaft, nach eigenen Gesetzen lebendig zu sein und nicht nach denen, die wir dafür aufgestellt haben, macht die Natur zu dem, was für alle Zeiten und nicht nur für Dichter und Künstler Inspirationsquelle, ja Ort der inneren Befreiung gewesen ist. Wenn wir dies einmal näher untersuchen und in Zusammenhang bringen mit den Kernaussagen des Buddha, so können wir bemerken: *Gerade Natur ist ein weites Feld von Nicht-Ich*. Gerade die Natur ist ein immenses Erfahrungsfeld für Nicht-Kopf, Nicht-Konzept und Unvoreingenommenheit.

Die großen Naturforscher und Philosophen des 19. Jahrhunderts wie Alexander von Humboldt und Carl Gustav Carus haben dies noch gewußt. Sie haben in ihrer Zeit ein umfassenderes

Naturbild entworfen, welches menschliches Erleben und geistiges Wirken noch nicht als unwissenschaftlich aus der Natur herausreißt und ihr entgegenstellt. Sie bilden damit ein Stück westliche Weisheitsüberlieferung, das sich, wie mir scheint, ganz organisch verbinden können mit den großen Traditionen des Ostens. Diese ermutigen uns: Unser absolutes Selbst hat eine natürliche Tendenz, das selbstbezogene Sein aus seinen engen Grenzen herauszulösen, ihm die Erfahrung universeller Verbundenheit zu erschließen. Einer der wichtigsten Erlebnisbereiche ist dafür das Natürliche, die Aktivität der Elemente, aus denen auch unser Körper und unser Bewußtsein bestehen.

Sind wir entsprechend vorbereitet, kann gerade Naturerfahrung für uns zur tieferen Seinserfahrung überhaupt werden. Gerade das Naturmoment, niemals vollständig unter unserer Kontrolle zu sein, kann uns wieder Ehrfurcht lehren vor etwas, das allemal größer ist als wir und das wir ein paar Jahrhunderte lang dachten, ignorieren zu dürfen. Die Kleinheit der Menschendarstellungen in den Bildern der Romantik will uns nicht geduckt und verkrampft machen, sondern ist Ausdruck der Demut vor dem auch als göttlich empfundenen Geschehen der Natur. Hier und nicht nur hier ist Demut der Hauptschlüssel.

Handlungsvorschlag: Suchen Sie ein Kunstmuseum auf, in dem Bilder von Carl Gustav Carus oder Caspar David Friedrich hängen (zum Beispiel in Berlin, Dresden, Hamburg, München, Stuttgart), und studieren Sie daran die romantischen Erlebnisbereiche des Alleinseins in der Natur, die Weite und manchmal verborgene Lichtfülle der Himmel und Landschaften.

8. Rückzug

Spätestens seit der Romantik – also der Zeit um und nach 1800 – bildet Natur in besonderem Maße ein Rückzugsgebiet des Städters und allgemein des kulturflüchtigen Bürgers der Industriegesellschaften. Im selben Maße, in dem große Teile der Städte des 19. und 20. Jahrhunderts nicht mehr die Lebensqualitäten von Ruhe, frischer Luft, Alleinsein und Weite, Langsamkeit und Lichtfülle bieten konnten, wuchs bei den Menschen die Sehnsucht nach dem ganz anderen, das nicht selten mit Bildern aus der Natur illustriert worden ist.

Wenn wir uns heute und insbesondere als Menschen, die den Pfad der Meditation gehen, mit der Frage nach den Rückzugsmöglichkeiten befassen, so ist an allererster Stelle die stille Meditation selbst zu nennen (Shamatha-Meditation der Geistesruhe und Einsgerichtetheit), vielleicht als Abschluß einer Meditation in Bewegung oder auch als unsere Hauptpraxis. Wir haben gerade in unseren reichen westlichen Zivilisationen in den allermeisten Fällen genügend Raum und auch oft ein entsprechendes Maß an freier Zeit, um die Methoden der Meditation zu erlernen und täglich zu praktizieren. Dies wird in besonderem Maße unser alltäglicher Rückzugsort werden können. Wir können dort immer wieder für eine gewisse Zeit Abschied nehmen lernen von unserem engen und anstrengenden Verwickeltsein in die Geschäfte dieser Welt und dadurch nicht nur fähiger werden, diese Geschäfte effektiver zu gestalten, sondern vielleicht überhaupt auf ihre Reichweite und Zukunftsfähigkeit hin zu befragen. Bei der Shamatha-Meditation geht es vor allem darum, unsere Gedanken und Gefühle weder zurückzuweisen noch ihnen zu folgen, sondern immer wieder sie als das zu sehen, was sie sind: Ausdruck von Dynamik wie Unbeständigkeit unseres Geistes – und zurückzukehren zum Gewahrsein unseres Atems.

Handlungsvorschlag: Richten Sie sich einen Meditationsplatz ein für die tägliche Übung. Der mag schlicht und weitgehend leer sein, vielleicht mit einer frischen Blütenpflanze ausgestattet und mit einer guten Buddhaskulptur in ihrem Sichtbereich oder mit einem Bild. Es kann auch ein eigener Hausschrein sein mit den Bildnissen ihrer nächsten Freunde und Verwandten, dann ihrer spirituellen Lehrerinnen und Lehrer und schließlich mit Darstellungen von Buddhas und Bodhisattvas - ja nach der Tradition, der Sie sich nahe fühlen. Es sollte vor allem Ihr ganz persönlicher Ort der Selbstbesinnung und der Stille, des „Luftholens“ und vielleicht des Gebets sein, wenn Sie so etwas mögen.

9. Tiefenschärfe

Während wir in dieser Weise ein Stück Trauerarbeit leisten (in der Kontemplation durch tiefergehendes Nachsinnen und während der Meditation durch tatsächliches Loslassen), geht uns unsere natürliche und gesellschaftliche Umwelt nicht etwa verloren, sondern wir erschließen sie uns neu aus einer tiefer reichenden Perspektive. Dies ist zunächst durchaus vergleichbar mit perspektivischer Wahrnehmung: Es gibt da die drei Bildebenen Vordergrund, Mittelgrund und Hintergrund, und wir sind mit unserem gewöhnlichen Alltagsbewußtsein erst einmal mehr in dem Bereich direkt um uns herum mit vielleicht ein paar Metern Reichweite; dahinter wird alles schnell unscharf beziehungsweise wird gar nicht mehr als vorhanden wahrgenommen. Mit der Zeit - nicht per Zufall oder weil wir ein Glückspilz sind, sondern aufgrund der Arbeit mit unserem Geist, die wir Meditation nennen - beginnt unsere Sicht, sich auch auf Gegenstände auszudehnen, die tiefer liegen, und auch die Dinge, die wir schon kannten, erscheinen in neuem Licht.

Handlungsempfehlung: Schreiben oder zeichnen Sie einmal die Menschen und Dinge auf ein Blatt Papier, welche Sie jetzt als zu sich gehörig, in ihrem nächsten Umkreis empfinden. Wechseln Sie dann die Farbe des Stiftes und schreiben Sie um diesen inneren Kreis von Worten herum die Wesen und Gegenstände, welche Sie für „weiter weg“ und weniger wichtig halten. Schließlich suchen Sie sich eine dritte Farbe aus und fügen die Begriffe und Namen hinzu, welche Sie für ganz weit weg, für unerreichbar oder für ganz unwichtig ansehen. Sie können dieses Blatt aufbewahren und zum Beispiel an Ihrem Geburtstag oder an Weihnachten oder an Neujahr oder an einem anderen für Sie wichtigen Datum wieder hervorholen und überprüfen, ob alles „beim Alten“ ist oder welche Veränderungen eingetreten sind.

Literaturhinweise

- Alexander von Humboldt: Kosmos. Entwurf einer physischen Weltbeschreibung, Stuttgart 1869; 1999: große Überblicksausstellung in der Bundeskunsthalle, Bonn
- Sogyal Rinpoche: Dzogchen und Padmasambhava, Berlin 1990
- Verlagsgesellschaft Gesundheit: Der große Wie-lebst-Du-denn; Selbsthilfebuch mit Erstabdruck des EygenArt Manifest von TGR (Hamburger Fassung), Berlin 1982
- Thilo Götze Regenbogen: Wir kommen immer schneller voran. Aber wir wissen immer weniger, wo wir eigentlich hinwollen. Zigeunerwäldchen-Manifest, Lotos-Studio Kriftel 1980 (Edition, numeriert und signiert)
- Kunst gegen Startbahn West, Katalogbuch, 1982
- Diederich/Grübling: Wir haben die Erde nur geborgt; Plakate gegen Umweltzerstörung, Weinheim 1986 (Beltz Verlag)
- Thilo Götze Regenbogen: EygenArt Manifest, Gipsy Groove Manifesto, EygenArt Verlag 1987
- Thilo Götze Regenbogen: Regenbogenweg; Folder zum Hessentagsprojekt, Hofheim am Taunus 1988 (EygenArt Verlag)
- Naturschutzzentrum Hessen: Umwelt und Natur in der Lebenswelt der Kinder. Tagungs- und Ausstellungsbuch zur Retrospektive von TGR in Arnoldshain, Arnoldshain u.a. 1989
- Thilo Götze Regenbogen: Kunst und Ökologie in schulischen und außerschulischen Projekten 1977-1987, XXVI. INSEA-Weltkongreß für Ästhetische Erziehung, Hamburg 1987

Ökonomie

Für eine Wirtschaft des menschlichen Maßes

Die Produktion materieller Güter erfolgt heute weltweit in einem beispiellosen Umfang. In den Industriestaaten übersteigt das Einkommen der Menschen und mit ihm der Konsum von Lebens- und Genußmitteln alles bisher Dagewesene. Seit langem gilt wirtschaftliches Wachstum als ein überragender gesellschaftlicher Wert, und einer großen Mehrheit erscheint er nach wie vor als der Garant für Wohlergehen schlechthin. Allerdings ist inzwischen mancherorts auch Ernüchterung eingetreten. Vielerlei unliebsame Folgen der skizzierten Entwicklung treten unübersehbar zutage und stellen diese zunehmend in Frage.

Sogar in den wohlhabendsten Ländern gibt es noch Armut, oder es gibt sie erneut. Woran liegt es, daß wir „eigentlich“ in der Lage sind, jeden satt zu machen, und dennoch Elend und Not nicht überwunden sind? Vermögen ist ungleich verteilt, und die Polarisierung zwischen arm und reich nimmt zu. Unsere Gesellschaft erhebt für sich den Anspruch sozialer Gerechtigkeit, löst ihn aber mitnichten ein.

Unser Wohlstand geht auf Kosten der Menschen in der sogenannten Dritten Welt. Er beruht zu einem Großteil auf ausbeuterischen Verhältnissen. Wir können uns vieles nur leisten, weil wir uns wertvolle Rohstoffe und billige Arbeitskraft zu unangemessenen Bedingungen aneignen. Und das seit vielen Jahrzehnten.

Unser Lebensstandard negiert die Interessen und die Bedürfnisse der künftigen Generationen. Heute werden die Ressourcen von morgen verschleudert. Ohne Rücksicht auf die Zukunft gehen wir mit der Umwelt um. Wir tun so, als sei der Vorrat an Bodenschätzen unerschöpflich und die Belastung von Boden, Luft und Wasser nur eine unbedeutende Nebensache.

In der Ökonomie steht nicht die Frage nach dem Zweck und dem (wirklichen) Nutzen im Vordergrund, sondern in erster Linie der Profit. Ökonomie hat längst keine dienende Funktion mehr. Sie ist nicht länger Mittel, um ein menschenwürdiges Leben zu ermöglichen. Wirtschaft ist zum Selbstzweck geworden. Es zählt nicht, wie viele Menschen einen Arbeitsplatz und damit ein Auskommen haben. Wichtig sind die Gewinnmargen eines Unternehmens und die Steigerungsraten der Aktienkurse. Profitmaximierung aber kennt keine Obergrenzen.

Die subjektiven Folgen sind nicht minder katastrophal. Die Fixierung auf Haben- und Genießenwollen, auf Besitz und Konsum hat unsere spirituellen Anliegen verschüttet und die religiöse Praxis der Menschen in den Hintergrund gedrängt. Es ist paradox: Die gegebene wirtschaftliche Situation könnte die Basis dafür sein, daß sich mehr Menschen länger und intensiver mit solchen Dingen beschäftigen. Das Gegenteil ist der Fall. Früher wußte man: Der Mensch lebt nicht vom Brot allein. Heute empfinden die meisten ebenso, doch sie vermissen Butter und Wurst.

Die neuesten Technologien, die das Gesicht der Welt in wenigen Jahren völlig revolutioniert haben, haben daran nichts geändert. Die machtvolle Eigendynamik der ökonomischen Prozesse läßt ein Umdenken unwahrscheinlich erscheinen, und noch führen die inneren Widersprüche des Systems nicht zum Kollaps. Können die Religionen ein Korrektiv sein? Wie können sie dazu beitragen, daß Ökonomie auf Nachhaltigkeit und soziale Gerechtigkeit baut, daß sie nicht im Gegensatz zu der spirituellen Dimension des Lebens steht, sondern vielleicht sogar dessen materielle Grundlage bildet? Oder mehr noch, können sich die religiösen Bewegungen selbst so profilieren, daß Geld und Gut erfahrbar nicht mehr alles ist und Spiritualität wieder einen „Wert“ bekommt?

Wenn unsere Ökonomie wieder ein menschliches Maß gewinnt, hat das „Höhere“, „Göttliche“, „Transzendente“, Raum und Zeit Übersteigende wieder eine Chance.

Die ökonomische Rationalität und das andere Buddhistische Wirtschaftslehre als Praxis erweiterter Achtsamkeit

Hans-Günter Wagner

Während die buddhistische Ethik wirtschaftlichen Handelns Achtsamkeit im Umgang mit Menschen und Dingen, Liebe zu den Mitwesen und Einsicht in die tieferen Schichten unserer Existenz und unseres Wesens lehrt, herrscht in Wirtschaft und Gesellschaft das Wolfsgesetz der Konkurrenz, das Recht des Stärkeren, der Kampf jeder gegen jeden, kurz: das grausame Spiel des Fressens oder Gefressenwerdens. Fast scheint es, als habe in der rauen Sphäre wirtschaftlichen Handelns, von der unsere stoffliche Existenz in entscheidender Weise abhängt, die zarte Stimme des anderen, des Mitgefühls, des Einsseins aller Wesen in der Buddha-Natur kaum eine Chance zu bestehen. Wir wollen im Folgenden einen Blick auf die wirtschaftliche und gesellschaftliche Dimension der buddhistischen Lehre werfen. Das fundamentale Anliegen des Dharma liegt zwar auf der existentiellen Ebene, dennoch haben der Buddha und viele Fortsetzer der Lehre auch ausführlich zu Problemen der sozialen und wirtschaftlichen Lebensgestaltung Stellung genommen und teilweise sogar entsprechende Grundsätze politischen Handelns formuliert. Die gesellschaftlichen Einflüsse, die von buddhistischen und anderen religiösen Handlungsempfehlungen ausgegangen sind beziehungsweise ausgehen, sind jedoch in ihren tatsächlichen Wirkungen oft nur hypothetisch beziehungsweise gar nicht zu bestimmen. Mit Blick auf die Entwicklungspotentiale des Dharma in westlichen Gesellschaften stellt sich mithin die Frage nach der realen Wirkungsgeschichte der sozialen und wirtschaftlichen Lehren des Buddhismus. Hat der Buddhismus die Kraft, nicht nur den Geist der Menschen wachzurütteln, sondern auch das Handeln mit Blick auf Wirtschaft und Gesellschaft umzuformen? Können buddhistische und andere religiöse Lehren, die sich um eine humane Gestaltung der menschlichen Wirtschafts- und Lebensordnung und der Beziehungen zur natürlichen Mitwelt bemühen, realistische Alternativen bieten in einer Welt, in der die ökonomische Ratio als umfassende und alles durchdringende Optimierungsstrategie der Einzelwesen im Existenzkampf fungiert - oder ist am Ende das Äußerste, was zu erreichen ist, die Befreiung im inneren Universum des Geistes?

Richten wir im Folgenden unser Augenmerk auf das Spannungsverhältnis zwischen der Eigendynamik ökonomischer Prozesse, wie es durch die ökonomische Handlungslogik verkörpert wird, und reflektieren wir jene umgreifende Rationalität eines idealen ökonomischen Handlungskosmos, in der die Wesen aufgrund von Einsicht in die wechselseitige Bedingtheit ihrer Existenz sich um die Verwirklichung humaner Werte auch im Bereich wirtschaftlichen Handelns bemühen.

Woran leiden wir letztlich?

Wirtschaftswissenschaft und Buddhismus liefern zwei unterschiedliche Erklärungen hinsichtlich der Ursachen menschlichen Leidens. Unser Leiden resultiert aus dem Mangel an Dingen zur Befriedigung unendlich wachsender Bedürfnisse – so lautet das zentrale Paradigma der ökonomischen Theorie. Der Buddhismus lehrt hingegen, daß unser Leiden in erster Linie nicht durch den Mangel an Dingen verursacht ist, sondern durch unser Anhaften an die Dinge der Objektwelt. So verschieden die Diagnose, so unterschiedlich auch die zur Leidensüberwindung vorgeschlagene Therapie. Während die Wirtschaftswissenschaft den Menschen als Mangelwesen aufgrund knapper Mittel zur Bedürfnisbefriedigung definiert und im rational und arbeitsteilig gesteuerten Wirtschaften das Hauptinstrument zur Erlangung von Wohlfahrt und Glück sieht, ist nach buddhistischer Auffassung Leiden die existentielle Grunderfahrung aller Wesen der manifesten Welt und untrennbar mit den Bedingungen unserer

Existenz verknüpft. Der einzige Weg zur vollkommenen Überwindung des Leidens liegt in der Verwirklichung des Unerhoffenen und Unbedingten, des vollkommenen Zustandes des Nirvana. In der Welt der Erscheinungen und des Wandels, wie wir sie als separierte Einzelwesen durch unsere Sinne wahrnehmen, sind Vollkommenheit und dauerhaftes Glück nicht zu verwirklichen. Weniger um die Erlangung vermeintlichen Glücks geht es in der buddhistischen Wirtschaftslehre, sondern vielmehr um Wege und Mittel, unvermeidbares Leid zu mindern. *Rechter Lebenserwerb* ist eine der Anforderungen des Edlen achtfachen Pfades. Wer nicht im *Kokon einer monastischen Existenz* einen gewissen Schutz vor den verwirrenden Einflüssen einer weltlichen Gesellschaft genießen kann, für den bilden Arbeit und Beruf wesentliche Teile eines Lebens, in dem Einsicht und Mitgefühl als tragende Säulen einer buddhistischen Ethik wirtschaftlichen Handelns zu verwirklichen sind.

Rationalität: Die Gottheit der industriellen Gesellschaft

Ohne systematische und arbeitsteilige Produktion, ohne marktvermittelte Verteilung und Konsumorganisation von Gütern und Dienstleistungen könnten moderne Industriegesellschaften nicht existieren. An die Stelle der ritualisierten und religiös vermittelnden Steuerungsmechanismen vormoderner Gesellschaft ist heute die Rationalität ökonomischer Prozesse getreten. Das strikte Einhalten der Sonntagsruhe oder das Respektieren der einst so zahlreichen kirchlichen Feste und Feiertage, der Respekt vor der Schöpfung, wie die Ethik eines Gott- oder Buddha-gefälligen Lebens, sie alle zählen nicht vor dem strengen Richterauge der ökonomischen Ratio, einer Denk- und Handlungslogik, die mit mathematischer Präzision auf die Effizienzverbesserung von In- und Output-Relationen fixiert ist, und auf deren Meßskala alle nicht-monetären Größen durch das Raster des Nicht-Meßbaren und damit Disfunktionalen fallen. Die ökonomische Rationalität kennt nur Ziele und Vorgaben, die sich in Mark und Pfennig berechnen lassen. Ethische Motive und soziale Ziele, sie zählen nur insoweit, als sie auf die Effizienzverbesserung und Gewinnoptimierung eines Unternehmens entweder fördernden oder hemmenden Einfluß ausüben. Es mögen Beschäftigte an Berufskrankheiten leiden und sterben oder Kinder für Hungerlöhne in dunklen Löchern Teppiche knüpfen, es mögen Seen und Meere umkippen, Tier- und Pflanzenpopulationen aussterben oder Tausende von Menschen durch Umweltkatastrophen Hab und Gut verlieren, im Spiegel der ökonomischen Vernunft erscheinen weder leidende Wesen noch geschundene Kreaturen; was aus wirtschaftlicher Sicht allein interessiert, sind juristisch nachweisbare Verursachungsketten und einklagbare Ansprüche, die in Geld zu messen sind. Nur wenn diese vorliegen, greifen ökonomische Steuerungsmechanismen im Sinne von entweder a) Vermeidung solchen Handelns aufgrund zu hoher Folgekosten oder b) Ersatz der Schäden zur Wiederherstellung der zerstörten Reziprozität. Die ökonomische Rationalität ist die Gottheit einer Gesellschaft, in der Besitz und Macht die begehrtesten Werte, Konsum die höchste Freude und ein Haufen Geld das größte Glück ist und wo höchstes Ansehen nur genießen kann, wer anderen im Konkurrenzkampf stets eine Nasenlänge voraus ist.

Effizientes Handeln und religiöse Tugend - Die protestantische Ethik in Europa

Kann angesichts dieser Diagnose Religion – egal ob westlicher oder östlicher Provenienz – überhaupt als wirkungsmächtiges Korrektiv fungieren? Ist sie imstande, Menschen dazu zu bewegen, in der Sphäre wirtschaftlichen Handelns, im Berufsleben, in der Kooperation am Arbeitsplatz während des gemeinsamen Erzeugens von Gütern und Dienstleistungen, beim Warentausch auf Märkten sowie beim Konsumieren, einander auf soziale und menschliche Weise zu begegnen? Führt die Rückbesinnung zu den Quellen unserer Existenz zu einem weisen und rasonierenden Umgang mit den Stoffen und Prozessen der materiellen Welt? Liefern religiöse Gemeinschaften am Ende gar den Prototyp einer nicht-ausbeuterischen, auf Gerechtigkeit und Harmonie sowie ein Produzieren im Einklang mit der Natur ausgerichteten

Ökonomie, das Wirtschafts-Utopia einer virtuellen Zukunft? Es gibt einige Anhaltspunkte, die darauf hindeuten, daß die vorherrschenden religiösen Lehren einer Gesellschaft einen nachhaltigen Einfluß auf die Richtung, Gestalt und Form der ökonomischen Entwicklung ausüben. Dieser Einfluß kann allerdings nicht so verstanden werden, daß positive religiöse Vorsätze auch nahezu automatisch in eine humane Sozial- und Wirtschaftsordnung münden. Von den Hexenverbrennungen und Kreuzzügen des Mittelalters über das Engagement japanischer Buddhisten für den japanischen Imperialismus im Zweiten Weltkrieg bis zum militanten Sektierertum um die Dorje-Shugden-Gottheit im tibetischen Buddhismus finden sich zahlreiche Belege, daß religiös Intendiertes und faktisch Bewirktes nicht selten diametral auseinanderfallen.

Max Weber hat in seinem bekannten Werk *Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* zu zeigen versucht, daß religiöse Lehren als mächtige Katalysatoren der ökonomischen Entwicklung wirken können, wenn sie auf einen aufnahmefähigen gesellschaftlichen Nährboden treffen, daß sie jedoch ebenso als Hemmschuh des sogenannten ökonomischen Fortschritts fungieren, wenn ihre Glaubenssätze und Dogmen mit den Erfordernissen einer rationalen Organisation von Produktion und Verteilung aufeinanderprallen. Erst der Protestantismus, so Weber, habe die Grundlage für den Geist des Kapitalismus geschaffen. Im Unterschied zum vor-reformatorischen Christentum, das dem Besitz materieller Güter keinen großen Wert beigemessen hat, lobe die protestantische Ethik strenge Arbeitsdisziplin, fördere die Sparsamkeit und erhebe effizientes Handeln zur moralischen Tugend. Gefordert wird die Erfüllung der täglichen Pflichten, um Gott zu dienen. Auf diese Weise wird weltliche Pflichterfüllung zur religiösen Übung. Sparsamkeit und Pflichterfüllung werden so zu hohen Lebenszielen. Der damit geförderte Arbeitseifer läßt weltlichen Erfolg als gottgefällige Frucht religiösen Strebens erscheinen. Im Berufsbegriff versinnbildlicht sich die Ausübung eines bestimmten Berufs als Verwirklichung einer gottgegebenen Bestimmung, zumindest jedoch als Erfüllung gottgewollter Pflichten. In den religiösen Lehren des Protestantismus sieht Weber folglich das Urbild des modernen Unternehmers mit gutem (religiösem) Gewissen und des arbeitswilligen Arbeiters mit Hingabe an den Beruf begründet. Der Protestantismus wird so zur Grundlage einer rationalen Organisation der gesellschaftlichen Arbeit und zum Motor der Entwicklung der modernen, arbeitsteiligen Industriegesellschaften. In dieser Sicht der Dinge ist die ökonomische Ratio selbst religiösen Ursprungs, wenngleich sie sich in ihrer historischen Entwicklung und Verbreitung schrittweise von diesem Ursprung löst.

Religion in Asien - Stagnation und Dynamik

Auch vom Buddhismus und Hinduismus sieht Max Weber weitreichende, jedoch unterschiedliche Wirkungen auf das wirtschaftliche Handeln und die Wirtschaftsgesinnung der Menschen ausgehen. So habe insbesondere der Hinduismus die ökonomische Entwicklung des indischen Subkontinents blockiert, wobei der Kern der Hemmung nicht in Einzelaspekten, sondern in der geistigen Ausrichtung der indischen Religiosität und Fixierung auf das Kastensystem liege. Die Legitimation der sozialen Schichtung des Kastensystems als durch Geburt bestimmte Beschränkung auf eine bestimmte Lebensform und Beschäftigungsart, aufgrund entsprechenden Handelns in früheren Existenzformen, habe zur Gestaltung von Ritualgesetzen geführt, die ungeeignet seien, technische und ökonomische Entwicklungen zu gebären. Anders als im europäischen Mittelalter konnten Kinder nicht in andere Berufe als ihre Eltern gehen, weil es keine freie Wahl des Lehrmeisters gab. Im Unterschied zum Protestantismus, der für asketische Sparsamkeit und Arbeitseifer weltlichen Erfolg als legitime Ernte in eben diesem Leben in Aussicht stellt, ist der einzige Weg, in der kastenmäßigen Ordnung aufzusteigen, die treue Erfüllung der rituellen Kastepflichten, in der Hoffnung, hierdurch später eine höhere Wiedergeburt zu erlangen.

Dem Buddhismus - zumindest einigen seiner Schulen - hat Weber eine eher fördernde Rolle für die ökonomische Entwicklung und den Wohlstand eines Landes eingeräumt. So sieht er insbesondere im Zen mit seinem Nachdruck auf Schlichtheit und strenge Disziplin Entsprechungen zum europäischen Früh-Protestantismus. Die asketische Strenge monastischen Lebens und die rigide Disziplin der Samurai hätten in ihrer Ausstrahlung auf die japanische Gesellschaft das Modell eines Arbeitsstils geliefert, der im selbstlosen Einsatz für kollektive Ziele zu ökonomischen und technischen Spitzenleistungen befähigt. Obwohl Webers Gedankengänge plausibel und nachvollziehbar klingen, harren sie doch bis heute zweifelsfreier Beweise. Folgt man seiner Einschätzung, dann müßten Inder in wirtschaftlichen Dingen weniger erfolgreich sein als Japaner oder Unternehmer protestantischer Herkunft höhere Gewinne erzielen als solche katholischer. Was auf der Ebene von Nationen gewisse Plausibilität beanspruchen kann - wenngleich zwischenzeitlich einiges auf einen Wandel des Stereotyps von der japanischen Dynamik und der indischen Stagnation hinweist - bleibt unbeweisbar, wenn wir es auf die Ebene einzelner Berufsgruppen beziehen. So haben umfangreiche empirische Studien aus den sechziger Jahren über Händler und Kaufleute buddhistischer, hinduistischer und christlicher Herkunft in Südostasien gezeigt, daß sich hinsichtlich Geschäftsgebahren und Geschäftserfolg keine signifikanten Unterschiede feststellen lassen. Oberflächlich gesehen scheint es, als sei die ökonomische Ratio folglich indifferent gegen religiöse Korrekture und gehorche lediglich ihrem eigenen Gesetz.

Zwei Stränge ökonomischen Denkens: Morallehre und Bereicherungskunst

Wenngleich ökonomische Prozesse eine Eigendynamik entwickeln, die auch auf die nicht-ökonomischen Sphären der Gesellschaft weitreichenden Einfluß ausübt, so liegt es doch letztlich an den Menschen zu entscheiden, wie weit sie diesen Einfluß reichen lassen wollen. Durch die ganze Geschichte des ökonomischen Denkens hindurch zieht ein Streit zweier konträrer Richtungen: eine moralisches Handeln einfordernde und ethische Maximen des Wirtschaftshandelns formulierende Ökonomie einerseits und eine auf die bloße Optimierung ökonomischer Handlungskalküle, die Verfeinerung der Bereicherungskunst zielende Wirtschaftslehre andererseits. Das Anliegen der meisten Religionen: Rücksichtnahme, Mitgefühl und Gerechtigkeit auch in der Sphäre wirtschaftlichen Handelns zu verwirklichen, finden sich ebenso in einigen Wirtschaftslehren, die jedoch stets minoritär geblieben sind. Der Kern des religiösen Anliegens wird hier bewahrt und vertreten, ohne daß in den meisten Fällen explizit auf ein religiöses Motiv insistiert wird. Schon im wirtschaftlichen Denken der Antike wird zwischen der Hausverwaltungskunst (Oekonomie) als Lehre von der Beschaffung der zum Leben notwendigen und unverzichtbaren Güter einerseits und der Lehre zur Gewinnung von Geld und Vermögen (Chrematistik) als Erwerbs- oder Bereicherungskunst andererseits unterschieden. Während die Haushaltskunst durch ihren Zweck, Nahrung und Versorgung der Menschen sicherzustellen, über eine natürliche Schranke verfügt, kennt der Erwerb von Reichtum und Geld keine ebensolche natürliche Schranke und ist daher grenzenlos. In der Wirtschaftslehre des Aristoteles werden - im Unterschied zur modernen Ökonomie - wirtschaftliche Fragen nur im Rahmen politischer und ethisch-religiöser Fragen diskutiert. Aristoteles kritisierte scharf den Übergang der Oekonomie in die Chrematistik, das heißt lediglich auf reinen Gelderwerb fixiertes Wirtschaftshandeln, die Reduzierung der Gebrauchsgüter auf reine Tauschobjekte und die Denaturierung des Geldes in Form der Zinsnahme. Seine wirtschaftlichen Zielvorstellungen gehen in Richtung einer am guten, tugendhaften Leben orientierten Wirtschaftsweise, und in philosophischer Hinsicht forderte er eine ständige und gründliche Reflexion der Ziele menschlichen Handelns.

Auch der frühe Buddhismus verfügt über eine lange Tradition einer Wirtschafts- und Sozialethik. Besonders der Herrscher Asoka (3. Jahrhundert v. Chr.) hat eine *spirituelle Politik* formuliert, die mit dem Prinzip der Gewaltlosigkeit (*ahimsa*) darauf zielt, der Bevölkerung

Wohlstand zu verschaffen und die Befriedigung materieller Bedürfnisse zu ermöglichen, damit sich auf dieser Grundlage der Buddhismus fruchtbar entwickeln konnte. Asoka lehnte die Übermacht des Privateigentums ab, weil es Gier, Raffsucht, Herrschaft und Ausbeutung fördere sowie die Illusion eines Selbst nähre, die das größte Hindernis im Erlangen der Erleuchtung bildet. Materieller Lebenserwerb gilt in der buddhistischen Wirtschaftslehre niemals als Selbstzweck, sondern lediglich als Mittel zur Erreichung höherer, geistiger und sittlicher Ziele. Einige Sutren, wie das *Kutadanta Sutra* oder das *Sakammapa Sutra*, geben den jeweiligen Regierungen beziehungsweise Herrschern strikte Handlungsempfehlungen, auf welche Weise Handel und Beschäftigung zu fördern, die Beamten zu versorgen und den arbeitswilligen Bauern Saatgut, Landflächen und Ackergerät zur Verfügung zu stellen sei. Grundlegend ist dabei die Forderung nach der moralischen Legitimation des Herrschers, die am Wohlergehen des Volkes und der Treue zur Lehre zu messen sei.

Auch im ökonomischen Diskurs der Neuzeit finden wir eine Koexistenz zweier konträrer Wirtschaftsparadigmen. Der natur- und tugendvergessenen Markt- und Geldökonomie der Universitäten und Wirtschaftslehrbücher steht auch heute eine Richtung wirtschaftlichen Denkens gegenüber, die anstelle der Fixierung auf abstrakte Ziele - wie Geld und Gewinn - auf die Einbindung wirtschaftlichen Handelns in die Gesamtheit des Lebensprozesses drängt und dabei die Frage des guten Lebens im Zusammenhang mit den ethischen Imperativen eines eben solchen Lebens stellt. Beginnend mit der französischen Schule der Physiokraten des 18. Jahrhunderts etablierte sich eine Richtung wirtschaftlichen Denkens, die in der Natur die Quelle allen Reichtums sieht und im Bezug auf das wirtschaftliche Handeln die Verwirklichung der *ordre naturel*, der natürlichen Ordnung der Dinge, fordert. Quesnay, Begründer der physiokratischen Schule und Arzt, hat – gleich dem menschlichen Blutkreislauf – die Kreislaufstrukturen allen Produzierens und Konsumierens aufgezeigt. In vielerlei Hinsicht bildet die physiokratische Schule die Vorläuferin der modernen ökologischen Ökonomie, die als Gegenmodell zur vorherrschenden Schulökonomie eine Rückbindung des wirtschaftlichen Handelns an die Naturprozesse fordert. Die physiokratische Wirtschaftslehre findet in der englischen *Moral Economy* des 18. und frühen 19. Jahrhundert ihr ethisches Komplement. Die *Moral Economy* hat auf der Grundlage einer Subsistenzethik wirtschaftliche Handlungsprinzipien wie gegenseitige Hilfe, Reziprozität, Großzügigkeit und Gastfreundschaft formuliert. Nach den Lehren der *Moral Economy* sollte Arbeit nicht in erster Linie auf Gewinnmaximierung, sondern auf Subsistenzsicherung und Selbstversorgung zielen. In einer dessen Imperativen entsprechenden Wirtschaft sollten zwischen Mensch und Erde/Natur pflegliche und ökologische Beziehungen herrschen, während das gesellschaftliche Leben durch soziale Ausgewogenheit gekennzeichnet sein sollte. Auch viele der seit den sechziger Jahren entstandenen alternativen Projekte, von Landkommunen über selbstverwaltete Handwerkerkollektive bis hin zu Tauschringen und Dritte-Welt-Läden, gründen sich an ihren jeweiligen Ausgangspunkten auf eine Ablehnung der herrschenden profit-, wachstums- und konkurrenzorientierten Ökonomie. Am Anfang der meisten solcher Initiativen stand der Wunsch nach menschlichen Formen des Zusammenlebens und einer sinnvollen Lebensgestaltung durch bedürfnisorientierte Produktion und den abwägenden und rasonierenden Konsum von Gütern.

Buddhistische Wirtschaftslehre: Einsicht, Mitgefühl und achtsames Handeln

Rechter Lebenserwerb ist eine der Anforderungen des Edlen Achtfachen Pfades. Nicht vertretbar ist nach buddhistischer Ansicht ein Lebenserwerb, der sich auf das Verletzen und Töten von Wesen gründet (wie Waffenhandel, Handel mit lebenden Tieren oder das Schlachtergewerbe) oder der in sonstiger Weise schädlich auf andere Wesen wirkt. *Rechter Lebenserwerb* ist auf der Ebene überschaubarer, vorfeudaler Gesellschaften noch relativ einfach zu bestimmen, und viele der Reden des Buddha, die sich an die Laienanhänger richten,

geben reichhaltige und anschauliche Belehrungen, welcher Lebenserwerb und welche Art der Lebensführung dem Streben nach Leidensüberwindung und Erleuchtung förderlich sind und welche nicht. In der modernen Industriegesellschaft mit ihren hochkomplexen Ursache-Wirkungsstrukturen sind solche Entscheidungen in vielen Fällen jedoch nicht mit ebensolcher Eindeutigkeit zu treffen. Schon beim Griff nach Seife und Kosmetika im Supermarkt sollte nicht vergessen werden, daß für die Herstellung und Entwicklung solcher Produkte unzählige Versuchstiere grauenhafte Qualen und einen entsetzlichen Tod erleiden mußten. Auch beim Kauf verderblicher exotischer Früchte im Winter sollten die Arbeitsbedingungen der Plantagenarbeiter und -arbeiterinnen sowie die durch massiven Pestiziteinsatz getöteten kleinen Lebewesen ebenso wenig aus dem Blickfeld der Achtsamkeit gelangen, wie die Tatsache, daß die ökologischen Folgekosten solchen Konsums - von der Umweltzerstörung durch übermäßige Luftfracht bis zur Zerstörung von Artenvielfalt durch intensive Plantagenkultur - von anderen getragen werden müssen. Wo der ökonomische Rationalismus die Gier als fundamentales Gut sanktioniert und anonyme Marktbeziehungen zu verdinglichten Mächten erstarren, da lehrt die buddhistische Wirtschaftslehre Achtsamkeit und Mitgefühl, die in Konsum und Arbeitsleben in jedem Augenblick walten sollen. So sind auch die Märkte in buddhistischer Sicht nichts anderes als Beziehungen und Transaktionen zwischen Menschen und verkrustete Objektivierungen unserer emotionalen Zustände. Auch in der wirtschaftlichen Sphäre unseres Lebens soll es keiner Entscheidung an Mitgefühl und Integrität fehlen. Bei vielen Entscheidungen, die wir täglich in Beruf und Freizeit treffen, geht es jedoch gar nicht um Schädigung oder Nicht-Schädigung anderer Wesen in einem absoluten Sinne, sondern vielmehr um die Bestimmung des Umfangs und der Eingriffstiefe in die Lebensinteressen anderer. Allein zur Aufrechterhaltung unserer physischen Existenz sind wir auf ständige Produktion und Konsumtion angewiesen, und jede Produktion und jeder Konsum sind eben gleichzeitig immer ein Akt der Zerstörung. Nur wenige Nahrungsmittel können produziert werden, ohne durch Pflügen, Graben, Hacken oder Jäten die Lebensräume von kleinen Bodenlebewesen zu zerstören oder diese selbst dabei zu verletzen und zu töten. Keine Erzeugung, kein Transport und kein Vertrieb von Waren und Dienstleistungen ist möglich, ohne gleichzeitig durch Fabrikanlagen und Straßennetze ökologische Lebensräume zu durchschneiden beziehungsweise zu schädigen und damit anderen Wesen Lebensmöglichkeiten zu nehmen, ohne Energie und Rohstoffe zu verbrauchen beziehungsweise ohne Schmutz und Schadstoffe an die Umwelt abzugeben. Im Kontext einer religiös oder ethisch fundierten Wirtschaftslehre geht es hier darum, Wege eines mitfühlenden und rasonierenden Umgangs mit Mitwesen und Naturstoffen zu finden.

Andere Wesen sollen nicht in erster Linie in ihrer Instrumentalität für uns bewertet werden, sondern wir sollten in ihnen zuerst fühlende und leidende Geschöpfe sehen, in denen ebenfalls die Buddha-Natur strahlt. Wirtschaftliche Entscheidungen sollten daher von einem informellen Geflecht aus Mitgefühl, Übereinkommen und Verpflichtung getragen werden; wobei in der buddhistischen Ökonomie die Gabe an andere, das Geschenk ohne Erwartung einer Gegenleistung die edelste wirtschaftliche Handlung darstellt. Es gibt nebenbei bemerkt auch etliche anthropologische Befunde, die belegen, daß die *Ökonomie des Geschenks*, mit ihrer Herkunft aus dem ritualisierten, an die Götter erbrachten Opfer, den Ursprung der Tauschwirtschaft bildete. Das Geschenk mit der Erwartung einer Gegengabe - von den Gastgeschenken eingeborener Völker über den südamerikanischen Potlatsch bis zu den Werbepäsenten unserer Zeit - bilden die Keimform von Handelsbeziehungen, die später lediglich die Reziprozität der Beziehung über die vertragliche Festlegung der Gegengabe wirtschaftsrechtlich formalisierten. Im Unterschied dazu ist das Geben aus buddhistischer Intention (*dana*) eine Handlung, die ohne das Schielen auf weltliche Gegengabe erbracht werden soll. Wer anderen gibt, gibt sich selbst etwas, weil von der Ebene der höchsten Wirklichkeit aus gesehen zwischen mir und dir kein substantieller Unterschied besteht. Das

Geben wird so zu einer geistigen Übung, jenseits ökonomischer Rationalität und steuerlicher Absetzbarkeit, geleitet von jener inneren Stimme des *anderen*, welches die Begierdewelt transzendiert.

Erweiterte Achtsamkeit: Was wir erstreben – Was wir bewirken

Die Wirtschaftsgeschichte wie die Religionsgeschichte, beide belegen es: Auf der Ebene von Wirtschaft und Gesellschaft führen edle Vorsätze und Ziele nicht automatisch zu ebensolchen Entwicklungen und Veränderungsprozessen. Nicht selten ist die praktische Wirkung konträr zum ursprünglich Beabsichtigten: Das Geschenk als selbstlose Gabe an die Götter mutiert zur Keimzelle der Erwerbsgesellschaft, die protestantische Askese gebiert den Geist der Kapitalakkumulation und den klugen Investor mit langem Atem, das buddhistische Gebot des Nicht-Tötens führt als Nebenwirkung dazu, daß Moslems und Christen das gesellschaftlich geächtete Schlachtergewerbe in buddhistischen Ländern ausüben. Wir brauchen zum weiteren Beleg unserer These gar nicht auf so entfernte Beispiele wie den Ablaßhandel der katholischen Kirche oder die Kriegsschuld japanischer Buddhisten zurückgreifen. Schon die Vorstellung, daß sich die Ethik mitfühlenden Handelns und der Lebensrechte von Mitwesen im Interessenproporz zum Umweltrecht, in spitzfindige Vorschriften zur Forstwirtschaft oder in ökonomische Kosten-Nutzen-Kalküle, Unterlassungs- oder Schadensausgleichsprüche bis zur Unkenntlichkeit auflöst, läßt ein gewisses Unbehagen aufkommen, wenngleich solche Vorschriften und Regelungen zur Gestaltung der Lebensverhältnisse und Naturbeziehungen in komplexen Gesellschaften offensichtlich unvermeidlich sind. Was im Dschungel technischer Regelwerke und juristischer Prozeduren so oft verlorengeht, das ist der eigentliche Ausgangspunkt solchen Handelns: Der Gedanke des Schützens, Bewahrens und Nicht-Verletzens. Der Buddhismus liefert hier ein erprobtes System geistiger Übung, um sich die Motive des eigenen Handels auch im Vollzug jeder Einzelhandlung stets gegenwärtig zu halten. Grundlage einer buddhistischen Wirtschaftsethik ist nicht ein göttliches Offenbarungswissen, das nur Eingeweihten zugänglich wäre und jenseits aller Diskurse stünde, sondern vielmehr ein lebendiges Gefühl des Einsseins allen Lebens, welches sich auf aktive Kontemplation gründet. Der herrschende Lebensstil läßt uns nach Festem und Greifbarem in einer Welt des Fließenden und Unbeständigen jagen, und selbst dort, wo er die Sinne anspricht, werden wir von den echten Qualitäten sinnlicher Erfahrung durch die mediale Flucht in phantasmagorische Scheinwelten entfremdet.

Durch buddhistische Praxis können wir wieder Anschluß finden an die tieferen Schichten unserer Existenz. Sie gibt die Kraft zur Lebensgestaltung in einer leidhaften Welt voll widerstreitender Interessen. Durch sie erkennen wir, daß die Regeln und Gesetze, die unser Handeln leiten, wie auch die ökonomische Ratio selbst, nichts anderes sind als kollektive mentale Konstrukte, denn *vom Geist gehen die Dinge aus*. Zu bewirken, was wir erstreben, ist dabei keine Differenz zwischen Soll- und Ist-Zustand oder zwischen Weg und Ziel, sondern vielmehr das achtsame Gehen des Weges selbst. Die Grundlage buddhistischer Praxis ist die eigene Veränderung. Da wir jedoch im Netz des Lebens stets in vielfältiger Weise mit anderen Wesen verbunden sind, wirken wir durch unsere Praxis unvermeidlich auf die eine oder andere Weise auf die uns umgebenden sozialen Strukturen und unsere natürliche Lebensumwelt ein. Wir sollten daher nicht nur achtsam hinsichtlich der Motive unseres Handelns sein, sondern sollten auch dessen Folgen reflektieren. Jede spirituelle Praxis hat auch eine soziale Dimension. Im Bereich des wirtschaftlichen Handelns müssen wir nach Wegen suchen, um eine hohe Motivation in eine solche Praxis im Arbeitsalltag, in der Kommunikation mit anderen, sowie in Konsum und Freizeit umzusetzen, eine Motivation, die auf eigene Veränderung ebenso wie auf die Umgestaltung unserer kollektiven Lebensverhältnisse setzt. Dies erfordert eine erweiterte Form der Achtsamkeit, die neben dem unmittelbaren Wahrnehmungshorizont auch die Fernwirkungen des eigenen Tuns nicht aus dem Blickfeld geraten läßt.

Klopffzeichen des Humanum

Für ein Wirtschaften mit menschlichem Maß

Klaus Lefringhausen

Eine Wirtschaft nach menschlichem Maß, also überschaubar, verantwortbar, in den Folgen und Nebenwirkungen berechenbar, am echten statt am künstlichen Bedarf orientiert, ökonomisch effizient, ökologisch behutsam und sozial achtsam, nicht vermachtet, sondern für die Beteiligung aller offen, mit Menschen, die nicht getriebenes Objekt, sondern gestaltendes Subjekt sind - so der Traum von einer Wirtschaft, die am Menschen Maß nimmt.

Doch die Wirklichkeit ist widerspenstig und will sich dem nicht fügen. Im Gegenteil: Sie wird mehr und mehr von der Globalisierung aller Lebensbereiche geprägt. Dazu gehören

- die völlige Entgrenzung,
- der unendlich gedehnte Verantwortungshorizont,
- die aggressive Informationsflut,
- raum- und zeitlos vagabundierende Finanzströme, die sogar Regierungen abstrafen,
- die Einebnung von Kulturen,
- der Sieg des mobilen Kapitals über die weniger mobilen Arbeitnehmer,
- die Konzentration titanenhafter Macht,
- die Abhängigkeit aller von allen und
- die Weltmarktmechanismen, die Politiker zu Sachzwangverwaltern degradieren.

Kurz: ein Trend zum Gigantismus, also zum Gegenteil des menschlichen Maßes.

Das hat mit dem ursprünglichen Sinn von Ökonomia, also der Lehre vom rechten Haushalten, wenig zu tun.

- So meinte Ökonomia stets mehr als die Güterversorgung, nämlich auch das Wohlergehen von Menschen. Das aber gelingt nicht, wenn der Faktor Kapital dem Faktor Arbeit übergeordnet wird.
- Es widerspricht der Ökonomia, von der Substanz zu leben, wie das ökologisch geschieht.
- Ferner hat Ökonomia eine Dienstfunktion, ist also eine schlechte Wirtschaft, wenn sie alle Lebensbereiche dominiert.
- Ökonomia als eine Lehre von den richtigen Mitteln für vorgegebene Zwecke verfehlt ihre Bestimmung, wenn sie eine quasireligiöse Dogmenbildung mit Heilsgewißheiten, Denkverboten, Exkommunikationen, Weltanschauungsgemeinschaften, Wahrheitsmonopolen entwickelt.
- Der haushälterische Umgang mit knappen Gütern. Knapp sind auch moralische Werte, die die Wirtschaft braucht, aber selbst nicht herstellen kann. Sie dürfen nicht verschlissen werden. Ohnehin behaupten Asiaten drohend, daß der Wettbewerb künftig auf der Ebene der Werte und nicht der Wirtschaftsordnungen stattfindet und auf dieser Ebene Europa die schlechteren Karten habe.
- Ökonomia als haushälterisches Denken, das dem ausufernden Anspruchsdenken widerspricht, also auch der manipulierenden Konsumwerbung, mit der die Wirtschaft das Anspruchsdenken, unter dem sie leidet, selbst steigert.
- Ökonomia mit einem vierten Produktionsfaktor, nämlich der gesellschaftlichen Akzeptanz, die allerdings voraussetzt, daß die Wirtschaft sich von den Schwarzen Schafen in den eigenen Reihen distanziert.

- Eine marktorientierte Ökonomia, die von einer Vielzahl von konkurrierenden Anbietern und Nachfragern ausgeht. Es widerspricht dem eigenen Bekenntnis zum Markt, wenn Unternehmen nachhaltig versuchen, der Leistungspeitsche des Marktes durch Großfusionen und Preis- und Marktabsprachen zu entgehen.
- Eine Ökonomia, die als ergänzungsbedürftig verstanden wird, denn Ökonomen sind schlechte Ökonomen, wenn sie davon ausgehen, daß die Weltprobleme sich lösen lassen, sobald alle denken wie sie. Das sind autistische Positionen, die die Wirtschaft um die dringend notwendige Lernfähigkeit bringen. Ähnlich naiv ist die oft in der Kirche anzutreffende Vorstellung, der Welt ginge es besser, wenn alle wie Sozialarbeiter dächten.

Ist es eine Illusion, an diesem Wirtschaftsbegriff festzuhalten, obwohl die Globalisierung die Entscheidungen anonymisiert und zur ethikfreien Zone wird, sobald Ethik sich nicht mehr rechnet? Ist also Wirtschaftsethik auf dem Rückzug, weil der Mensch und sein Gewissen unerheblich werden und der globalisierten und anonymisierten Wirtschaft das ethische Subjekt fehlt?

Doch nicht ganz, denn das Humanum regt sich. „Alle reden von Globalisierung, wir von der Einen Welt.“ So der Aufruf derer, die den Globalisierungszwängen ihren politischen Gestaltungswillen entgegensetzen.

Ähnlich und doch anders die Anwälte der Globalisierung: „Alle reden von weltwirtschaftlicher Chancengleichheit, wir schaffen sie.“ Grenzenlose Märkte, frei von politischer Gängelei, halten sie für das Gebot der Stunde - auch aus sozialen Gründen.

Werden also unter den Fahnen „Globalisierung“ und „Eine Welt“ ideologische Truppen gegeneinander aufmarschieren, oder reagieren beide Seiten nur mit unterschiedlichen Nuancen auf den gleichen Sachverhalt?

Gemeinsamkeiten

Gemeinsam geht es beiden um Neuland, kein idyllisches, sondern ein Minenfeld mit unterschiedlichen Sprengsätzen. Dazu gehört die Ohnmacht von Regierungen, die von Finanzmärkten abgestraft werden und die hinnehmen müssen, daß die Wirtschaft in staatsfreie Räume abwandert und daß der Weltmarkt sogar auf Weltherrschaft drängt. Raum und Zeit lassen sich elektronisch überwinden und werden grenzenlos, die Verantwortung verflüchtigt sich ins Anonyme, Standortkrisen wecken den Ruf nach einer ökologischen Atempause, und das mobile Kapital spielt seine Überlegenheit über den Faktor Arbeit voll aus.

Das alles gehört zum gemeinsamen Befund der Globalisierungs- und der Eine-Welt-Debatte, allerdings mit unterschiedlichen bis gegensätzlichen Vorzeichen.

Dennoch wäre es zu billig, der Globalisierung einen Pferdefuß und der Eine-Welt-Perspektive einen Heiligenschein anzudichten. Immerhin ist Globalisierung eine alte Forderung der Entwicklungspolitik, weil die Abschottung nördlicher Märkte den Ländern des Südens mehr schadet, als Hilfeprojekte nützen und die internationale Arbeitsteilung Chancen neu verteilt. Es geht also nicht um ein schnelles Ja oder Nein zur Globalisierung, sondern darum, sie zu gestalten und nicht treiben zu lassen.

Der Rio-Impuls

Genau das wollte die UN-Konferenz für Umwelt und Entwicklung 1992 in Rio mit ihrem Aktionsprogramm zur Vorbereitung auf das 21. Jahrhundert, das als Agenda 21 bekannt wurde. Diese Rio-Konferenz war sehr ungewöhnlich, denn

- erstmals nimmt ein UN-Programm Nord und Süd gleichermaßen in die Pflicht, weil sowohl Unter- als auch Fehlentwicklungen abzubauen sind, um zukunftsfähig zu werden;

- die Politik wird herausgefordert, sich nicht auf die Verwaltung von Sachzwängen zurückzuziehen, sondern wieder Subjekt der Entwicklung zu werden, denn die Menschheit darf als Risiko- und Verantwortungsgemeinschaft ihr Schicksal nicht den Marktkräften allein überlassen;
- es geht um Umweltvorsorge, nicht um Nachsorge im Sinne nachträglicher Reparatur unvermeidbarer Schäden. Die ökologische Verantwortung ist deshalb Querschnittsaufgabe aller Politikbereiche;
- nicht nur die Regierungen, sondern auch die kommunalen Entscheidungsebenen sind gefordert. Sie sollen an Runden Tischen mit der Zivilgesellschaft lokale Zukunftsleitbilder entwickeln. Mit diesem markanten Schritt wollen sich die Vereinten Nationen von einer UNO der Regierungen zu einer UNO der Völker entwickeln.

Sprachliche Verlegenheiten

Mit ihrem Rio-Impuls betrat die UNO politisches Neuland. Entsprechend schwammig und wenig ausdifferenziert sind die Begriffe „Globalisierung“ und „Eine Welt“. Globalisierung ist noch keine Wirklichkeit, sondern allenfalls ein Trend, der allerdings zu oft als Schlag-Wort im Verteilungskampf mißbraucht wird.

Auch die Eine-Welt-Perspektive mit ihrem Imperativ des nachhaltigen Wirtschaftens in Nord und Süd ist noch unscharf. Ihr Schlüsselwort „sustainable“ läßt sich allenfalls unschön mit „aufrechterhaltbar“ übersetzen.

Viele nutzen deshalb lieber das Wort „nachhaltig“, doch auch das ist unscharf und mißverständlich, denn Nachhaltigkeit kann je nach Situation Nullwachstum, qualitatives Wachstum oder auch in Hungerländern ungehindertes Wachstum bedeuten, denn oft gibt nur das den innenpolitischen Reformen eine Chance.

Deshalb sprechen viele lieber von globaler Zukunftssicherung, denn es geht um Investitionen in Sicherheit und Zukunft. Mit der ökologischen Sicherheitspolitik weisen sie auf einen Gefahrenherd, der zumindest den gleichen Rang wie militärische Sicherheitspolitik verdient.

In der UN-Debatte spielte die Idee von einer globalen Nachbarschaft eine große Rolle, weil die Menschheit zu einem globalen Dorf schrumpft, in dem alle auf alle angewiesen sind, was zwar den Streit unter Nachbarn nicht ausschließt, wohl aber relativiert.

Trends und Gegentrends

Wie auch immer, die Hauptfrage lautet: Ergänzen sich die Perspektiven Eine Welt und Globalisierung, oder sind es unversöhnliche Gegensätze?

Viele Globalisierer immunisieren sich mit der Vorstellung von Sachzwängen gegen Gegenargumente, obwohl sich manche Sachzwänge bei näherem Zusehen als Denkwänge oder als Folgen der Fehler von gestern erweisen. Zudem verlieren Sachzwänge einen Teil ihres Zwangscharakters, sobald dem Weltmarkt politische Rahmenbedingungen gesetzt sind. Und schließlich: Ist die Bewahrung der Schöpfung etwa kein Sachzwang? Selbst da, wo Sachzwänge herrschen, bleiben Entscheidungsspielräume bei der Frage nach dem Wie.

Die Sachzwanglogik greift also nur bedingt. Sie unterschlägt zudem, daß sich der Weltmarkt ohne die Perspektive der Einen Welt selbst zerstört. Er führt sich ohne Korrektiv ad absurdum, hebt sich selbst aus und verliert weltweit seine Akzeptanz, wenn es keine Kraft mehr gibt, die ihn zähmt. Er würde die Menschheit in Globalisierungsgewinner und -verlierer spalten und letztlich eine so aufwendige Weltsozialpolitik erfordern, daß sich die Globalisierungsvorteile wieder aufheben.

Umgekehrt gilt aber auch: Die Eine-Welt-Politik ohne Globalisierung würde zur Sozialentschädigung für vorenthaltene weltwirtschaftliche Chancengleichheit entarten. Sie könnte zudem zum Rückzug auf die eigene Öko-Insel verführen und damit den Anspruch der Einen Welt aufgeben. Sie würde ferner zum sozialpolitischen Anhang eines dominierenden

Weltmarktes, wenn sie sich auf sozial-ökologische Aspekte vollends verengt und aus Abneigung gegen den Markt auf ökonomisches Mitdenken verzichtet.

Es geht also um eine Gesamtschau, eine Übung, die für die Eine-Welt-Politik ebenso wichtig ist wie für die Ökonomen. Und es geht um den Dreiklang von sozialer Gerechtigkeit, ökologischer Sicherheit und den Chancen einer sich globalisierenden Wirtschaft. Wer eines dieser Ziele herauslöst - das gehört zur Dialektik der Situation -, der zerstört es. In dieser Gefahr steht parteiliche Ethik ebenso wie ökonomistische Einseitigkeit.

Dieser Dreiklang gilt nicht nur für den globalisierten Markt der Produkte, sondern auch für den der Dienstleistungen, der Finanzen und der Informationen. Die jeweiligen Konflikte überlagern sich gegenseitig, sind also isoliert kaum zu heilen.

Auch der Kulturbereich wird globalisiert. So werden die Kulturen durch die Diesseits-Religion des Konsumismus eingeebnet. Die Allgegenwart der Informationen und der Weltbilder aus dem Äther höhlen sie von innen aus. Die Medienwelt wird zunehmend kommerzialisiert und die moderne Techno-Kultur entwickelt eine Suggestivkraft, der die traditionellen Religionen mit ihren veralteten Antworten und Wertbildern langfristig unterlegen sind.

Dagegen wenden sich Fundamentalismen vieler Art. Sie können die globale Säkularisierung zwar verzögern, aber nicht verhindern. Im Gegenteil: Je entschlossener die Abwehrkulturen auf Distanz zur Moderne gehen, desto mehr werden sie dem Zeitgeist wehrlos ausgeliefert sein, anstatt ihn mitzugestalten.

Dennoch: Bei der nachhaltigen Entwicklung geht es vor allem um Lebensstile und damit um eine Kulturfrage. Die Frage nach der Zukunftsfähigkeit hat eine kulturelle Tiefendimension, an die nur die Religionen reichen. Für die Kooperation der Religionen tut sich also ein unendlich weites und produktives Feld auf.

Lokale Agenda 21

Ein Übungsfeld für interreligiöse Kooperationen sind die Runden Tische auf der kommunalen Ebene der lokalen Agenda 21, denn die dort versammelten Eine-Welt-Initiativen werden künftig Mitbürger anderer Kulturen an der Entwicklung kommunaler Zukunftsleitbilder beteiligen müssen. Als gleichberechtigte Partner am Runden Tisch für die Zukunft der Stadt, in der sie sich bisher als Fremde fühlen, bekämen sie eine besondere Chance, sich zu integrieren. Ferner können Religionen und Kulturen zur Perspektive der Einen Welt erheblich beitragen, wenn eine interkulturelle beziehungsweise interreligiöse Debatte über die Agenda 21 einsetzen würde. Dafür fehlt in Deutschland allerdings noch ein interreligiöser Kooperationsrat.

Darüber hinaus muß die Agenda 21 aus dem Getto Gleichgesinnter herausgeführt und Thema der gesamten Gesellschaft werden. Sie bleibt jedoch politisches Nischenthema, solange sie für Abgrenzungen mit Identität bildender Schärfe mißbraucht wird und über die Identitätsfrage die Rolle einer Ersatzreligion bekommt.

Auch das demokratische Weltbild ist weiterzuentwickeln. So reagieren Politiker oft skeptisch auf Initiativen der Zivilgesellschaft, weil diese im Gegensatz zu gewählten Mandatsträgern nicht demokratisch legitimiert seien. Dahinter verbirgt sich das Mißverständnis, die Vertreter der Zivilgesellschaft würden früheres Vetoverhalten fortsetzen. Doch sie wollen nicht selbst Politik machen, sondern Politik möglich machen.

Akteure der Einen Welt

Hingegen setzen die Vereinten Nationen auf eine konstruktive Zuordnung von Politik und Zivilgesellschaft, während in Rathäusern und in Abgeordnetenstuben beim Begriff der Zivilgesellschaft noch die Befürchtung mitschwingt, die Zivilgesellschaft würde zum Kampfbegriff für allgemeines Unbehagen, ferner ein Gegenbegriff zum ausufernden Parteienstaat und zur Selbstüberschätzung von Feierabend-Politikern oder zur Waffe derer werden, die zu allem eine Alternative suchen.

Doch diese Vorbehalte treffen nicht mehr die Wirklichkeit, denn die erwachende Zivilgesellschaft könnte die überfällige Trendwende vom Anspruchsdenken zur Selbstverantwortung einleiten. Insofern ist die Idee einer Wiederbelebung der Demokratie durch eine revitalisierte Zivilgesellschaft durchaus realistisch.

Dennoch wird oft - zu oft - guter Wille zum Gefangenen von Scheingegensätzen und von allzu statischen Feindbildern, bei denen gerne in den Gegensatzpaaren gedacht wird:

- hier die Bürgerinitiative – dort die erstarrte Bürokratie,
- hier die Anwälte der Zukunft – dort die ewig Gestrigen,
- hier die Aufgeklärten – dort die Gefangenen eigener Interessen,
- hier die Anwälte der Wahrheit – dort die Macher,
- hier die moralischen Seismographen – dort die Verstockten,
- hier die Bewegten – dort die Standpunktsteher.

Doch die Zivilgesellschaft will den Staat aus dem Patt gegensätzlicher Kräfte befreien. Er soll keineswegs nur Moderator Runder Tische werden, sondern ein starker Staat sein, der den Problemstau auflöst. Weil es um Neubelebung und nicht um ein Requiem auf die Demokratie geht, braucht die Politik Schubkraft vom Energiefeld vieler Gruppen.

Dafür ist heute mehr denn je vernetztes Denken angesagt. Dazu ein Beispiel aus der Wohnungspolitik: Das lineare Denken eines Ökonomen stellt fest, daß bei Freigabe der Mieten das Angebot an Wohnraum steigt. Das Ende der Mietbindung wäre also die Zaubерlösung. Doch das ist nur die Halb- und deshalb Unwahrheit, denn dieses einlinige Ursache-Wirkung-Denken übersieht, daß alte Menschen ihr gewohntes Umfeld verlassen, daß Ausländer noch mehr gettoisieren, daß die Zahl der Obdachlosen wächst und daß der beengte Wohnraum die Kinderzahl begrenzt.

Vernetztes Denken hingegen ist umsichtiger, achtsamer, mehrdimensional, nicht monokausal und berücksichtigt kumulative Belastungen von Lebenslagen. Es gibt kaum monokausale Ursachen, sondern meist das Zusammen- und Wechselspiel vieler Ursachen. Die Wirkungen sind in der Einmaligkeit geschichtlicher Situationen nicht berechenbar, die Nebenwirkungen stets anders und die Fernwirkungen kaum vorhersehbar. Das lineare Denken ist ein analytisch wichtiges Instrument, doch es abstrahiert von der komplexen Wirklichkeit und ist deshalb prinzipiell wirklichkeitsfremd.

Dennoch erheben Ökonomen oft und gerne den Monopolanspruch auf Realismus, verwechseln ihren Realitätsausschnitt mit der Perspektive des Ganzen und werden ebenso anfällig für die Selbstisolierung der Rechthaber wie ihre Meinungsgegner.

Vielleicht sind die Klopffzeichen des Humanum in der Debatte um die Zukunftsfähigkeit noch zu verhalten und finden selbst bei den etablierten Religionen noch ein zu geringes Echo, als daß sie für die dominierenden Globalisierungsmechanismen relevant werden könnten. Noch ist offen, welchen Gegentrend die Globalisierung gegen sich selbst auslösen wird, doch alles deutet auf eine Trendwende von wilden zu freien Märkten hin.

Frieden

In sich finden – der Welt geben

Wie kommt es, daß sich so viele Menschen ein gutnachbarliches Zusammenleben wünschen und es dennoch nicht erleben? Wir sehnen uns nach Frieden und sind mit Unruhen und Kriegen konfrontiert. Wir suchen ein konfliktfreies Miteinander oder doch wenigstens Umgangsformen, die uns unausbleibliche Interessengegensätze auf intelligente und menschenwürdige Art und Weise austragen lassen, aber weder auf der persönlichen noch auf der gesellschaftlichen Ebene sind sie die Regel.

Hier ist nicht die Rede von notorischen Quertreibern, nicht von feindseligen Menschen, nicht von Hetzern und Kriegstreibern, die kein Interesse an Harmonie und Ausgleich haben und denen Streit und Auseinandersetzung liegen. Warum scheitern die, die „guten Willens“ sind und sich intensiv bemühen?

Gewöhnlich liegen die Vorstellungen von dem, was Frieden „eigentlich“ bedeutet, weit auseinander. In einem ganz konventionellen Sinn ist Friede die (wenigstens zeitweise) Abwesenheit von äußerer Gewalt und kriegerischer Auseinandersetzung. Das in einem globalen Maßstab zu erreichen wäre schon viel, doch die internationalen friedenspolitischen Bemühungen unserer Tage müssen sich meist mit dem Versuch begnügen, stets neu aufflammende Konflikte allenfalls zu entschärfen. Von nachhaltigen Lösungen keine Spur.

Solchen akuten und offensichtlichen Spannungen gilt aus naheliegenden Gründen das hauptsächliche Interesse der Medien und der breiten Öffentlichkeit. Jedoch entgeht unserer Aufmerksamkeit darüber oft die eigentliche Dimension des Problems. Der tatsächliche Unfrieden, in dem und mit dem wir leben, ist viel universeller und weitreichender, auch wenn wir ihn kaum noch wahrnehmen. Er bezieht sich auf alle Bereiche unseres Lebens. Er bestimmt unser Handeln, unser Reden und unser Denken. Bei den vielen haßerfüllten Auseinandersetzungen, die tagtäglich im Kleinen und im Großen mit Worten ausgefochten werden, empfinden wir kaum noch etwas. Und was die Aggressivität in unseren Gedanken und Vorstellungen angeht - nun, das ist ja ohnehin „Privatsache“. Wir haben keine Ahnung mehr, was Frieden bedeuten kann. Wir wissen nicht mehr, was ein friedlicher Geist ist, geschweige daß wir aus ihm heraus leben.

Die Welt ist ein Spiegel. Sie zeigt uns letztlich nur die Qualität unseres eigenen Seins. Sie führt uns vor Augen, was wir sind - oder wenigstens waren. „Vom Geist gehen alle Dinge aus“, heißt es. Unsere innere Unruhe, unsere offene oder latente Bereitschaft zu Widerspruch und Widerstand, zu Ärger und Feindseligkeit müssen sich irgendwann im Handeln ausdrücken. Und damit unweigerlich auch in unserem Erleben. Wir haben den eigenen Geist nicht „unter Kontrolle“, und doch wollen wir, daß die Welt es ist. Wir sind in Unfrieden und wollen Frieden stiften.

Frieden ist zuallererst ein innerer Zustand. Wer ihn kennt, weiß ihn zu schätzen. Wer ihn hat, vermag ihn sichtbar zu machen und weiterzutragen. Und hier kommen die Religionen ins Spiel, oder besser gesagt, sie könnten es. Leider ist es nicht selbstverständlich, die Worte Frieden und Religionen in einem Atemzug zu denken. Zuviel Unheil ist von ihnen ausgegangen, zu oft haben sie selbst in kriegerischen Auseinandersetzungen Partei ergriffen und Gewalt gerechtfertigt. Und dennoch: Ihrem Wesen nach sind Religionen Friedensstifter. Sie kennen die tiefsten Ursachen zwischenmenschlicher Konflikte und die heilsamen seelischen Potentiale des Menschen. Sie schärfen uns ein, daß ein falsches Selbstbild der Beginn von Spaltung und Trennung bedeutet, daß egozentrisches Wollen der Anfang von Streit und daß Egomane die Ursache von Gewalt ist. Sie wissen, daß innere Leere und Disharmonie äußeres Elend hervorbringen. Darüber hinaus lehren alle großen spirituellen Traditionen, wie wir diesen Gefahren entgehen und selbst heil werden können. Sie lehren, wie wir Frieden in uns finden und so einen Beitrag zum gesellschaftlichen Frieden leisten können.

„Der Friede sei mit Euch“ Eine christliche Grundhaltung für das 21. Jahrhundert

Thomas Josef Götz

Einleitung

Soweit die Geschichte der Menschheit zurückreicht, hat die Knappheit von Lebensraum und Ressourcen die Menschen in Streit und Krieg miteinander verwickelt. In dieser Hinsicht ragt die tierische Vorgeschichte unverkennbar in die Geschichte des Homo Sapiens hinein. Manchen Tierarten vergleichbar verteidigen menschliche Gruppen ihre „Reviere“ gegen das Eindringen von Artgenossen. Überall entwickelten sich soziale Rang- und Machtordnungen, welche Prioritäten im Zugang zu den Rohstoffen oder zu den knapp bemessenen Lebensmitteln gewährleisteten. Bei Knappheit trafen Mangel, Hunger und Armut immer erst die unteren Schichten.

Kann in solchen Fällen der Frieden durch vertraglich gesicherte Garantien erhalten werden? Ist Frieden nur die Abwesenheit von Krieg? Besteht er vor allem im vertraglich gesicherten Zusammenleben von Menschen innerhalb sozialer Einheiten? Da Frieden ohne ein Mindestmaß an Ordnung und Einvernehmen innerhalb einer Gesellschaft nicht lange bestehen kann, ist er eng mit dem des Rechts verknüpft.

Die indogermanische Wurzel des Wortes Frieden verweist auf diesen rechtlich gesicherten „Schutz“, aber genauso auf „Liebe“ und „Freundschaft“, auf die innere Anteilnahme der Menschen, die in Frieden zusammenleben wollen. Ohne diese innere Anteilnahme, ohne Frieden und Liebe, artet auch christliche Frömmigkeit zur Heuchelei aus. Der Friedensritus innerhalb eines Gottesdienstes, der ehrliche Zusammenschluß der Gläubigen in Frieden und Versöhnung, dient der Vorbereitung auf das Gebet. In vielen Pfarreien läßt man den Friedensgruß vom am Altar stehenden Priester ausgehen, anschließend wünscht jeder seinem Nachbarn „Friede sei mit Dir“.

Was hat es mit diesem „christlichen Friedensgruß“ auf sich? Inwieweit ragt er in unser konkretes Leben hinein, in das Leben von Gruppierungen, ja in die Gesellschaft, in die Politik? Wie weit kann man eine Zusammengehörigkeit zwischen Frieden und Politik erkennen?

All diese Fragen waren vor tausend Jahren überall auf unserem Globus genauso aktuell, wie sie es heute noch sind, denn in keiner historisch bezeugten Gesellschaft ist Friede von Natur aus gegeben. Wir wollen versuchen, aus unserer bescheidenen Perspektive Antworten für das 21. Jahrhundert zu geben!

„Selig die Friedensstifter, denn sie werden Kinder Gottes heißen“ (Evangelium nach Matthäus 5,9)

In unseren Familien, in der Schule, in der Öffentlichkeit ist es oft schwierig geworden, über den Frieden zu reden. Gespräche sind sehr bald festgefahren, denn die Argumente für oder gegen den Wehrdienst, für oder gegen die Abrüstung werden mit Leidenschaft vorgetragen. Man spürt, daß in solchen Diskussionen in der Öffentlichkeit oder in der Familie Grundängste angerührt werden. Da sind auf der einen Seite die Schrecken des Krieges, auf der anderen Seite der Verlust der Freiheit, welche die Grundmauern des eigenen Weltbildes ins Wanken bringen. Eine Bedrohung im tiefen seelischen Bereich macht es unmöglich, neue Informationen zuzulassen oder klar und ruhig in Frieden abzuwägen. Gegner von Waffen und militärischer Gewalt tun sich leicht, Worte Jesu als Beleg für die eigene Meinung zu finden, jene von der Versöhnung (Mt 5, 21-26), vom Verzicht auf Vergeltung (Mt 5, 38-42) und von der Feindesliebe (Mt 5, 43-48). Aber selbst der ständige Bezug auf Jesus vermag in solchen Diskussionen den Denkraum des Gesprächspartners nicht aufzusprengen. Nur zu deutlich

kann man erkennen, daß das Emotionale die Logik des einzelnen bestimmt. Es sind nicht die Waffen und die Panzer, die die Kriege verursachen, es sind die Ängste und die Leidenschaften der Menschen.

Zudem plagt heute auch viele Menschen der Unfriede im eigenen Haus und im eigenen Herzen. Viele Menschen leiden an gestörten Beziehungen und psychischen Erkrankungen. Sie übertragen oft das seelische Elend der eigenen Kindheit auf ihre Familie, auf ihren Arbeitsplatz. Auf einer anderen Ebene werden die Erniedrigungen, Demütigungen und Gewalttätigkeiten, die man in der eigenen Kindheit erlebt hat, in einem Bürgerkrieg ausgelebt. Der friedlose Zustand im Kleinen hat mit den Spannungen im Großen zu tun. Bei der Arbeit für den Frieden müssen wir beim einzelnen anfangen. Das hat Jesus getan. In seiner Begegnung mit einzelnen Menschen fällt auf, wieviel Hochachtung und Würde er ihnen entgegenbringt. Erst hieraus ist seine Lehre richtig zu verstehen. Das Besondere an Jesus sind nicht Regeln für den Frieden, um deren Anwendung man sich streitet, sondern daß er in seiner Person den Frieden gebracht hat. Es sei daran erinnert, daß in der Nähe Jesu Menschen zur Ruhe kommen: „Ich werde euch Ruhe verschaffen. ... lernt von mir, denn ich bin gütig und von Herzen demütig; so werdet ihr Ruhe finden für eure Seele“ (Mt 11, 28-29). Menschen werden in seiner Nähe von Lasten befreit. Er kam, „um unsere Schritte zu lenken auf den Weg des Friedens“ (Lk 1, 79). Der eigentliche Kern der Weihnachtsbotschaft sagt es jedes Jahr von neuem aus: „Verherrlicht ist Gott in der Höhe, und auf Erden ist Friede ...“ (Lk 2, 14). Die Menschen werden befreit von den sie entfremdenden Mächten (Mk 5, 1-20), sie werden von Gott wieder angenommen und können sich selbst auch wieder annehmen, wie es im Gleichnis vom verlorenen Sohn (Lk 15, 11-32) sehr schön beschrieben wird. In der Nähe Jesu ist Frieden: „Dies habe ich zu euch gesagt, damit ihr in mir Frieden habt“ (Joh 16, 33). Es ist ein Frieden, der weitaus mehr ist, als die Abwesenheit von Streit, Waffen und Krieg: „Frieden hinterlasse ich euch, meinen Frieden gebe ich euch; nicht einen Frieden, wie die Welt ihn gibt, gebe ich euch“ (Joh 14, 27). In der Nähe Jesu ist Verstehen, Geborgenheit und Schutz. Menschen können aufatmen und sich freuen, einfach weil sie leben dürfen. Der Friede, den Jesus vermittelt, reicht bis in den Wurzelgrund der Existenz und geht viel tiefer als das bei so mancher Feier vermittelte oberflächliche Gefühl von „Friede, Freude, Eierkuchen“.

Etwas von diesem Frieden klingt in der Überzeugung des Apostels Paulus an. Nicht die allerschlimmste Not, nicht der Mangel an Lebensunterhalt, nicht die Ablehnung und der Haß der Menschen, nicht einmal das Todesurteil kann ihn von der Liebe und dem Frieden Christi trennen (Röm 9, 36). Was als Friede Christi bekundet wird, ist mehr als die fromme Stimmung nach einem Fest oder das Fehlen von Gegensätzen. Der Friede Christi verändert Erleben und Verhalten, er wandelt den emotionalen Grund, er ist therapeutisch wirksam.

Ein jeder trägt aber dennoch ein Stück der Friedlosigkeit unserer Zeit in sich. Wenn unsere Gefühle in ihrer Eigentätigkeit nicht zum Frieden kommen, übertragen wir unsere Unruhe und unseren Unfrieden auf die Umgebung. Kleinigkeiten können uns schon zum Zorn reizen, in der Politik spricht man von Überreaktionen. Wer selbst nicht frei ist von Druck, gibt ihn an andere weiter und versucht, anderen seine Meinung und seinen Willen aufzuzwingen. Der Friedlose, der sich seiner inneren Zerrissenheit nicht bewußt ist, überträgt die Verantwortung für die eigenen Probleme auf die Menschen in seiner Umgebung, auf Angehörige, auf politische Gegner. Die seelischen Komplexe, die sich als Gefühle der Minderwertigkeit, des Ungenügens äußern, werden im Feind bekämpft. Wie von einer fremden Macht besetzt, erkennt er nicht, daß es die dunklen Schatten der eigenen Seele sind, die es zu überwinden gilt. Jesus nimmt jedem, der sich ihm öffnet, die Angst, er schenkt letzte Geborgenheit. Wer so den Frieden in Gott findet, gelangt zur Mitte seiner Existenz. Ihm wird eine Erfahrung jenseits der Worte zuteil.

„Hab Frieden, solange du lebst!“ (Altes Testament, Buch Deuteronomium 33,25) – Der biblische Gebrauch des Wortes Frieden

Die Entstehung des Alten Testaments geht größtenteils ins sechste bis vierte Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung zurück. Die Geschichten, von denen es erzählt, sind weitaus älter. Der Gebrauch des Wortes Frieden bei ihnen geht deutlich über die heute üblichen Bedeutungsnuancen hinaus. Das hebräische Wort *shalom* bedeutet ursprünglich „heil, unversehrt, gesund, geordnet, glücklich sein“ und entstammt der Sehnsucht des gespaltenen Menschen nach neuer Ganzheit. Dazu gehört der friedliche Besitz des Landes (Dtn 12, 9-12). Die Bedingung für Frieden ist, daß das Volk seinen Gott Jahwe sucht und ihm in Treue dient. Nach der Zeit mühevoller Wüstenwanderung ist der Höhepunkt des Friedens die Tempelweihe in Jerusalem (1 Kön 8, 56).

Im täglichen Gruß kann es heißen „Jahwe sei mit euch“ oder „Friede sei mit euch“. Einem Menschen Frieden wünschen bedeutet, Frieden mit Gott zu haben, unter seiner Segenskraft zu stehen (Mt 10, 12-13). Jesus nimmt den jüdischen Sprachgebrauch auf (Joh 20, 19), und dieser ist auch heute noch in den christlichen Gottesdiensten präsent im Gruß „Der Friede sei mit euch“ zu Beginn der Eucharistiefeier.

Im Neuen Testament wirkt das jüdische Verständnis des Wortes Frieden stark nach, wird aber noch durch die griechische Auffassung ergänzt. Die Verkündigung im Neuen Testament hat mit dem Wort Frieden einen vorgeformten Begriff zur Verfügung, mit der sie leicht und deutlich die Friedensbotschaft Jesu Christi zum Ausdruck bringen konnte. Am umfassendsten wird die Friedensbotschaft von Jesus Christus im Brief an die Epheser dargestellt: „Denn er ist unser Friede, ... und riß durch sein Sterben die trennende Wand der Feindschaft nieder. Er hob das Gesetz samt seinen Geboten und Forderungen auf, um die zwei in seiner Person zu dem einen neuen Menschen zu machen. Er stiftete Frieden und versöhnte die beiden durch das Kreuz mit Gott in einem einzigen Leib. Er hat in seiner Person die Feindschaft getötet. Er kam und verkündete den Frieden“ (Eph 2, 14-17).

Frieden ist Ausdruck des Heils, eine Wirkung des Geistes Gottes, wie es im Brief an die Römer verkündet wird: „Das Trachten des Fleisches führt zum Tod, das Trachten des Geistes aber zu Leben und Frieden“ (Röm 8, 6). Der christliche Friedensgruß ist Ausdruck dieser sicheren Hoffnung im Glauben an den Herrn. Dieser Friede wird letztlich durch Christus selbst vermittelt und ist ein Zeichen der Vollendung: „Frieden hinterlasse ich euch, meinen Frieden gebe ich euch; nicht einen Frieden, wie die Welt ihn gibt, gebe ich euch“ (Joh 14, 27).

Frieden ist somit mehr als eine zwischenmenschliche Haltung. Frieden ist nicht nur eine Überzeugung, die den anderen akzeptiert und gelten läßt und dasselbe von ihm erwartet. Dies gilt für die nächsten Nachbarn wie auch für den Frieden unter den Völkern. Wenn das Neue Testament Christus Friedensstifter nennt, so ist mit diesem Bildwort zuerst einmal die Offenheit des Menschen für Gott gemeint, dann aber auch eine stetige Umwandlung und Neuordnung des Menschen. Wer sich von der Verfangenheit in sich selbst und von einer in sich isolierten Weltansicht befreit hat, sieht das Fundament seiner Existenz nicht mehr ausschließlich in dieser Welt. Ein solcher Mensch überwindet mit dem Egoismus eine der stärksten Wurzeln des Unfriedens. Liebe als Inbegriff einer christlichen Grundhaltung wird dann zum Garanten des Friedens. Besteht für das gegenwärtige Friedensverständnis nicht auch die Gefahr, vor der das Neue Testament schon warnt? Frieden darf nicht nur als etwas Machbares verstanden werden! Einerseits muß jeder Mensch, jedes Land, jedes Volk die Initiative für Frieden immer wieder neu ergreifen, ja um den Frieden ringen. Andererseits kann der Mensch zwar die Voraussetzungen für echten Frieden schaffen, der Friede selbst aber ruht letztlich in Gott. Reagiert man auf Unfrieden nur mit einem Gesetz oder einer Strafe, so ist dies nur eine partielle Behandlung des Problems. Nur unter Berücksichtigung des ganzen Menschen, also auch seiner menschlichen und seiner religiösen Wurzeln, ist letztlich eine wirksame Heilung des Unfriedens möglich, die über eine ungenügende „Symptomtherapie“ hinausgeht.

Daß das Wort in Jesus Christus Fleisch geworden ist und in die Gestalt unseres Menschseins einging, bedeutet zugleich ein inkarnatorisches Verständnis des Friedens und des Heiles: Es wird dem ganzen Menschen in seiner Einheit von Leib und Seele zugewandt. Dadurch wird der Mensch in seiner Ganzheit „geheiligt“. Er wird innerlich von einem Frieden getragen, der alles Verstehen übersteigt und zugleich unermüdlich nach Gerechtigkeit und Liebe unter den Menschen strebt.

Frieden und interreligiöser Dialog

Die Begegnung und die Auseinandersetzung mit den anderen Religionen begleitet die Kirche von ihrem Anfang an. Beides läßt sich nicht voneinander trennen. Der Mensch ist von Natur aus religiös, ja er ist „gottfähig“ und dazu berufen, „Gott zu erkennen und zu lieben“. Die verschiedenen Religionen sind dafür lebendige Beispiele. Ein ernsthafter interreligiöser Dialog bewahrt vor einem abstrakten und unverbindlichen Dialogverständnis, das einer vermeintlich „multireligiösen“ Religionstheorie verpflichtet scheint. Ein echter Dialog respektiert über viele Jahrhunderte gewachsene lebendige Traditionen; der Gesprächspartner wird ernst genommen. Das Zweite Vatikanische Konzil hat eine grundlegende Orientierung zum Dialog der Religionen veröffentlicht. Es wurde versucht, die veränderte Weltsituation voll zu berücksichtigen und zugleich die Zeugnisse der Heiligen Schrift zu integrieren. Mit überwältigender Mehrheit riefen die in Rom versammelten katholischen Bischöfe der Welt auf, mit Klugheit und Liebe das Gespräch und die Zusammenarbeit mit den Bekennern anderer Religionen zu fördern. Es gilt, alle geistlichen, sittlichen und sozial-kulturellen Werte in anderen Religionen zu fördern (Zweites Vatikanisches Konzil, Dokument „Nostra Aetate“, 1963):

„Die katholische Kirche lehnt nichts von alledem ab, was in diesen Religionen wahr und heilig ist. Mit aufrichtigem Ernst betrachtet sie jene Handlungs- und Lebensweisen, jene Vorschriften und Lehren, die zwar in manchem von dem abweichen, was sie selber für wahr hält und lehrt, doch nicht selten einen Strahl jener Wahrheit erkennen lassen, die alle erleuchtet.“

Angesichts einer immer kleiner werdenden Welt setzten diese Zeilen Meilensteine für jeden einzelnen der circa eine Milliarde zählenden katholischen Christen weltweit. Im sogenannten Abendland gibt es immer mehr Buddhisten, im fernen Osten wächst die Zahl der Christen. Fragen wir doch in Liebe unseren andersgläubigen Nachbarn, woraus er lebt, woran er glaubt, wie seine religiösen Überzeugungen lauten! Nur in einer Welt, in der sich Menschen in Liebe und mit Respekt voreinander begegnen, wird Frieden herrschen! Nur in einer Welt, in der sich Menschen füreinander interessieren, wird Frieden bleiben!

Die großen Reichtümer, die Religionen sich gegenseitig mitteilen können, bestehen nicht im Austausch von visionären Erfahrungen, im Vorstellen von irgendwelchen exotischen Wundern oder im Erfahren von ekstatischen Zuständen. Der große Reichtum ist der Friede, der Austausch in Liebe und Respekt. Dieser Friede zwischen den Religionen ist ein Stück des zukünftig Ersehnten. Aber am Maße des Friedens und der Liebe erweist sich die Echtheit eines tiefen Dialogs der Religionen. Dieser Friede und diese Liebe gönnt dem Dialog die Zeit, die er als „innerer“ Dialog, als Lebensvollzug und als existentielle Verwandlung benötigt. Ohne sie bleibt das Gespräch mit Vertretern anderer Religionen ein bloß intellektueller Diskurs, ein oberflächliches Durchgehen verschiedener Interessen. Auf diesem „anderen Weg des Friedens“ verhält sich der Dialogpartner nicht wie in eigener Sache. Die Qualität des Friedens und des Verankertseins in der eigenen Tradition schlägt bis in den Stil des Sich-Kundtuns. Der im Dialog Angesprochene wird getragen von einem letzten, tiefen Frieden, der das notwendig zu Unterscheidende nicht vorenthält. Gott selbst will in einem solchen Dialog „Partner sein“, dieser Dialog erscheint dann wie eine Vorwegnahme jener endgültigen Hoffnung, von der sie immer neu ausgelöst wird: Die Freude darauf, daß Gott „alles in allem“ sein wird (1 Kor 15, 28).

Ohne diese Hoffnung und ohne diesen Frieden würde ein Theologe sich der unentbehrlichen Voraussetzung entäußern, die ihm das Gespräch der Religionen ermöglicht. Erst eine Wahrnehmung in Frieden, dem Geiste nach, gewährt die Durchschau auf das verborgene Wesen dessen, was in der Wahrnehmung seiner äußeren Erscheinung mehrdeutig und verwechselbar bleibt. Ohne diesen Frieden ist keine echte Begegnung möglich. Die tiefste Art der Begegnung ist nicht Kommunikation, sondern Kommunion. Sie geschieht jenseits der Konzepte und Worte, sie vollzieht sich im Frieden derjenigen Personen, die sich auf die Glaubenswelt der Dialogpartner einlassen.

Der Frieden ist das Fundament und die Norm einer guten Politik

Eine moderne Friedensbewegung gibt es in Deutschland seit dem Ende des letzten Jahrhunderts, nachdem die Schriften von B. v. Suttner, Tolstoj und A. Fried den Boden bereitet hatten. Die „Haager Konferenzen“ 1898 und 1908 brachten allerdings wenig positive Ergebnisse, da Wilhelm II. die obligatorische Schiedsgerichtbarkeit für Deutschland ablehnte. Hauptziel war die Kodifizierung des Völkerrechts. Auch diese Bemühungen konnten den Ausbruch des Ersten Weltkriegs nicht verhindern. Neuen Auftrieb erhielt die Friedensbewegung dadurch, daß Th. W. Wilson 1918 den überstaatlichen „Völkerbund“ durchsetzte. Auch diese Friedensbemühungen scheiterten, besonders aufgrund der Angriffs- und Gewaltpolitik Hitlers. Unter tunlichster Ausschaltung der Mängel des Völkerbundes wurde 1945 die UNO gegründet. Natürlich gab es auch nach 1945 auf unserem Globus Kriege, zahlreiche Konflikte konnten aber dennoch durch die Arbeit der UNO verhindert beziehungsweise gedämpft werden. Um auf der politischen Ebene den Frieden zu bewahren, gilt es klug vorzugehen und eine exzellente Sachkenntnis der Situation vorzuweisen. Das höchste Ziel jeder Politik muß der Frieden bleiben. Dieser Friede als politisches Ziel ist zu unterscheiden vom „himmlischen Frieden“. Diese Unterscheidung wird oft mißachtet und überspielt. Schon der berühmte christliche Autor und Kirchenvater Augustinus schreibt in seinem Werk „Der Gottesstaat“, 19. Buch, Kapitel 13: Gott hat als weisester Schöpfer den Menschen „den zeitlichen Frieden“ gegeben, „wie er dem sterblichen Leben entspricht“, und er gab dies unter der Bedingung, „daß, wer rechten Gebrauch von diesen vergänglichen ... Gütern macht, die höheren ... Güter erhalten wird, nämlich den Frieden der Unsterblichkeit und die ihm entsprechende Herrlichkeit und Ehre im ewigen Leben.“ Die Unterscheidung ist deutlich, und sie verschärft sich noch, wenn wir im selben Buch lesen, was Augustinus von der Erlösung sagt: Daß es nämlich in dem „einstigen, endgültigen Frieden“ keine Leidenschaften mehr geben werde. Modern gesprochen würden wir von Interessen sprechen, von Herrschaftsinteressen, von Nationalinteresse, von konkurrierenden kollektiven Interessen, von expansiven Selbstsicherungen, die den irdischen Frieden genauso gefährden, wie sie ihn natürlich erzwingen. Einzig durch gute Politik ist ein auf soliden Verträgen ruhender und von der Bevölkerung getragener Frieden zu schaffen. Der politische Frieden ist das Fundament und die Norm einer guten Politik.

Eine bleibende Herausforderung: der Frieden

Das hebräische *shalom* bezeichnet einen sehr facettenreichen Allgemeinbegriff, dessen Grundbedeutung Heilsein, dessen Gegensatz Übel jedweder Art darstellt. Auf dieses *shalom* geht letztlich auch der christliche Friedensbegriff zurück. Die Botschaft Christi wird oft als „Evangelium des Friedens“ bezeichnet. Friedensurheber nach christlichem Verständnis ist Gott, Friedensvermittler ist Christus. Dieser Friede ist auch heute noch, tagtäglich, in jedem Augenblick neu, das Ergebnis einer „Neuschöpfung“. War das alte römische Wort *pax* (Frieden) eher als eine vertraglich gesicherte Ordnung zu verstehen, in dem das Wesen des Friedens in dem harmonisch geordneten Zustand des Gemeinwesens im römischen Reich gesehen wurde, so betrachtet die christliche Mystikerin Hildegard von Bingen sie als

„Gotteskraft“. Andere Mystiker sehen im Frieden Christi ein im Herzen des Menschen wirkendes Prinzip christlicher Verwirklichung.

Der Versuch, den Begriff „Frieden“ für Menschen unserer Zeit zu erschließen, bedeutet eine Brücke zu schlagen, von den lebendigen Quellen einer Religion zu dem, was heute Menschen fühlen und denken. Manche meinen, im Hinblick auf die erdrückende Not so vieler in Ländern der sogenannten Dritten Welt und auf schreiendes Unrecht seien flammende Aufrufe das einzig Richtige. Zu häufig und mit zu viel Energie wurde schon an den guten Willen appelliert. Die meisten Menschen sind gegenüber allem, was von außen ihre Lebenseinstellung ändern will, abgestumpft. Frieden schaffen und wachsen lassen erfordert Nüchternheit und Geduld, im Kleinen wie im Großen. Der Frieden braucht die Weisheit, die Möglichkeiten zur Wandlung im Kleinen zu sehen. Der Frieden braucht Menschen, die Frieden in sich tragen, die Fühlen, Denken und Verhalten nicht mehr voneinander getrennt leben. Reife Menschen braucht der Frieden, die sich einerseits mehr auf die innere Autorität verlassen als auf die äußere, aber andererseits immer bereit sind, sich als Teil eines Ganzen zu betrachten und sich integrieren können. Aber der weltweite Frieden im nächsten Jahrhundert erfordert auch Menschen, die die großen Gegensätze zwischen armen und reichen Ländern auf unserem Globus sehen. Die Globalisierung und ein Ausgleich im Gefälle zwischen Reich und Arm sind zwei große Herausforderungen des 21. Jahrhunderts. Mit welchem Recht verbraucht ein jeder Europäer täglich ein Vielfaches an Energie im Vergleich zu einer zehnköpfigen Familie in Afrika oder in Südamerika? Mit welchem Recht produziert ein jeder Europäer täglich ein Vielfaches an Müll im Vergleich zu einer zehnköpfigen Familie in Afrika oder in Südamerika? Mit welchem Recht besitzen 20 Prozent der Menschheit 80 Prozent der Reichtümer dieser Erde? Wird diese Situation nicht immer mehr ein schreiendes Unrecht, je weiter die Globalisierung der Welt voranschreitet?

Werden wir, werden unsere Politiker genügend Sachkenntnis, genügend Liebe und Selbstlosigkeit aufbringen, um diese großen Herausforderungen in Frieden im kommenden Jahrtausend meistern zu können?

Literatur

F. M. Schmölz (Hg.): Christlicher Friedensbegriff und europäische Friedensordnung, München 1977

P. Hünermann (Hg.): Frieden – was ist das? Die Antwort der Weltreligionen, Freiburg 1984

Th. Hoppe (Hg.): Auf dem Weg zu einer europäischen Friedensordnung, Mainz 1994

D. Kinkelbur: Theologie und Friedensforschung, Münster 1995

Heinz Eduard Tödt: Frieden – Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Band 13, Freiburg 1981

Paulus Gordan: Gerechtigkeit, Freiheit, Friede, Graz 1984

Karl Rahner/Herbert Vorgrimler: Kleines Konzilskompendium, Freiburg 1966

Lexikon für Theologie und Kirche: Artikel „Frieden“, Freiburg 1960 und 1995

Horst Bürkle: Der Mensch auf der Suche nach Gott – Die Frage der Religionen, Paderborn 1996

Frieden als Übungsweg

Yesche Udo Regel

„Frieden – In sich finden und der Welt geben.“ Dieses Stichwort beinhaltet im Grunde bereits die gesamte Philosophie des Buddhismus und seiner beiden großen Schulrichtungen, des „Kleinen Weges“ (Hinayana) und des „Großen Weges“ (Mahayana), die sich über Jahrhunderte in den verschiedenen buddhistischen Kulturen entwickelt haben. Frieden ist Übungsweg und Ziel jeder buddhistischen Praxis, verstanden als ein Zur-Ruhe-Kommen und Versiegen von allem, was zu leidvollen Erfahrungen führt. Frieden ist die Überwindung und Abwesenheit von jeglicher Verwirrung, von geistigen Kräften, die Leiden erzeugen, von Unruhe, emotionaler Verblendung, von karmischen Schleiern; er ist das Zur-Ruhe-Kommen von Anziehung und Abneigung, von Begierde und Zorn. Bei dem Begriff Frieden denkt der Buddhist also zuallererst an den menschlichen Geist und an die Beruhigung des Bewußtseinsstromes einer Person.

Innerer Friede – äußerer Friede

Aus der Sicht des Buddha-Dharma ist der Zusammenhang von innerem und äußerem Frieden nur zu augenscheinlich. Äußerer Friede, und damit ist ein Zustand gemeint, in dem Menschen auf eine versöhnliche Weise miteinander kommunizieren und in Harmonie leben, ist abhängig von einem Mindestmaß an innerem Einklang der Menschen. Er ist so gesehen nichts, was man allein durch weltliche Maßnahmen organisieren könnte; nein, er ist abhängig von dem Geisteszustand aller Beteiligten. Das ist der Grund, weshalb man in der buddhistischen Praxis vor allem auf Meditation und unterschiedliche Formen geistiger Schulung Wert legt.

Diese sind jedoch, wie wir noch sehen werden, kein Selbstzweck. Es geht nicht darum, lediglich den „eigenen“ Frieden zu verwirklichen, nicht darum, einfach zur Ruhe zu kommen, sondern aus diesem Zustand heraus achtsamer, intelligenter und liebevoller mit anderen und der gesamten Umwelt umzugehen.

Letztendlich ist der Buddhismus die Lehre vom Erwachen und vom erwachten, uneingeschränkt geistesgegenwärtigen Dasein. Dieses Erwachen ist zugleich ein Synonym für einen vollkommenen, dauerhaften inneren Frieden, weshalb es auch die „große Befreiung“ genannt wird. In diesem Zusammenhang sprechen die Übenden des „Kleinen Weges“ von Nirvana und meinen damit den höchsten Frieden im Sinne der Befriedung sämtlicher Leiden. Sie verstehen ihn als das Verlöschen aller samsarischen, das heißt an den Existenzkreislauf bindenden Kräfte, während die Übenden des „Großen Weges“ als höchstes Ziel eher von Erwachen oder völliger Befreiung sprechen. Sie begreifen Nirvana nicht als bloßes Aufhören, sondern als ein frei gewordenes Dasein, eine erleuchtete Präsenz, die eine spontane, mitfühlende und heilsame Aktivität zum Wohle aller Lebewesen manifestiert.

Frieden als Übungsweg

Ein buddhistischer Übungsweg wird im allgemeinen Meditationspraxis und Alltagsverhalten miteinander verknüpfen. Dabei bleibt es der jeweiligen Situation und dem einzelnen überlassen, wie sehr er die eine oder die andere Seite betont. Geht jedoch äußere Harmonie verloren, wird die Lebenssituation einmal schwierig oder gar aussichtslos und das Verhalten entsprechend unausgeglichen, wird für eine sorgfältig übende Person klar sein, daß sie oder er sich wieder mehr der inneren Praxis widmen muß. Sie kann die Klarheit und Frische in der eigenen Person und im eigenen Bewußtsein wieder herstellen, um Illusionen und emotionale Verblendung zu bereinigen, damit wir dann wieder aus einem „erwachteren“ Zustand heraus mit größerer Einsicht und Echtheit handeln können.

Der Weg, die Übung und das Studium des Buddha-Dharma, muß selbst von der Qualität des Friedens gekennzeichnet sein. Der Weg ist das Ziel, das nur den Schritten entsprechen kann, die dorthin führen. In der Meditationspraxis ist es im Allgemeinen nicht so, daß ein Zustand von vollendetem Frieden und Klarheit unmittelbar eintritt. Die Übung drückt jedoch beides insofern schon aus, als sie vor allem in einem Innehalten und Gewahrwerden der eigenen geistigen Verfassung besteht – wie ruhelos, emotional erregt und von Konzepten bewegt diese auch immer sein mag.

Wenn wir meditieren, hören wir auf, dem Strom von Gefühlen und Gedanken, ja auch dem Gang eines äußeren Geschehens freien Lauf zu lassen. Die Übung basiert auf der Grundüberzeugung, daß es für das Bewußtsein möglich ist, sich selbst „anzuhalten“ und zu betrachten. Der Mensch ist aus buddhistischer Sicht nicht die Krone der Schöpfung, aber immerhin ein Wesen mit der Gabe, den eigenen Körper, die eigenen Wahrnehmungen und Empfindungen, die intellektuelle Aktivität und somit das eigene Bewußtsein zu beobachten. Er kann daraus lernen und Veränderungen vollziehen. Wir sind weder den Instinkten ausgeliefert, noch zeichnet uns in erster Linie das Wissen (die dualistisch erfassende Intelligenz) aus, sondern die Fähigkeit, zur Ruhe zu kommen, geistige Bewegung zu besänftigen, Emotionen nicht nachgehen zu müssen, sondern sie innehaltend anzuschauen. Wenn das gelingt, können wir aus größerer Freiheit heraus entscheiden, ob und wie wir handeln wollen. Es gibt demnach eine sich-ihrer-selbst-gewahre Bewußtseinsqualität. Diese Fähigkeit zu nutzen heißt, den Frieden zu kultivieren.

Das buddhistische Bild vom Menschen, ja im Grunde von jedem Lebewesen, geht davon aus, daß es in uns allen einen natürlichen Zustand gibt; er wird auch als die edle Buddha-Natur bezeichnet. Dieser Zustand ist als solcher immer friedvoll und hat außerdem - intellektuell kaum beschreibbare - Eigenschaften wie Klarheit, Leuchtkraft, Leerheit. Diese unsere grundlegende Lebenssituation wird oft verglichen mit dem Raum und den Wolken. Während vielerlei Wolken von Emotionen, geistigen Ideen und Konzepten oder verwirrenden Erfahrungen auftreten können, bleibt der Raum davon doch unberührt und immer leer, er ist leuchtend und klar in seinem natürlichen Zustand. Die buddhistische Meditationsübung ist nichts anderes als das Bemühen um die Rückverbindung mit diesem Zustand und seine Kultivierung.

Unfriede ist keine Sünde, aber die Abwesenheit einer Kultur der Übung

Unfriede ist die Abwesenheit von geistiger Übung. Er ist ein Ausdruck des Samsara, des Kreislaufs der Existenzen, in dem sich leidvoll eine Reaktion an die andere reiht. In der tibetischen Sprache heißen Lebewesen *drowa* (*sGro.Ba.*), was so viel wie „Gehende“ oder „Sich-Bewegende“ bedeutet. Alle Wesen sind *drowa*, solange sie Geburt und Tod unterworfen sind. So gesehen ist auch der Unfriede ein „natürlicher“ und in fast allen Fällen akuter Zustand - mit Ausnahme der Erfahrung ruhiger, meditativer Sammlung.

Unfrieden ist der ganz „normale“ Samsara, den der Buddha als von Leiden durchdrungen gekennzeichnet hat. Es ist folglich unangebracht, sich selbst und anderen einen Vorwurf zu machen, wenn Spannung und Verwirrung vorherrschen. Sie müßten eher ein Anlaß für Mitempfinden (Sanskrit/Pali: *karuna*) sein, das man dem eigenen Zustand und anderen lebendigen Wesen gegenüber und auch in bezug auf soziale und politische Verhältnisse entwickeln könnte. Im Angesicht des Leidens – des eigenen psychischen oder existentiellen Leidens wie auch des Leidens, dem wir begegnen – und seiner Ursachen gilt es zu üben und Wege zu finden, um den Frieden zurückzugewinnen, der in unserer eigentlichen Natur liegt.

Frieden als Ziel der Übung

Erst wenn sich ein stabileres Bewußtseins-Kontinuum entwickelt hat, wenn die subjektive geistige Bewegung in einem Individuum zur Ruhe gekommen ist und damit eine bestimmte Stufe inneren Friedens eingetreten ist, spricht man vom Erreichen höherer

Bewußtseinszuständen. Das sind die Stufen der Arhatschaft im Hinayana oder des Bodhisattva-Weges im Mahayana. Gemeint sind Zustände des gereinigten und entfalteten Gewahrseins, also eines vom Samsara erwachten, geheilten Bewußtseins, wie es sich aus langfristiger Übung entwickelt. Es ist zugleich das, worauf der buddhistische Übungsweg hinausläuft.

Bei aller Betonung der Fähigkeit eines jeden, es zu erreichen, ist es jedoch ein eher hohes und fernes Ziel. Jedes Mal wenn wir als Buddhisten Zuflucht nehmen zu Buddha, Dharma und Sangha, und das heißt zum erwachten Zustand, zum Weg, der dorthin führt, und zur Gemeinschaft, die diesen Weg lehrt und übt, rufen wir uns dieses Fernziel in Erinnerung, gerade so als wäre es ein Reiseziel, das unmittelbar vor uns liegt. Damit will man sich ausrichten und anspornen für den „langen Marsch zur Erleuchtung“. Es heißt darüber hinaus, daß uns diese innere Ausrichtung beschützt. Deshalb gilt die Zufluchtnahme, die in traditionellen buddhistischen Schulrichtungen rituell vollzogen wird, auch als ein Segen. Wer immer wieder an das Fernziel des Erwachens denkt und sich selbst wieder und wieder vornimmt, so lange zu üben, bis dieser höchste Frieden erreicht ist, die oder der wird sich nicht allzu sehr in Emotionen und Hindernissen verwickeln, durch die die innere Harmonie abhandenkommt. Wenn dies doch geschieht, wird er oder sie immer wieder einen Ausweg, Beruhigung und Klärung suchen.

In den verschiedenen buddhistischen Schulrichtungen gibt es Lehrerinnen und Lehrer, die auf diesem Pfad weiter fortgeschritten sind und durch ihre spirituelle Reife inspirierend wirken können. Wenn ihr Verhalten vorbildlich ist, kann dies das Vertrauen bestärken, daß ein friedvolleres, erwachteres Dasein möglich ist. Sie übernehmen diese Rolle, um die Früchte ihrer eigenen Übung mit anderen zu teilen.

Frieden durch Meditation

Wie aber kann eine friedvolle Geisteshaltung in der Praxis kultiviert werden? Die buddhistische Meditation beinhaltet eine ganze Palette von Übungen, je nach Tradition und Lehrschule. Im Allgemeinen werden jedoch Methoden gezeigt, die zunächst Geistesruhe entwickeln helfen, um dann zu einer größeren Klarheit zu gelangen. Nach dem *Satipatthana Sutra* (Lehrrede über die Erweckung der Achtsamkeit), der klassischen Anleitung für die Schulung in Geistesruhe, sollte man sich entspannt und aufgerichtet hinsetzen und auf den Atem achten. Während die Aufmerksamkeit auf den Atem ausgerichtet bleibt, gestattet man den Gedanken nicht, zu weit abzuschweifen. Man ermutigt sich, nicht an die Vergangenheit und Zukunft oder irgendetwas Gegenwärtiges zu denken. Dabei unterdrückt man jedoch Gedankenimpulse keineswegs, sondern bringt einfach die Aufmerksamkeit zur Betrachtung des Atems zurück, sobald man abschweifende Gedanken oder ablenkende Gefühlszustände bemerkt.

Eine solche Übung erfordert zunächst die Bereitschaft, bereits in dem Innehalten einen Wert zu erkennen. Überhaupt legitimiert Meditation das Aufhören, das Stillhalten, das Nicht-Tun und die Muße. Sie beruht auf dem Vertrauen, daß eine wertvolle Erfahrung zu Tage treten kann, wenn jemand in einen physischen und dann auch psychischen Ruhezustand eintritt und zuerst äußerliche und dann auch innere Bewegung beiseite läßt.

Ich vergleiche diese Situation gerne mit einem Glas Wasser, in dem beispielsweise Quarzsand schwimmt. Nehmen wir an, jemand hätte das Glas geschüttelt, so daß der Sand in Bewegung geraten ist und der Inhalt eher aussieht wie Milch oder eine grau-weißliche Flüssigkeit. In diesem Zustand ist nicht eindeutig zu erkennen, was sich eigentlich im Glas befindet. Erst wenn das Glas eine Weile steht und sich der Inhalt auf dem Boden abgesetzt hat, wird deutlich, daß es sich um klares Wasser mit einer gewissen Menge Quarzsand handelt.

Genauso ist uns oftmals der eigene Zustand nicht richtig klar und verständlich. Man ist in einer Stimmung, einer Laune oder eventuell sogar in einem sehr emotionalen oder gedanklich erregten Zustand, ohne genau benennen zu können, was tatsächlich gerade mit einem los ist. Wenn wir uns dann zur Meditation hinsetzen, auf den Atem achten und innehalten, kann es

geschehen, daß uns bewußt wird, wie unruhig unser Geist in diesem Moment ist. Wird dieser Ruhezustand weiter kultiviert und entspannen wir uns in diese Stille hinein, wird allmählich ein unterscheidendes Gewahrsein aufkommen, das die Vorkommnisse im Geist noch genauer registriert. Wie sehen dann nicht nur, daß der Geist unruhig war, sondern daß Gefühle und Gedanken um ein bestimmtes Thema kreisten und ein Gefühlszustand mit seinem besonderen Muster auftrat, wie beispielsweise Ärger oder Eifersucht, Neid oder Begehren.

Es ist nicht leicht, den Geist zu befrieden

Es mag allerdings sein, daß sich die Emotionen nicht gleich beruhigen. Es wäre zu einfach, ließen sich Ruhe und Frieden so mechanisch erzeugen wie in dem Bild des Glases, das einfach hingestellt wird. Das Auftreten von Träumen im Schlaf beweist, daß ein physischer Ruhezustand allein noch keine Geistesruhe bedeutet. Das Bewußtsein ist nämlich nicht an den Körper gebunden. Vielmehr geht geistige Erfahrung der körperlichen voraus. Deshalb gibt es ein geistiges Erleben im Schlafzustand, also wenn der Körper ruht und die Sinnesorgane nicht aktiv sind. Den Sinnesorganen liegen die geistigen Sinnesfähigkeiten zugrunde, also Seh-, Hör-, Riech-, Geschmacks- und Tastsinn. Daher erleben wir zum Beispiel visuelle und akustische Eindrücke auch im Traum und benötigen dazu keine aktiven Sinnesorgane. Allerdings sind diese Erfahrungen rein illusionär, weshalb man auch sagt, daß sie leer von einer Wirklichkeit sind. Die buddhistischen Lehren gehen sogar so weit zu behaupten, daß auch die Erfahrungen im Wachzustand illusionär sind. Zumindest prägen die geistigen Vorstellungen maßgeblich unsere Wahrnehmungen, so daß wir normalerweise die Dinge nicht so erkennen, wie sie sind, sondern äußerst subjektiv. Etwas wird immer „vor“ die Wirklichkeit „gestellt“.

Buddhisten folgern aus derlei Betrachtungen, daß es ein geistiges Erleben vor beziehungsweise nach diesem körperlichen Leben geben muß. Sie glauben an ein Bewußtseinskontinuum, das sich als Folge von karmischen Tendenzen (das heißt durch frühere Handlungen gesetzte und eingeprägte Gewohnheitsmuster) mit vergänglichen Körpern verbindet und dann auch wieder von ihnen löst.

Man kann sich also vorstellen, daß der Bewußtseinsstrom nicht einfach zur Ruhe zu bringen ist, hat er uns ja schon seit unvorstellbar langer Zeit immer wieder zu neuen Verkörperungen und Erlebnissen angetrieben. Deswegen stellt jede Meditationsübung gewissermaßen ein Schwimmen gegen den Strom des eigenen Karma dar. Daneben erzeugt die Übung eine Eigendynamik, die im fortgeschrittenen Stadium auf dem „Kleinen Weg“ (Hinayana) „Stromeintritt“ und auf dem „Großen Weg“ (Mahayana) „das Erreichen der Stufen und Pfade“ genannt wird. Damit ist gemeint, daß die oder der Übende eine Geisteshaltung gefestigt hat, die zu Frieden, Klarheit, ja auch zu Liebe, Mitgefühl, Freude und Gleichmut zurückgefunden hat und die ab einem bestimmten Grad der Übung immer intensiver, natürlicher und beglückender wird.

Geistesruhe, eine anfangs noch relative Stabilität des Bewußtseins und später vielleicht ein nicht-dualistisches Verweilen in Offenheit und Leerheit, ist das Ziel vieler Meditationsmethoden, so auch im Zazen oder im tantrischen Buddhismus in der Phase des Aufbaus einer Visualisation (Tibetisch: *sKye Rim*). Während im Zen die Erfahrung durch das Setting der Meditation und durch gezielte, oft rätselhaft erscheinende Anleitungen (Koan) angeregt wird und der Geist lernt, eine andere Richtung einzuschlagen und still zu werden, so hält jemand, der beispielsweise den Gottheiten-Yoga des tibetischen Buddhismus übt, seine Aufmerksamkeit auf die beschriebene Figur oder das Mandala eines als erwacht geltenden Wesens gerichtet. Auch hierdurch sollen Frieden und Geistesruhe entstehen, unterstützt durch eine tiefer wirkende spirituelle Symbolik.

Frieden ist die Grundlage für Verstehen und Erkenntnis

In allen buddhistischen Traditionen gilt ein gewisses Maß an innerer Stille als notwendige Basis für die Erfahrung tieferen Schauens (Sanskrit: *vipashyana*; Pali: *vipassana*), eine sehr feine Achtsamkeit, die subtile Geistesinhalte erkennt, aber auch der oben bereits andeutungsweise beschriebenen Natur des Bewußtseins gewahr werden und in ihr verweilen kann. Das zu erreichen bedeutet natürlich auch eine Vertiefung des Friedens in der Meditation, der von Erkennen und Verstehen begleitet wird. In der rituellen Meditation des buddhistischen Tantra wird in der Vollendungs-Phase (Tibetisch: *rDsog.Rim.*) der Geist für eine Weile einfach ruhig und frei von Bildern und Vorstellungen belassen, und da die oder der Übende gerade durch einen Prozeß der Visualisation gegangen ist, kann hier eine spontane Erfahrung von Leerheit auftreten. Diese bezieht sich jedoch eher auf den Aspekt der Geistesnatur, nicht auf subjektive Geistesinhalte, die im Moment der Erfahrung wie gelöscht zu sein scheinen.

Relative und absolute Wirklichkeit

An dieser Stelle mag es interessant sein, darauf hinzuweisen, daß die im Mahayana-Buddhismus vorgenommene philosophische Unterscheidung in relative und absolute Wirklichkeit (manche übersetzen abhängige und letztendliche Wirklichkeit) nun ganz praktische und erfahrungsbezogene Bedeutung gewinnt. Relative Wirklichkeit meint alle inneren und äußeren Erscheinungen, also Wahrnehmungen, Gefühle, Gedanken und so weiter sowie Gegebenheiten, Lebewesen und Situationen, die nach Gesetzmäßigkeiten wie Ursache und Wirkung (Sanskrit: *karma*; Pali: *kamma*) und Abhängigem Entstehen (Sanskrit: *pratitya-samutpada*; Pali: *paticca-samuppada*) existieren und je nach Anschauung mehr oder weniger konkret und wirklich sind. Absolute Wirklichkeit bezieht sich auf die Geistesnatur, die gewissermaßen jenseits aller relativen Phänomene besteht, so als würde man in dem Bild von Wolken und Raum eher auf den Raum schauen.

Auf innerem Frieden basierende tiefere Einsichten und Erkenntnisse (und schließlich alle Ebenen erwachten Bewußtseins) durchleuchten die Dinge in bezug auf ihr relatives Erscheinen wie auch in bezug auf ihre absolute Natur. Beide Ebenen müssen klarer hervortreten. Wir können Ruhe finden und werden dann auch mit befreiter Intelligenz erkennen, wie die Dinge sind.

Die Befriedung einer spezifischen Emotion wie Ärger

Nun möchte ich jedoch den Blick von diesen höchsten Fernzielen einmal etwas abrücken und deutlich machen, daß es natürlich auch positive Folgen buddhistischer Geistesschulung gibt, die schon kurz- und mittelfristig eintreten.

Jedes einzelne Problem hat seinen Anfang, hat bestimmte Ursachen und damit auch ein mögliches Ende. Ein Beispiel: Wenn zwei Menschen sich streiten, halten beide eigensinnig ihre Gedanken und damit ihre Positionen für wirklich und sind deshalb in diesen Zwist geraten, der sich körperlich und sprachlich als ein Gewitter negativer Emotionen entladen kann. Dabei geschieht eine solche Entladung keineswegs zwangsläufig. Streit kann auch im Stillen zur Vertiefung von Feindschaft und zu geistigem Wettrüsten führen.

Ursache für Streit ist der Geistesfaktor Ärger oder Aversion, unabhängig vom konkreten, thematischen Anlaß. Im Zustand von Ärger innezuhalten ist schwierig, doch weiß jemand, die oder der sich an die Übungshaltung der Meditation gewöhnt hat, daß es früher oder später notwendig ist, ruhig zu sitzen oder vielleicht eine Gehmeditation zu unternehmen. Vertraut mit der Anschauung über die Natur des Geistes würde eine so meditierende Person einfach erkennen: „Der Ärger ist in mir aufgekommen. Unabhängig vom Anlaß ist er ein problematischer, negativer Geistesfaktor.“

Ärger ist gefährlich, er macht heiß und ist blind. Er birgt Samen für Kampf, Verletzung, Ungerechtigkeit, Zerstörung. Aus buddhistischer Sicht ist ein moralisches Gewissen oder

ethisches Denken natürlicherweise vorhanden, wenn jemand mit seinem ursprünglichen und klaren Geisteszustand in Berührung kommt. Der Buddhismus ermutigt aber auch zu bewußten ethischen Betrachtungen bei der Untersuchung der relativen Wirklichkeit: Was führt zu Glück, und was führt zu Leiden? Wie entsteht dieses aus jenem? Wie hängt jenes mit diesem zusammen? Solche Fragen vorurteilsfrei, spontan und treffend – also mit einem Sinn von Erkennen – angehen zu können hängt wiederum von der Klarheit des Geistes ab.

So greifen relative und absolute Wirklichkeit immer ineinander, und deshalb wäre es eine kleine Erleuchtung (oder eine große Erleichterung), wenn jemand mit Klarblick aus der schlimmen Illusion eines Streits, der vielleicht schon äußerst manifest war und bei dem die „Fetzen flogen“, erwacht. Dann kann sie oder er wieder auf die andere Person zugehen und Dinge sagen und tun, die auch den äußeren Frieden wiederherstellen.

Frieden verbreiten

Ein buddhistisch Praktizierender wird großes Interesse daran haben, auch zum äußeren Frieden beizutragen, sei es im privaten oder auch in einem größeren, kollektiven Bereich. Der Wunsch nach Frieden ist ein Aspekt der „auf das Erwachen ausgerichteten Geisteshaltung“, die auf Sanskrit *bodhichitta* genannt wird. Man wünscht, daß alle Lebewesen Glück und die Ursache des Glücks finden, daß sie alle frei sein mögen von Leiden und deren Ursachen, wie es im Zusammenhang mit den *brahmavihara*, den edlen Geistesverweilungen, heißt. Frieden äußert sich somit auch als eine Aktivität, die mit Liebe (Sanskrit: *maitri*; Pali: *metta*) und Mitempfinden (Sanskrit/Pali: *karuna*) verbunden ist.

Die Aufgabe, die eigene meditative Übung in das Alltagsverhalten zu übertragen, wird sowohl auf dem „Kleinen“ wie auf dem „Großen Weg“ betont, auch wenn das Gelöbnis der Bodhisattvas im Mahayana einen besonders starken Akzent auf altruistisches Handeln legt. In den Mahayana-Schriften wird es manchmal so dargestellt, als würden Übende des „Kleinen Weges“ Gefahr laufen, in die Sackgasse des persönlichen Friedens hineinzugeraten, aus der sie dann wieder zurückgeholt werden müßten. Natürlich kann es sein, daß jemand derart mit der Überwindung eigener Unruhe und Leiden beschäftigt war, daß sie oder er froh ist, wenn diese sich gelegt haben, sich am Ziel der Reise angekommen wägt und sich schlicht und einfach ausruht und dabei etwas faul wird. Daß dies allenfalls eine Etappe darstellt und zu einer Entwicklungsstufe mit einer noch größeren Reife weiterführen muß, auf der man bereit ist zu geben und zu teilen, gehört ebenfalls zum buddhistischen Ideal.

Tatsächlich sind altruistischen, friedentiftenden Aktivitäten keine Grenzen zu setzen. Die ergeben sich allenfalls dort, wo jemand vor lauter Idealismus die eigene Übung vernachlässigt und den inneren Frieden verliert, also einer Art „Bodhisattva-Burn-Out-Syndrom“ anheimfällt. Dann wäre es Zeit, die Meditationspraxis wieder aufzugreifen oder sich in irgendeiner Weise zu erneuern und selbst zu heilen. Ansonsten kann aktives Handeln und der Wunsch, anderen Hilfe, Unterstützung und Frieden zu vermitteln, auch dazu beitragen, das eigene Leiden nicht so wichtig zu nehmen, dafür aber etwas Neues über sich selbst, die Zusammenhänge der Welt, alle Dinge und Lebewesen sowie über die universelle Funktionsweise des Bewußtseins zu lernen.

Angst vor Autorität - Persönlichkeitsreife und Frieden

Daß es in der über 2500-jährigen Geschichte des Buddhismus keine Kriege gegeben hat, wie manchmal behauptet wird, kann mit einiger Kenntnis der Geschichte der vom Buddhismus beeinflussten Zivilisationen nicht bestätigt werden. Auch hier haben verwickelte soziale und politische Situationen Konflikte ausgelöst, und manches Mal gingen selbst den auf die Buddhalehre eingeschworenen Mächtigen die Nerven durch. Auch ihnen mußte von geistigen Beratern gezeigt werden, wie sie zur inneren Übung zurückfinden konnten, um die Rückkehr zum Frieden zu ermöglichen. Vielleicht haben sie das früher und schneller getan als Herrscher

in anderen religiösen Kulturen, da es in der Lehre des Buddha keinerlei Rechtfertigung für Gewalt oder Krieg gibt. An dieser Stelle möchte ich gerne noch eine persönliche Beobachtung einfügen:

In manchen buddhistischen Traditionen haben sich hierarchische Strukturen gebildet, die in sich Elemente von Macht und Unfrieden bergen. Beispielsweise kann eine zu starke Betonung der absoluten Wirklichkeit und damit der Privilegierung von Personen, die diese angeblich verwirklicht haben, insbesondere in einer größeren Institution, zu Spannungen führen. Ein Mangel an Mitgefühl den Mitgliedern einer Gemeinschaft - oder den „anderen“ gegenüber, die nicht zu dieser Gruppe gehören - und ihren Alltagsbefindlichkeiten gegenüber kann zu einem Verkennen der (relativen) Ursachen einer Situation führen und diese dadurch verstärken. Man nennt das auch den Dämon der Leerheit. Auf diese Weise kann es zu Sektiererei im Namen der Weisheit kommen und zu Auseinandersetzungen, wo doch eigentlich Harmonie und tiefer Frieden Ziel der Nachfolge höher entwickelter, erleuchteter Menschen sein sollte. Natürlich hat es aber auch viele Situationen gegeben, in denen die buddhistischen Ideale dieser Art verwirklicht wurden, wie wir es aus der überlieferten Literatur und der Tradition wissen.

Ich vermute, daß nicht wenige, auch westliche Übende des Buddhismus, deshalb noch nicht wirklich zu Erfahrungen von heilsamer Geistesruhe und einer friedentiftenden Persönlichkeitsreife gelangt sind, weil sie sich - zumindest in ihren Vorstellungen - in autoritären oder idealisierten Beziehungen zu einem Lehrmeister oder einer institutionalisierten Schule verfangen haben. Ich denke da an Phasen meiner eigenen Übung und Gruppenzugehörigkeit sowie an einige Freunde auf dem Weg, von denen Außenstehende nicht gleich denken würden, daß sie sich schon Jahre lang im friedvollen Ruhen der Meditation üben. Ich glaube heute, daß zur Erfahrung von Frieden auch eine gewisse Freude am Alleinsein gehört, zumindest eine Freundschaft zu sich selbst und eine Überwindung der Angst vor Autoritäten und der kindlichen Muster des Respekts. Das kann geschehen, wenn wir beginnen, unsere eigene Übung tatsächlich zu genießen, und uns in unserer Haut und Psyche wirklich zu Hause fühlen. Wenn wir gelernt haben, daß unser Bewußtsein geschmeidig und flexibel ist, können wir uns Irritationen, Illusionen, mancherlei Ideen und Anhaftungen verzeihen. Ja, vielleicht gestehen wir sie uns sogar ein Stück weit zu. So können Humor und ein Gefühl von Freiheit entstehen. Wir dürfen kreativ sein und intelligent. Und wenn dabei auch Sympathie für andere entsteht und für alles, was diese durchmachen und an Verrücktheiten an den Tag legen, wird auch die Liebe echter und der Frieden, der von uns ausgeht, wird verstanden und wirkt ansteckend. Das wird sich dann wohltuend in unseren Beziehungen zu Partnern, Eltern, Kindern, Schülern, Lehrern und auf die ganze Gesellschaft auswirken, die uns wirklich wie ein Teil von uns selbst interessiert und in der wir gerne in Frieden leben und für die wir gerne etwas tun.

Literatur

Dalai Lama: Der Friede beginnt in dir. Wie innere Haltung nach außen wirkt, Freiburg 1996 (Herder Spektrum)

Thich Nhat Hanh: Innerer Friede - Äußerer Friede, Berlin 1996³ (Theseus)

Maha Ghosananda: Wenn der Buddha lächelt. Frieden finden – Schritt für Schritt, Freiburg 1997 (Herder Spektrum)

Sulak Sivaraksa: Saat des Friedens. Vision einer buddhistischen Gesellschaftsordnung, Braunschweig 1995 (Aurum)

Joanna Macy: Die Wiederentdeckung der sinnlichen Erde. Wege zum ökologischen Selbst, Berlin 1994 (Theseus)

Bernard Glassman/Rick Fields: Anweisungen für den Koch. Lebensentwurf eines Zen-Meisters, Hamburg 1997 (Hoffmann und Campe)

Alfred Weil (Hrsg.): Stiller Geist – klarer Geist. Buddhistische Meditation, Berlin 1998 (Theseus)

Erziehung

Die religiöse Dimension des Lernens

Was wir sind, sind wir geworden. Wir lernen, Mensch zu sein und uns als solcher zu verhalten; wir lernen, uns im Leben zurechtzufinden und in ihm zu bestehen. Und weil Leben auch Wandel heißt, ist die Notwendigkeit der Anpassung immer gegeben.

Lernen bedeutet in der Welt von heute vor allem die Aneignung von lebenspraktischen Fertigkeiten und von gesellschaftlich wie ökonomisch unmittelbar verwertbaren Kenntnissen. Zu keiner Zeit vor uns verfügte die Menschheit über einen vergleichbaren Fundus von Informationen aus den unterschiedlichsten Gebieten. Die modernen Print- und die elektronischen Medien haben nahezu unbegrenzte Kapazitäten und stellen mit dem Siegeszug von Computer und Internet einen mühelosen Weg der Verbreitung von Wissen dar. Daneben hat sich die Ausbildung junger Menschen für die Arbeitswelt und für ihre gesellschaftliche Rolle in einem starken Maße differenziert, und unsere hochtechnisierte und immer komplexer werdende Welt stellt enorme Anforderungen an uns alle. Es genügt längst nicht mehr, in jungen Jahren einen Beruf zu erlernen und sich in seiner - unter Umständen lebenslangen - Ausübung zu vervollkommen. Permanentes Umdenken und Umlernen sind mehr denn je gefragt.

Doch scheint ein Punkt erreicht, an dem die bisherige Entwicklung zu kippen beginnt. Die Menge und die Art der gesammelten Daten drohen eher zu einem Hindernis zu werden, als ein wirksames Instrument zur Erleichterung unseres Leben zu sein. Was von diesem immensen und per Knopfdruck bequem abrufbaren Wissen ist denn tatsächlich wichtig? Wo ist der rote Faden, was sind gültige Maßstäbe, die einen souveränen und nutzbringenden Umgang ermöglichen? Und vor allem: Verändert sich damit etwas Entscheidendes und im positiven Sinn für unsere existentielle Situation?

Die beschriebenen „Fortschritte“ sind trotz oder gerade wegen aller äußeren Differenzierung ein Prozeß der Verengung und Verkürzung. Lernen in unserer Gesellschaft ist eindimensional geworden und hat viel dazu beigetragen, uns von der ganzen Fülle des Lebens zu trennen. Lernen bezieht sich fast nur noch auf die materielle Seite des Lebens. Diese einseitige Orientierung hat uns wider allen Anschein nicht wirklich reich gemacht, der Verlust an Spiritualität aber erkennbar arm. Wir wissen viel von der Welt, über uns selbst bald nichts mehr. Wir formen das Außen, doch unsere „Innenwelt“ bleibt unbeachtet und unseren eigenen Gefühlen, Ängsten und Sorgen gegenüber werden wir immer hilfloser. Wir sehen, was vor Augen liegt, und übersehen die tieferen und bedeutsameren Dimensionen des Daseins. Wir beschäftigen uns mit unendlich vielen Details und haben darüber den Blick für das Umfassende verloren. Wir lernen und agieren für uns selbst und merken den anderen an unserer Seite nicht. Wie die menschliche Zukunft generell nicht mehr nur im Haben und im vordergründigen Erleben bestehen kann, wird die Erziehung der Zukunft sich nicht damit begnügen können, uns lediglich für einen schwierigen, aber letztlich banalen Alltag tauglich zu machen. Der religiösen Seite des Lebens wird von einer größeren Zahl von Menschen wieder zunehmend Beachtung geschenkt, denen es mehr um eine heilsame Transformation ihres Wesens geht als um bloße intellektuelle Information oder um die Gestaltung äußerlicher Gegebenheiten. Lernen braucht wieder einen ethisch-moralischen Akzent. Es hat die Vielseitigkeit der menschlichen Lebensäußerungen zu berücksichtigen und darf die transzendenten Aspekte des Daseins nicht länger dermaßen sträflich vernachlässigen.

Welche Rolle also spielt religiöse Erziehung in der Gesellschaft von morgen, und wie kann sie für den einzelnen da sein? Wie sieht die spirituelle Dimension des Lernens aus christlicher beziehungsweise buddhistischer Sicht aus? Macht eine konfessionelle Erziehung in einer multikulturellen und multireligiösen Gesellschaft noch Sinn?

Ethik des Lassens

Claudia Rom

Die Wehklage der Menschen

„Als nächstes willst Du ein Zaubermittel, das alles, was Dich stört, ohne jede eigene Anstrengung entfernt: Du schluckst einfach das, was Dir verabreicht wird. Je bitterer die Medizin, desto besser die Wirkung. Das ist die Parole des Menschen im Westen. Du möchtest Ergebnisse – ein Zaubertrunk, und Du bist geheilt.“ (C. Castaneda: Das Wirken der Unendlichkeit)

Der Wunsch nach Heilung prägt die Geschichte der Menschheit. Das darauf gerichtete Wollen als Motor motiviert zu großartigen Leistungen und treibt an Abgründe. Fortschritte sollen ein ersehntes Glück bringen und sind auch Schritte von diesem fort. Krankheitserreger werden ausgeforscht, ein Gegenmittel wird gefunden, doch andere Krankheitserreger treten auf, wirken. Etwas, das als Negatives bezeichnet wird, konnte in Schach gehalten werden, während uns ein anderes mattsetzt. Zwischendurch währt eine Pause der Erholung, ein Empfinden des Sieges, der Macht, der Bestätigung und Rechtfertigung unseres Tuns, der Freude, auf dem richtigen Weg zu sein. Jedes Mal wird geglaubt, der Zaubertrunk sei nun gefunden.

Künder von Zaubermitteln gibt es in allen Lebensbereichen, sie sind zahlreich. Einmal ist *das* politische System erdacht, das, würde es nur weltweit angewandt, Frieden garantierte, bis in bestimmten Zeiträumen Denkmäler der Gründer erbaut, dann wieder zerschlagen, durch andere ersetzt werden. Einmal ist *das* beste Wirtschaftssystem durchgesetzt worden, bis es nach einem Zusammenbruch überholt wird von einem neuen, noch besseren. Erziehungsmodelle pendeln zwischen autoritär und antiautoritär. Einmal ist dies Mode, dann das modern. Der Mensch fügt sich den Anordnungen der Zaubermittelhändler mit großer, immer wieder frisch aufflammender Hoffnung, sein Begehren, das Grundbedürfnis, werde gestillt.

Die Bauchläden sind übervoll, dem Ruf nach Medizin wird entsprochen. Statte ich meine Wohnung nach entsprechenden Regeln aus, werde ich beruflichen Erfolg und privat Harmonie haben, trainiere ich meinen Körper nach bestimmten Methoden, werde ich noch in hohem Alter mit den Urenkeln joggen können, Hormone versprechen mir lange sexuelle Lust, richtige Ernährung bleibende Gesundheit, die Gedächtnisschule macht mich unvergeßlich fit, ich kann gewinnen, wenn ich Techniken benutze, die Erlebnisse produzieren und Gefühlsreize befriedigen.

Sind die Angebote ausprobiert, so bleiben die Tatsachen des Lebens: Krankheit, Alter und Tod, wie Buddha erkannte. Wir erliegen den drei Räuschen: dem Gesundheitsrausch, dem Jugendrausch, dem Lebensrausch, süchtig nach ewig haltbarem Heil und Unsterblichkeit. Vielleicht retten manche Mittel manchen über die Zeit des Lebens, dann werden sie gelobt und weiterempfohlen. Ist das persönliche Glück, naturgemäß vergänglich, vergangen, wird eine höhere Dosis nötig, begehrt. Brachten die Mittel nur vorübergehende Linderung, will Beschwerde erhoben werden, - aber der Händler ist bereits weitergezogen.

Anstelle des Versprochenen entstehen Wut, Zorn, Angst. Ein Schuldiger am eigenen Unglück muß hergestellt werden: das Mittel war nicht das richtige, der Verkäufer nicht seriös, die Erziehung falsch, die Umwelt nicht einsichtig, die Umstände ungünstig, und überhaupt das Leben, die Schöpfung ... Pessimistisch, manchmal selbstzerstörerisch, jedenfalls „von allen guten Geistern verlassen“ steht der Mensch nackter, illusionsloser in der Welt, meist meinent, rundherum gehe es allen gut, an der Gefahr zum Selbstmitleid. Selbstmitleid oder Revolte erscheinen als die beiden polaren Endpunkte. Der Revolutionär möchte durch die Änderung der Lebensumstände über anderes und andere sich selbst heilen, auch aggressiv, auch opferbereit.

Der Selbstmitleider wird sich eher zurückziehen und Ankläger bleiben als Zeichen an die Mitmenschen, als Hilferuf.

So als tauchte inmitten aller Klagen eine Leuchtschrift am Horizont, am Himmel, auf, meistens plötzlich, so, als erinnerte sich einer an etwas seit langem Gehörtes, Gesehenes, Gewußtes, blitzt Einsicht auf: Die Lebensstatsachen sind unumgänglich, Glück ist nicht von dieser Welt. Alle Weisheitslehrer auf dieser Welt sagten letztlich das, ähnlich den Künstlern. An der Grenze des Machbaren wird die eigene Begrenztheit erlebt, und es drängt den Menschen zum Weiten, zu etwas sogenannt Höherem im menschlichen System von Plus und Minus, Oben und Unten. Spricht der Buddha vom Glück, ist damit das Glück bedeutet, das Befreiung ist, Lösung von dem Festhaltenwollen an gewohnten Systemen, am Konzept einer Sicht in Gegensätzen, an der Dualität. Viele Menschen scheinen, vor dem nächsten Jahrtausend, aus Grenzerfahrung geneigt, die Heilssuche „mit anderen Mitteln“ fortzusetzen. Haben Wissenschaft und Technik, Wirtschaft und Erziehung das Ersehnte nicht zustande gebracht, wird nun *die* Religion heranzitiert, doch endlich das ihre für uns zu leisten.

Mancher Abendländer stimmt da, – häufig, ohne die angestammte Religion aus Erfahrung zu kennen, – zu: ex oriente lux. Die Lehre des Buddha und anderer Weiser könnte damit für eigene Zwecke verwendet werden, nämlich dazu, jetzt endgültig ohne Leid da zu sein, heil.

Verstehen wir als Leidfreiheit die Möglichkeit, sich den Lebensstatsachen Krankheit, Alter und Tod zu entziehen, ist das nach Buddhas Einsicht ein Mißverständnis, ein Verkennen der weltlichen Bedingungen, zu denen jene gehören. Verstehen wir als Weg der Befreiung ein Üben im Lassen bisheriger Ursachen, die zu untauglichen Konzepten führten, lassen wir also einsichtig unerfüllbare Wünsche, so erfüllen wir uns damit den Heilswunsch, so paradox dies zunächst klingt. Paradox kommt uns etwas vor, dem Witz verwandt, wenn Dinge, die nicht zusammengehören, zusammengebracht werden. Wird weltliches Glück (ausreichend Nahrung, Kleidung, ein Dach über dem Kopf, Medikamente, wie es Buddha für nötig hielt) mit geistigem Glück (Freisein vom ichzentrierten Wollen) verwechselt, wird ein Problem daraus. Wird die Suche nach Heil beendet (auf der geistigen Ebene), wird vom fernen Endpunkt eines Seinsollenden gelassen, so steht der Mensch im Hier und Jetzt, wunschfrei und daher klaren Geistes fähiger, das Notwendige zu tun, besonders für andere Menschen. Eine (Denk-) Falle wäre es, ein Streben gegen ein anderes einzutauschen, ein Heil durch ein vermeintlich anderes zu ersetzen. Religiöse Übung wäre bloß spiritueller Materialismus. „Nichts gelernt.“

Die Lernaufgabe, in vielen Beschreibungen von Erfahrungen religiöser Menschen nachzulesen, ob von Buddha oder Meister Eckehart, heißt: Lassen. Diese Aufgabe kostet alles und nichts. Nichts auf der materiellen Ebene, außer etwa einer Kursgebühr, alles auf der geistigen Ebene. Alles, das bin ICH, ist die egozentrierte Lebenseinstellung, deren Ausfluß das dualistische Prinzip ist, - ein, wie die Weisen sagen, leidbringendes.

Die Wehklage des Menschen ist die über Krankheit, Alter und Tod, über die Vergänglichkeit von Gesundsein, Jungsein, Leben auf dieser Welt, über das Getrenntsein von einem lieben Menschen und das Zusammensein mit einem unlieben, über die Vergänglichkeit des Angenehmen, über das Verändern selbst. Eine Klage über Tatsachen ist es. Eine Klage gegen Wirkungen ist es, statt - so rät Buddha - die Ursache der Wirkungen festzustellen. Wir beschweren uns an der falschen Adresse, bei den Zaubermittelhändlern aller Arten. Das Beschweren vernebelt das Wissen, daß unser Wunsch nach einem Zauber diesen auf den Plan rief. Es ist möglich zu lernen, diesem „faulen Zauber“ auf die Spur zu kommen, heißt die Frohbotschaft der Buddha-Lehre.

Der ärztliche Rat

Der Buddha wird mit einem Arzt verglichen, der eine Krankheit diagnostiziert, ihre Ursache erforscht und eine Anleitung zur Herstellung von Medizin gibt, ohne die Erwartung zu nähren, Heilung könne durch ihn selbst oder von außen auf wunderbare Weise kommen.

Er lehrte kein neues Erklärungssystem über Mensch und Welt, das die „ewigen Fragen“ beantwortet – was kann ich wissen, was darf ich hoffen, was soll ich tun, was ist der Mensch, - sondern einen Übungsweg, der, wenn die Medizin sofort selbst hergestellt wird, wirkt. Die Botschaft: Es gibt eine Medizin, die du dir selbst herstellen kannst; es ist dir überlassen, dies zu tun oder nicht; ich spreche aus Erfahrung; glaube mir nicht, sondern überzeuge dich in eigener Erfahrung von der Wirkung des Herstellungsprozesses.

Der Buddha sah realistisch, daß Menschen leiden, er hatte sich selbst leiden gespürt. Es gibt körperlichen oder psychischen Schmerz, unterscheidbare Ausformungen und Abstufungen von Leiden. Jeder Schmerz wird verstärkt durch das Anhaften an ihm. Anhaften heißt, daß eine Identifikation mit dem Leid dadurch entsteht, daß wir es weghaben wollen; bei körperlichen Schmerzen werden wir sinnvollerweise den Arzt aufsuchen, Medikamente gebrauchen. Zusätzlich Leid fügen wir aber hinzu, weil unser Nichtwollen, unser Widerstand Leid auf der psychischen Ebene festhält. Im Widerstehen wollen wir einen anderen Zustand als den gegenwärtigen, auch wenn wir nicht im körperlichen Sinn erkrankt sind. Wir sind gebannt, bannen uns selbst, zwischen Habenwollen und Nichthabenwollen, jedenfalls im egozentrierten Wollen. Das Unangenehme soll vergehen, das uns Angenehme soll bleiben. Der Buddha sagt, wir widerstehen damit einem Merkmal des Daseins: der Veränderlichkeit der Dinge. Und wir sind fast nie gegenwärtig, sondern gespannt aus der Vergangenheit in die Zukunft, wir sind kaum im Augenblick.

Die Ursache einer Heilssuche ist also der Widerstand, belebt aus der Empfindung von Unbefriedigtsein, der gegen das Gegenwärtige gemacht wird, schließlich gegen die Tatsache, daß alle Dinge veränderlich sind. Insofern wir uns gegen die Veränderlichkeit wehren, leiden wir. Die Veränderlichkeit der Dinge ist nicht abzuschaffen, sie ist Daseinsmerkmal, aber die Identifikation mit dem Widerstand ist lösbar, daher das Leiden am, jedenfalls weltlich betrachtet, Unabänderlichen.

Das Widerstehen gegen Tatsachen ist dem Menschen naturgemäß. Der Buddha erkannte, daß geboren zu sein „an sich“ schon Ausdruck eines Widerstandes ist, eine Widerstandserscheinung. Mit dem Ankommen auf der Erde im Moment der Zeugung, deren Bedingungen sind, daß Frau und Mann sich paaren und dem zur Welt Drängenden einen geeigneten „Raster“ bieten, ist der Eintritt in die Welt der Gegensätze, der Dualität erfolgt. Wird im Laufe des Erdendaseins das Anhaften nicht gelöst, bleibt die Aufgabe ungelöst. Widerstand gegen Einsicht in die Grundgesetzlichkeiten des Daseins - alle Dinge sind vergänglich, durch das Anhaften an ihnen letztlich leidhaft und können vom Anhaften befreit werden - bleibt aus der Lebenszeit über. Dieser „Rest“, der nicht mehr an die Person, die am Lebensende gestorben ist, gebunden ist, formiert sich nach dem unpersönlich wirkenden Gesetz von Ursache und Wirkung neu. Der ungelöste Daseinsdurst strukturiert sich gemäß den Tendenzen (Karmaformation), die im abgelaufenen Leben erwirkt wurden. Geben Frau und Mann geeignete Bedingungen, die der Struktur des Daseinsdurstes (des „Daseinsdurstigen“) entsprechen, wird der Daseinskreislauf in Gang gehalten. Dasein ist deshalb schon Widerstandserscheinung, weil es auf Unwissenheit basiert. Es ist gesetzmäßig und eine Chance.

Der ärztliche Rat Buddhas ist, die Chance rechtzeitig zu nutzen, das Wissen um die Daseinsbedingungen zu entfalten, um Einsicht in den sogenannten Lauf der Welt (Pali: *samsara*) herzustellen. Dadurch wird die Unwissenheit von den Grundprinzipien gelassen und vom Anhaften freies Dasein erfahren: Wir sind in der Welt und doch nicht von dieser Welt - und es war nie anders. Das entfaltete Wissen ist die Einsicht, Ausdruck des Daseinsdurstes zu sein mit allen Wirkungen bis in die kleinste Alltäglichkeit, das damit naturgemäße Leiden setzen wir aber nicht mehr in Kraft. Wir haben Schmerzen, ohne ihnen psychisches Leid beizufügen. Wir „ertragen“ die relative Ebene prinzipiell, weil die Sichtweise geändert wurde.

Buddha wußte, daß nichts so hartnäckig festgehalten wird wie eine bestimmte Sichtweise. Lieber beharrt der Mensch, läßt eine Entwicklung ablaufen als sich zu entfalten, die Sicht auf die Dinge zu ändern. Da ist er wieder, der „faule Zauberer“, der nur die sich angenehm anfühlende Seite der Dualität genießen will. Der Buddha wußte, so funktioniert es nicht. Wo etwas ist, ist auch der Gegensatz. Der Mensch hat die großartige Möglichkeit, das zu sehen.

Was hält uns davon ab zu erkennen, daß Glück im Nichtanhafenden hier und jetzt ist? Wir halten Vergängliches für unvergänglich. Mit dem Geborenwerden entwickelt sich aus der ursächlichen Unwissenheit gesetzmäßig das notwendige Bedürfnis, einen Bezugspunkt zu haben. Beim Menschen wird er Ich genannt. Dieser Bezugspunkt ist notwendig, um sich von anderen Dingen zu unterscheiden und sich zu orientieren. Das ist die positive Seite. Negativ wirkt sich aus, wenn wir dieses Ich-Erleben als etwas Unveränderliches sehen, weil dies, nach Buddha, Tatsachen leugnet.

Angelpunkt der Entfaltung ist die Sicht von uns selbst, Ich. Das Ich ist fragil. Es braucht zu seinem Wachsen und Gedeihen Stützbedingungen. Es braucht viel Ich-Nährstoff: Zuwendung von anderen Ichs und Lob, es sei gut und schön, in Ordnung. Es braucht positive Bewertungen. Negative Bewertungen lassen es schwanken bis zum Zusammenbruch. Es will also von Natur aus gestärkt werden. Von Natur aus wird es danach streben, von außen bestätigt zu werden.

Der Buddha sagt, wir erleben uns als Ich, sagen Ich zu uns, und das ist in Ordnung. Für den Erwachsenen zwar auch in der Ordnung, aber zunehmend leidbegleitet, ist, eine emotionsfreie Untersuchung zu verweigern. Eine Untersuchung zeigt, daß das Ich-Erleben aus Daseinsgruppen besteht (Körperlichkeit, Empfindung, Wahrnehmung, Willensstrebungen und Bewußtsein). Wird ein Erleben, das als „Ich habe, ich bin ...“ benannt wird, analysiert, so können die einzelnen Faktoren in ihrem Entstehen, Dasein und Vergehen erkannt sein. Gelingt diese Analyse, so ist die Erfahrung der Nichtidentifikation da, ein Befreiungsmoment. Denn für den Augenblick zumindest konnte das Anhaften gelöst werden, das Anhaften wurde als Last erkannt; zudem ist ein Lehrwort durch Erfahrung bestätigt und bezeugt.

Die Methode des Analysierens nannte der Buddha „den einzigen Weg“, Achtsamkeit. Zu üben ist, auf vier Dinge zu achten: in welcher Position befindet sich der Körper (Gehen, Stehen, Liegen, Sitzen); welches Gefühl ist anwesend (angenehm, unangenehm oder neutral); welcher Geisteszustand ist da (zum Beispiel Ärger, Haß, Ruhe, Klarheit); ist eine Hemmung da, die die Übung stört (Begehrlichkeit, Unruhe, Mattigkeit, Übelwollen, skeptischer Zweifel)? Dabei ist es wichtig, jeweils festzustellen, was gegenwärtig da ist, ohne zu versuchen, etwas herzustellen oder zu verdrängen. Das Wichtigste ist, das Aufsteigende, Daseiende nicht zu bewerten. Was sich zeigt, ist nicht gut oder schlecht, nicht richtig oder falsch, nicht schön oder häßlich, sondern schlicht da. Durch die Nicht-Bewertung wird Einsicht gefördert, weil das Augenmerk nicht an den Inhalten des Betrachteten haften bleibt. Der Prozeß von Entstehen und Vergehen kann dadurch „ins Auge gefaßt“ und zur Erfahrung des Daseinsmerkmals Vergänglichkeit werden. Jedes sich wieder Anklammernwollen an Inhalte wird dann als leidhaft erfahren, das zweite Daseinsmerkmal erfahren. Werden diese Prozesse weiter betrachtet, so wird die Entscheidungsmöglichkeit erfahren, entweder sich zu identifizieren und damit letztlich zu leiden oder neutral zu betrachten und den Prozeß als unpersönlichen zu erkennen, die Erfahrung des dritten Daseinsmerkmals. – Dies sind die Arzneimittelbestandteile, aus denen wir die Medizin brauen, vorausgesetzt, wir haben uns dazu entschlossen.

Die Medizin brauen wir, bis wir genesen sind. Ist die Buddha-Lehre also wieder ein (im Westen) neuer Zaubertrunk, an den sich alte Hoffnungen knüpfen? Es ist möglich, die Lehre so zu verwenden, daraufhin wird die Wirkung ausbleiben. Warum? Weil wir unser Anhaften am Ich-Erleben nicht lösen wollten, der Effekt der Medizin sollte *uns*, dem guten alten Ich, unverändert, zugutekommen. Die Wehklage setzt ein, angstbesetzt, daß eine andere Sichtweise alles radikal in neuem Licht zeigte.

Die Musterschule

Das „Ich“ möchte, daß sich etwas zum Besseren ändert. Das Ich-Erleben, verursacht und gebannt in Dualität, ist nicht besserbar. Ein paar kosmetische Operationen liften manchmal zum „höheren Selbst“, aber dies ist nur Eitelkeit des Verkleideten. Das Ich-Erleben ist bedingt. Der ärztliche Rat war, die Bedingtheit zu erkennen. Die Methode ist die Kunst der Achtsamkeit. Ein Ankommen wird vom Lehrer beschrieben, aber nicht garantiert.

Lernen unterscheidet der Buddha durch die Reflexion eigener Erfahrung in drei Schritten: Erlernen – Befolgen – Verwirklichen (der Lehre). Erlernen heißt, sich mit der Methode der Achtsamkeit vertraut machen. Erst wird die Methodenanleitung gehört. Da die Methode kein ideologisches Lehrgebäude aussagt, sondern praktikables Hilfsmittel ist, innere Prozesse zu beachten, kann sie nicht intellektuell verifiziert werden. Der logische Schritt ist deshalb ihre Befolgung, die angewandte Achtsamkeitsübung. Die Umkehr der ins Leben mitgebrachten und erworbenen Blickrichtung vom Nach-draußen-Schauen zur Innenschau wird anfänglich von Staunen und Freude begleitet sein, tut sich doch ein neues, bislang unbeachtetes Feld auf. Wie es vordem in der Außenwelt viel zu erforschen gab, werden nun die schnell wechselnden inneren Abläufe bewußt. Bald legt sich die Anfangsbegeisterung, Verwirrung entsteht. Es erscheint als zu große Aufgabe, je die Gegenwart fassen zu können, da entweder etwas festgestellt wird, wenn es schon vorbei ist, oder Gedanken in die Zukunft zu laufen scheinen.

Zur Stärkung der Konzentration wird empfohlen, die Vielfalt durch ein einzelnes Objekt zu ersetzen, die Aufmerksamkeit auf den Atem. Den Atem haben wir immer dabei, weshalb er sich als jederzeit verfügbares Konzentrationsobjekt eignet; außerdem ist es ein Objekt, das sich wenig zum Anhaften eignet, da mit dem Atem nicht Vorstellungen verbunden sind; indirekt wirkt das Betrachten zur Erfahrung der Veränderlichkeit hin und hält den Übenden im Gegenwärtigsein, denn wir können nicht für gestern nachatmen oder für morgen voratmen. Sobald Konzentration erlernt ist, gestärkt ist, kann freies Beobachten geübt werden. Durch die erworbene Konzentrationskraft wird die Identifikation mit Gefühlsinhalten und Gedankeninhalten gelockert, der Betrachter erfährt sich als Beobachter des Betrachteten. Dabei passieren zwei Dinge: eine Art Gespaltenheit zwischen mir als Betrachter und dem als zu mir gehörig empfundenen Betrachteten wird erfahren, die Subjekt-Objekte-Trennung kindlicher Entwicklung wird jetzt bewußt wiederholt, und Gefühlsinhalte und Gedankeninhalte tauchen auf, die das bisherige Ichbild erschüttern. Beides wird vom Übenden negativ bewertet, vom Lehrer als Fortschritt festgestellt.

Ist einmal etwas drastisch bewußt geworden, gibt es kein Zurück, so flehentlich es vielleicht auch gewünscht wird, die Unschuld ist verloren. Den Drang dorthin zurück, wo - der Schein trägt - scheinbar alles in Ordnung war, kennt jeder Mensch. Er äußert sich in psychischem Rückzug von Anforderungen, im Auswechseln von Berufen, Partnern, Religionen und Diskussionen - Abwehrmechanismen, Schutz des Gewohnten, Gewöhnlichen. Weiterzuüben ist Buddhas mitfühlender Rat.

Durch Weiterüben wird die Nichtidentifikation mit dem Gesehenen gestärkt. Es wird deutlich, was Achtsamsein im Unterschied zu „Ich bin mir bewußt“ ist. Die Wurzelursachen werden, je geringer der Widerstand durch Nichtbewerten, Nichtverurteilen wird, erkannt: Wollen und Nichtwollen und der Zug zur Identifikation sind da, Loslassen davon ebenso. Die so benannten heilsamen und unheilsamen Wurzeln nehme ich als Tatsachen in mir wahr. So ist es. Schau ich jetzt auf Mensch und Welt, dann erkenne ich die Verstrickungen, weil ich um sie aus eigener Erfahrung weiß. Wir sind im gleichen System befangen. Und: Mitfühlen entsteht, weitet sich. Da ist nicht mehr das frühere Sollen - ich soll(te) gütig sein, ich soll(te) mitfühlend sein, ich soll(te) mich freuen, wenn andere mehr Glück haben als ich, ich soll(te) gleichmütig statt gleichgültig sein. Die so benannten Unermeßlichkeiten strahlen auf, weil die Voraussetzungen dazu hergestellt sind: ungetrennt von allem empfindend, befreit vom Anhaften, achtsam. Der

dritte Schritt des Lernens, die Verwirklichung, wirkt, es ist kein Lernschritt mehr, sondern Wirkung von Erlernen und Befolgen.

Das Anwenden der Methode als Problemlösungsmodell läßt sich mit den Begriffen Inhalt - Struktur darstellen.

Aufgrund bestimmter Bedingungen erfolgte der Start in dieses Leben. Das Geborene ist kein unbeschriebenes Blatt, es ist ein „Problem“, insofern es sich selbst vorgeworfen hat, sich entworfen hat. Es ist gleichsam Prägung der Wurzelbedingungen. Zur Einsicht dieser ist ein Standort nötig, das Ich-Erleben, das sich entwickelt. Ich-Erleben will sich naturgemäß als Ich erleben, weshalb es sich von „anderem“ abgrenzend festigt. Es braucht die Abgrenzung von anderem gleichermaßen wie deren Vorhandensein als Stützbedingung; (darin gründen übrigens unsere Nähe-Distanz-Schwierigkeiten). Die Identifikation mit „sich selbst“ (nach buddhistischer Anschauung mit dem Körper, den Wahrnehmungen, den Gefühlen, den Geisteszuständen und dem Bewußtsein) wird in Gang gehalten durch die Identifikation mit den entsprechenden Inhalten (angenehm, unangenehm, Zorn, Freude und so weiter). Die Identifikationsobjekte werden draußen gesucht und als außen erlebt.

Der Übende kehrt die Blickrichtung um. Inhalte werden wahrgenommen. Es wird bewußt, daß diese Inhalte stets bewertet werden. Die Aufmerksamkeit richtet sich demnach statt auf den Inhalt (zum Beispiel ein Gedankeninhalt, der ein angenehmes oder unangenehmes Gefühl entstehen läßt) auf die Tatsache, daß Bewertung (angenehm/unangenehm) stattgefunden hat. Die Aufmerksamkeit hat sich vom Inhalt als vorläufigem Anlaß abgelöst, der Struktur zu. Diese Struktur (Erkennen der Bewertung) wird zum „neuen“ Inhalt, indem jetzt sie beachtet wird. Das Bewerten hat Gründe. Wird die Aufmerksamkeit durch wiederholtes Beobachten auf den Grund des Bewertens gelegt, steht nicht die Tatsache der Bewertung im Mittelpunkt, sondern ihr Grund tut sich auf: das Haben- oder Nichthabenwollen im Dienst des Aufrechterhaltens des egozentrierten Ich-Erlebens. Wird diese Strukturkenntnis zum nächsten Inhalt des Hinschauens, kann die Analyse des Ich-Erlebens, sofern nichtwertende, neutrale Sicht ist, einsetzen. Mit der Analyse des Ich-Erlebens erscheinen die Wurzelbedingungen als Antwort, als Einsicht in die Zusammenhänge. Die Erfahrung ist, daß Bedingungen da sind, diese aber nicht bewertet werden müssen, bloß unterschieden. Das Gesetz von Entstehen und Vergehen wird erkannt. Das wahre Wort, letztlich seien alle Dinge leidhaft, wird Erfahrung, da das Prinzip einsichtig ist: Wirken entsprechende Bedingungen zusammen, kommt es zum Erleben von Dualität, wird daran angehaftet, entsteht Leid. Es wird mithin auch klar, daß Bedingungen nicht gut oder böse, falsch oder richtig sind, sondern Bedingungen.

Der Satz „Alle Dinge sind bedingt und im Grunde leer“ ist dann kein Anlaß zu intellektueller Nihilismuskussion. Die Leerheit vom Anhaften am Ich-Erleben wurde ja erfahren. Der Wunsch nach Erleuchtung, dem geistigen Lassen des Systems, öffnet, scheint auf.

Jeder scheinbar kleine Alltagsinhalt kann Anlaß zur Betrachtung nach dieser Methode sein. Wären wir entschlossen wie Buddha, uns nicht selbst zu behindern und abzulenken, könnten wir ruhig und zu sachgemäßen Entscheidungen fähig von einem geistigen Standort aus in der Welt wirken.

Buddhas Schule ist eine Musterschule im zweifachen Sinn. Erstens, da persönliche und Menschheitsmuster ohne irgendeine idealistische Verbrämung gesehen werden, zum Beispiel das Streben nach einer heilen Welt, das Wollen einer Besserung von außen her, das Zieldenken, das Gespanntsein zwischen Gegensätzen, die Angst vor der Veränderlichkeit, die Sucht nach Egozentrizität. Zweitens, da gibt es eine Anleitung aus Erfahrung zum Erfahren; nichts einem Fremdes wird erfahren, sondern die Strukturen des Daseins in sich selbst, glaubensunabhängig. Wie es Buddha sagte: Die eigene Erfahrung überzeugt, sie ist Schutz.

Die geistige Haltung

Der Verwirklichung geistiger Haltung stellen wir Hindernisse vor. Die Wurzelursache ist das Festhaltenwollen an der Egozentrizität. Im Abendland halten sich hartnäckig Mißverständnisse über die Buddha-Lehre, bedingt durch das Hindernis, Erfahrung bedenken zu wollen. Der Anspruch, etwas für alle Menschen Gültiges verstandesmäßig zu gründen, hindert an einem Dialog und ist wohl erfahrungsgemäß ebenso bedenklich wie der oft recht zwanghafte Versuch, Unterschiedliches auf der Dualitätsebene einen zu müssen.

„Wenn es kein Ich gibt, warum soll ich mich dann üben?“ „Wenn jeder seine Bedingungen sich selbst gemacht hat, welche Motivation hätte ich, Armen zu helfen, wo sie doch selbst „schuld“ sind?“ „Was ist falsch, was ist richtig?“ Solche Fragen werden hier im Westen von Menschen häufig gestellt. Lehrer der Buddha-Lehre weisen oft streng auf die Übung hin, ohne Antwort zu geben, erzählen eine Geschichte, die einen mit einem Paradoxon zurückläßt, schweigen wie Buddha, bringen einen zum Lachen ... Im Westen scheint die Zeit gekommen, die ausgeprägte Denkkraft bewußt zu nutzen. Nicht, um weitere Systeme, beruhend auf dem egozentrierten Standpunkt, zu erdenken, sondern die Denkkraft zur Kenntnis von Methoden einzusetzen. Mißverständnisse lassen sich dadurch klären, daß die unterschiedlichen Aufenthaltsorte beleuchtet werden, von denen eine Aussage ausgeht, eine Meinung auftritt.

Beispiel: „Alles ist (in Ordnung), so wie es ist“. Auf der Ebene der Wirklichkeit *ist* diese Aussage (wahr). Die Bedingtheit der Dinge wird aus Erfahrung gesehen, diese Bedingtheit ist Gesetz, daher ist sie. Der Satz drückt auf dieser Ebene Einsicht aus, da kein egozentriertes Streben mehr Widerstand macht. Von der Ebene der Dualität aus gehört, weckt der Satzinhalt Widerspruch. Auf dieser Ebene der Trennung in richtig und falsch und so weiter sind wir empört. Wie kann Armut zum Beispiel in Ordnung sein? Heißt das Schicksalsergebenheit, Gleichgültigkeit? Da der Verständige (Buddha: dem Verständigen verständlich) nicht egozentriert ist, strahlt er Mitgefühl aus. Unabhängig von eigensüchtigen Interessen tut er das Notwendige, hilft ohne weiteres, weil Hilfe gebraucht wird und aus keinem anderen Grund. - Das Nötige, Angemessene tun, basiert (im „Idealfall“) nicht auf der Ebene der Dualität. Dem naturgemäß ichhaften Menschen kommt dies oftmals grotesk vor, da er nur ichhafte Motivationen erfahren hat. -

Sagt der Verständige „Alles ist in Ordnung“, stimmt das. Sagt der Ichzentrierte „Alles ist nicht in Ordnung“, ist das für ihn die Beobachtung, die zu achten ist. Es ist also etwas wahr oder nicht richtig, je nachdem von welcher Ebene der Betrachter spricht beziehungsweise etwas versteht. Durch Ebenen-Verwechslung entstehen für einen selbst und in Beziehungen zu anderen Menschen, die etwas ausdrücken, Konflikte. Beispiel: Sagt der Papst in Südamerika, Abtreibung/Schwangerschaftsunterbrechung sei nicht erlaubt, empören sich Menschen mit der Begründung, ein bestimmtes Land/ein bestimmter Erdteil sei überbevölkert, mit allen Folgewirkungen. Aus geistiger Erkenntnis eine wahre Aussage, da Leben durch Lebende bewußt beendet wird, gleichsam ein Krebsprinzip, und damit den Lebensbedingungen als Befreiungsbedingungen entgegengewirkt wird. Auf der Ebene der Ichhaftung wird aus dieser Aussage gefolgert, dies bedeute, Menschen im (gottgewollten) Elend zu lassen, dies bedeute, „die Kirche“ gehe nicht mit der Zeit, verurteile die Verzweifelten et cetera. Wieder: Es kommt auf den Standort an.

Der Verständige spricht auf einer Ebene, der auch Verständige hört die Aussage auf einer anderen Ebene und reagiert von „seiner“ Ebene aus auf etwas, das auf dieser Ebene so nicht stimmt.

Beispiel: Jemand, der häufig zu spät zu Verabredungen kommt, erwidert lächelnd dem wieder einmal Wartenden: „Was ist Zeit?“ Die Aussage ist auf der nichtdualen Ebene (so sie aus Erfahrung ist) wahr, auf der Ebene der Zeitmessung unangemessen, unhöflich. Was auf einer Ebene stimmt, wird unzulässigerweise auf eine andere übertragen.

Die Frage, was ist wahr, falsch, die Sucht nach einer allgemeingültigen Wahrheit, kann in diesem Sinn beantwortet werden: Verstehen ist abhängig vom Verständnis auf/aus welcher Ebene eine Aussage entsteht, entstanden ist; Wahrheit gibt es im Moment, wenn aus geistiger Schau als Wirkung des Nichtanhaftens am egozentrischen Standpunkt gesprochen und gehandelt wird.

Der buddhistische Kanon ist deshalb kein handliches Lexikon, das Tips für die sogenannte Alltagsebene parat hat - In welche Schule soll ich mein Kind geben? – Muß ich als Buddhist Vegetarier sein? – Ist die Welt ewig oder nicht ewig? Der buddhistische Kanon beantwortet jedoch, mit Hilfe welcher Methode es möglich wird, sich diese Fragen selbst zu beantworten oder die Antwortlust zu verlieren.

Von Religionsstiftern und ihren Verkündern ist demnach wesentlich die Methode zu lernen (Meditieren, Beten, Kontemplation und andere), nach der es gelingt, weise zu werden. Den Lehrinhalten geistiger Lehrer wird, wenn sie Gesetze einer anderen als der ichhaften Ebene enthüllen, vertraut werden, bevor sie aus eigener Erfahrung bestätigt sind. Es nützt wenig, wenn der ichzentrierte Mensch sich gegen eine hierarchische Ordnung persönlich auflehnt, aufdecken will, daß Hierarchien überholt seien, konservativ, mit negativem Beigeschmack gesagt, und sinnlos. Dies wäre ein Ankämpfen gegen Weisheit. Die Voraussetzung zum Weise-Sein ist das Weise-Werden, die Voraussetzung zum Weise-Werden, den Istzustand vorurteilsfrei festzustellen.

„Religiös lernen“ hieße: den Istzustand (ich habe etwas zu lernen, möchte etwas lernen) anzuerkennen; die Aufmerksamkeit von außen ins Innere zu lenken, sie zu richten (Inhalt-Struktur-Weg, Ebenenmodell); – religiös genannt ist dieses Lernen, weil der Übende - in der Dualitätssprache gesagt - etwas Höherem, Weiseren traut, ob dies Gott oder anders genannt wird. Der Lernende wird kein anderer in dem Sinn, daß er die Lebensstatsachen leugnet, die Dinge der Dualitätsebene aufgibt. Das „andere“ ist die Sichtweise der Dualitätsebene durch Einsicht in ihre Bedingtheit. Lernen ist also der naturgemäße, notwendige Um-weg, um - wie es zum Beispiel in der tibetischen Ausprägung des Buddhismus heißt - „sich“ als je schon Buddha-Natur zu erkennen, als Losgelöstheit von Ich-Zentrierung.

Der Buddha unterscheidet zwischen dem gerichteten und dem ungerichteten Bewußtsein. Das ungerichtete Bewußtsein ist von Sinneseindrücken abhängig, von abhängigen Reaktionen auf außen, das gerichtete Bewußtsein ist überweltlich, unabhängig, im Sinne des Nichtanhaftens, von wechselnden Bedingungen. Lernen heißt lernen, das Bewußtsein zu richten, zu agieren. Ichhafte Reaktionen lösen sich, *die Aktion ist der Übungsprozeß* selbst: auf der einen Ebene mehr oder weniger unbewußte Reaktionen, auf der anderen bewußtes Tun aus Einsicht.

„Alles ist erlaubt.“ Vom ichhaft Wertenden ausgesprochen, ist dies eine Ebenenverwechslung. Eine Aussage der geistigen Ebene wird ohne Erfahrung auf eine andere übertragen. Das Mißverständnis: Ohne Erfahrung wird die Aussage ichhaft ausgelegt, ichhaft als Befreiung von alten Zwängen gedeutet. Alles ist erlaubt, wenn durch Erfahrung bezeugt. Denn aus der Erfahrung religiösen Lernens, nicht egozentriert, ist alles erlaubt, weil es, nicht egozentriert, nur dem Heilsamen dient.

Grund von Ebenenverwechslungen ist also die Übertragung von Aussagen, insofern eine Aussage vereinnahmt wird, die nicht auf Erfahrung beruht. Und insofern hat Ausdruck in Sprache große Bedeutung. Der Buddha hat in seiner Methoden-Anleitung „Der Achtfache Pfad“ die „Rechte Rede“ angeführt. Es gibt die Normalsprache und die Dhamma (= Lehr)sprache. Gewöhnliches Sprechen ist Ausdruck der Befindlichkeit des Bewertens, des Ich-Erlebens, inwieweit es diesem angenehm oder unangenehm ist, – das Wetter ist gut, das Wetter ist schlecht. Die Lehrsprache sagt im strengen Sinn nichts weiter aus als das Wesentliche: die Methode; - Wetter ist, die beigegebene ichzentrierte Bewertung oder sachliche Unterscheidung ist bedingt durch verschiedene Vorhaben.

Sprechen ist ein nützliches Lernvehikel. Wir sprechen mit anderen Menschen wie wir uns selbst zur Sprache bringen. Rechte Rede ist sagen, was ist. Wenn wir lernen, Bewertungen mit der angegebenen Methode zu lassen, entsteht Ehrlichkeit, realistische, wirklichkeitsentsprechende Sicht.

Schau der Wirklichkeit entsteht durch Anwendung einer Methode, Lernen aus Erfahren, sofern die Methode Strukturen des Istzustandes erkennen läßt, durch die dadurch gesetzte Distanz zu ihm Grundstrukturen aufdeckt, deren Bedingtheit untersucht, die Ursachen erhellt, je schon Wahres enthüllt. Der Weg ist ein meditativer, sinnender.

Die geistige Haltung ist kein ferner, zeitlich gefaßter „Endzustand“. Wir müssen nicht warten. Wir sollen nicht lernen, um *dann* Gelerntes umzusetzen, ist die Botschaft. Voraussetzungen schaffen ist religiöses Tun im Moment.

Die Lehren der Geschichte

Die geistige Haltung ist sicherer Halt, weil sie nicht in der Tagespolitik des egozentrierten Ich-Erlebens wurzelt. Sie ist Ursache von Toleranz. Aus dem Ich-Erleben bemüht sich der Mensch um Toleranz, um das Seinlassen eines (scheinbaren) Andersseins. Die Bemühung erfolgt aus einem Sollensanspruch. Der Sollensanspruch besteht aus der Diskrepanz zwischen Istzustand und einem gewollten, vorgedachten Zustand. Von einer (guten) Ziel-Idealvorstellung her wird der Istzustand begriffen. Sittlichkeit (Pali: *sila*) ist aber nicht die Ursache geistiger Haltung, sondern der Ausdruck geistiger Haltung (siehe Govinda: Die psychologische Haltung der frühbuddhistischen Philosophie). Mit Buddhas Worten: das Heilsame ist zu lassen, geschweige denn das Unheilsame.

In der gegenwärtigen Weltzeit wird die Ansicht geäußert, daß eine „neue Ethik“ gebraucht werde. Sie sollte die Aufgabe erfüllen, das Nichts füllen, das durch die Abwendung von der Anwendung religiöser Methoden und der Hinwendung zu materiellen Werten zustande kam. Grund ist einerseits das Erleben, daß Materielles zu haben, das Ich nur begrenzt stützen kann, andererseits die Sorge im Ich-Erleben, es werde womöglich untergehen ohne treffliche Regeln zur Regulierung seines Daseins, dem Anhaften. (Die Schlagzeilen „Gentechnologie fordert uns heraus“, „Atomkrieg droht“ und ähnliches drücken eher aus: Ich fürchte mich vor Krankheit, Untergang, Manipulation). Eine neue Ethik sollte auch, wird gefordert, „jenseits“ spezifischer Inhalte der Weltreligionen angesiedelt sein, aus der Erfahrung, daß Anhänger, Bekenner einer Religion zu sein, noch nicht entsprechendes Handeln garantiert. Die Forderer einer neuen Ethik geraten dadurch in die Schwierigkeit, angeben zu können, worauf eine solche Ethik gründet.

Buddhistische Ethik gründet in der realistischen Sicht weltlicher Bedingungen des Menschen. Der Mensch tritt das Leben mit heilsamen und unheilsamen Wurzelbedingungen (siehe früher) an. Diese Tendenz zur Dualität bedingt die Herstellung eines Standpunktes, das Ich-Erleben. Es gibt scheinbar sicheren Boden. Da der Ichstandort, da ursächlich illusionär, stets zur Aufrechterhaltung bestätigt werden muß, werden die Dinge nicht nur neutral, sachgemäß unterschieden, sondern bewertet. Das heißt, das Ich-Erleben wird durch Identifikation mächtig, die eigene Meinung über sich und die Welt zählt. Aus der Betrachtung des Ursache-Wirkung-Zusammenhanges erkannte der Buddha, daß es für einen selbst und die Welt günstiger sei, die heilsamen Aspekte zu pflegen, daß letztlich aber auch diese Aspekte noch eine Seite der Identifikation darstellen und deshalb die Ursache, das Anhaften zu lösen sei. Im alltäglichen Handeln kann dann sachgerecht unterschieden werden statt egozentrisch bewertet. Das sachgerechte Handeln hat seinen Grund dann nicht mehr in einem Sollensanspruch, sondern seine Ursache ist Einsicht.

Das Buddhawort „Geh, soweit Deine Einsicht reicht“ kann wie jedes geistige Wort ichhaft ausgelegt werden. Mißverstehend wird dann daraus abgeleitet, weil die Einsicht noch nicht „so weit“ ist, sei ichhaftes Beharren und folgendes Handeln in Ordnung. - (Beim Lesen der Inschrift des Apollotempels zu Delphi „Erkenne Dich selbst“ wird „und handle danach“ vergessen). Hier

hilft zum Verstehen wieder die Ebenenbetrachtung: Jede weltliche Handlung ist in Ordnung, da sie – reflektiv gesehen – Bedingungen hatte, die sie zustande brachte; eine weltliche Handlung ist nicht in Ordnung, wenn sie einen selbst oder andere leiden macht. Der Angelpunkt ist, das Haftenwollen am Noch-nicht-so-weit-Sein zu erkennen und dementsprechend zu agieren. Sonst besteht die Gefahr einer Trennung zwischen ichhaftem Handeln im sogenannten Alltag und religiöser Übung, also Scheinheiligkeit. Durch Übung in Sittlichkeit hält sich der Übende dazu an, jeweils den Selbstbezug herzustellen, innere Reaktionen wertfrei, die Unterschiede klar feststellend, zu erkennen. Wir verursachen damit die genannte geistige Haltung aus Selbsterziehung. Wir verursachen damit die Position eines Erziehers, der dem Kind, – sich selbst und Kindern –, sagen kann, heilsam oder unheilsam, dies ist so, das ist so, ohne ihm Zuwendung zu entziehen. Der Erzieher weiß, daß er der Wissendere ist, gebraucht dieses Wissen aber nicht für sich selbst und gebraucht es deshalb nicht gegen jemanden. Entscheidend ist so nicht die Außenseite einer Handlung, sondern die (innere) Absicht. Die Absicht ist manchmal nicht für andere sichtbar, aber für einen selbst an den Wirkungen auf sich selbst erkennbar.

In diesem klaftegroßen Körper ist Anfang und Ende der Welt zu erkennen, sagt Buddha, sind die Mechanismen wahrzunehmen, die egozentriertes oder freies Tun ermöglichen. „Aus der Geschichte“ für „die Gesellschaft von morgen“ lernen heißt übersetzt: in achtsamer Innenschau die Prinzipien zu erkennen, nach denen Ich-Erleben und aus dessen Projektion Welt funktioniert, was hier und jetzt handeln heißt. Der Inhalt der Geschichte(n), ob mit Freude oder Leidempfindungen begleitet, ist der Boden der Tatsachen, aus dem jeweiliges Strukturwissen erworben wird, religiöse Einsicht.

Sein – Nichtsein; Ich – anderes; Vergangenheit – Gegenwart – Zukunft; Zuwendung – Abwendung; Zusammenfügen – Aufsplittern; Sollen – Wollen; Krieg – Frieden; Istzustand – Zukunft; Heilssuche: Das Heil möge von außen kommen; Beharrungstendenz gegen Veränderung; Tendenz, daß sich Veränderungen zunächst extrem äußern (müssen); Tendenz zu (unzulässiger) Verallgemeinerung des eigenen Standpunktes und so fort.

Einzelne Inhalte (Ereignisse) werden auf ihren Strukturzusammenhang hin betrachtet. Zum Beispiel im Geschichtsunterricht: Kriege sind schlecht, Anstifter böse – Kriege haben bestimmte Bedingungen, ich bin, verantwortlich für mich selbst, selbst ein Anstifter - Kriege sind Ausprägung des Gegensatzes zum Frieden, Anstifter bedingte Vehikel. Oder: Macht ist unterdrückend, Machthaber sind übel – Macht hat bestimmte Bedingungen, ich, möchte ich nicht in meinem (Ich-)Bereich mächtig sein? – Macht ist Ausprägung der Ich-Ohnmacht, Machtausübende sind bedingte Vehikel. Oder: Zersplitterung in Kleinstaaten – (wohlgemeinter) Zusammenschluß der Kleinstaaten = Bedrohung für andere → Kriegsgefahr und so weiter. Oder: Wird ein Allgemeingültigkeitsanspruch auf Wahrheit erhoben, wird damit im Ansatz eine Gegenbewegung bereits hervorgerufen. Erlernen = die Betrachtungsweise erlernen; Befolgen = die Mechanismen im Selbstbezug in sich selbst erkennen, ohne Verurteilung; Verwirklichen = eine neue Sicht hergestellt haben. Wenn - dann.

Die Priorität geistiger Haltung kann der Erwachsene, Ichhafte an sich feststellen. Das Kind nimmt seinen Weg naturgemäß in die Inhalte hinein, lernt, unbewußt der Strukturen. Es ist auf die Haltung des Erwachsenen angewiesen. Wenn wir für Kinder etwas tun möchten, so ist das, eine geistige Haltung zu entfalten und demgemäß zu sprechen. Kinder können es nicht besser haben, wenn wir es nicht guthaben. Wir haben es, wie Buddha sagt, gut, wenn wir es geistig guthaben. Wenn wir für uns selbst etwas tun, geistige Haltung entfalten, haben wir es vorteilhaft, wir benutzen Kinder nicht mehr als unsere ichhafte Stütze. Wieder das Paradoxon: Was selbstsüchtig vorkommen mag, ist Mitgefühl, aus Nächstenliebe getan. Dankbarkeit wird dann aufsteigen für alle Anlässe, die unsere Entfaltung fordern.

Sich-entfalten ist lassen, religiös gesehen stetes Sterben des Anhaftens am egozentrierten Erleben. Philosophieren heißt sterben lernen (Platon), religiös handeln heißt lassen (lernen). Lassen ist der Zaubertrunk? Vom Zaubertrunk lassen, entzaubert. Schau der Wirklichkeit.

* * *

Aber ... ist das etwas für Leidende? Ja, für Menschen, die aus Anhaften leiden. Nein, nicht für Menschen, die nichts zu essen, keine Medikamente, nichts zum Anziehen und keine Wohnung haben. Es ist nicht Sollenspflicht der Habenden, etwas zu geben, aber eine Folge geistiger Haltung;

... löst das „heutige“ Probleme? Vielleicht nicht sofort, rezeptartig, aber auch, wenn nicht Problemlösung mit Tatsachenleugnung verwechselt wird;

... wir haben keine Zeit, sind überflutet von ... Was hindert wirklich am Setzen von Prioritäten? Computer, neue Forschungsergebnisse, Sinnesreize - sind sie es, als seien das eigenständige Persönlichkeiten, die uns zu schaffen machen, oder reden wir uns gerne aus Veränderungsangst aus? (Weltänderung statt Selbständerung);

... alles lassen? Ja, das Anhaften am egozentrierten Standpunkt, nicht den für die Lebenszeit noch brauchbaren Standpunkt;

... was geschieht mit einem Erleuchteten nach dem Tod? Der historische Buddha schwieg. Erfahrung eines anderen kann nicht vorgedacht werden, nur die Methode bedacht. Die Frage ist nicht: Was ist dann? Sondern: Wie gelange ich „dahin“?

* * *

Die Wirklichkeit ist die Wirklichkeit. Gefragt, wie wirklich sie ist, wird sie nicht mehr oder weniger wirklich im geistigen Sinn. Erfahrene wissen das. Die Wirklichkeit oder Gott, sprachlich gesagt zeitfrei, „jenseits“ der Dualität, den ichhaften Problemen zeitgemäß anzupassen, ist Hybris. Die Methoden aber können einer Epoche entsprechend dargestellt werden. Wirklichkeit wird aus Erfahrung nicht mehr einer bestimmten Religion zugeordnet werden. Wozu auch? Ein Augenzwinkern genügt.

Eine Methode zum Erfahren von Wirklichkeit, religiöses Lernen, per Verordnung zu erlassen, nützt nicht, denn es würden weltliche Mechanismen eingesetzt, die als solche Widerspruch hervorrufen. Zeitgemäß ist wohl die Darlegung religiöser Übungen, da sie Bewußtwerden im Einzelnen anspricht. Der Einzelne gibt Antwort. Dies ist vielleicht auch der Ansatz zu einem Ebenensprung, evolutionärer Entfaltung, die „neue“ Möglichkeit, „altes“ Wissen in einem geistgestalteten Leben zu verwirklichen. – Die vielen Worte drücken schlußendlich eine einfache Wahrheit aus: Verändern des Veränderbaren, Annehmen des Unabänderlichen, das Notwendige tun. Es scheint so weit. Nicht allgemeingültig ausgedacht, persönlich erfahren. Das ist/wäre der Unterschied.

Der rote Faden

Ein Kind kommt aufgrund ursächlicher Unwissenheit, wie weiter oben dargestellt, zur Welt. Es entwickelt eine Persönlichkeit im dualen Prozeß von Anpassung und Anarchie. Anpassungsfähigkeit ist durch die ins Leben mitgebrachten Bedingungen bedingt, ebenso die Fähigkeit zum Widerstand gegen diese Bedingungen. Zunächst ist das Überleben eines Kindes von der Befriedigung der Grundbedürfnisse abhängig, besonders von Zuwendung, um das Ich-Erleben zu festigen, zu einem menschlichen Standort der Betrachtung zu gelangen. Der Identifikationsprozeß ist naturgemäß und lebenswichtig. Der Erwachsene kann diesen Identifikationsprozeß fördern, das Hineinwachsen in die Welt, oder behindern. Gefördert wird

die Identifikation durch Vermittlung nötiger Sachkenntnisse auf der Grundlage zugewandter Haltung, behindert durch Entzug der Zuwendung.

Für den Erzieher stellt sich die Frage, wie er, ja selbst an die Dualitätsebene gebunden, die zugewandte Haltung herstellen und ausstrahlen kann, die in dieser Entwicklungsphase für das Kind besonders wichtig ist, zumal die instinktive Sicherheit des Erwachsenen oft bald nachläßt und verschwindet, sobald der dem Kind ebenso naturgemäße Widerstand als Angriff auf das Anhaften am eigenen Ich-Erleben bemerkt wird und als unangenehm erlebt wird (zum Beispiel Trotzphase oder Abgrenzungsbestrebungen in der pubertären Phase). Die Bewertung entsteht, wenn weniger Kenntnis über Entwicklungsphasen da ist und weil - nicht nur vom Kind her - das Ich-Erleben eines anderen einerseits zur Stütze des eigenen gebraucht wird, andererseits in der damit zusammenhängenden Bedingtheit auf der Dualitätsebene als Bedrohung erlebt wird. Eine zugewandte Haltung, die – wie Buddha sagt – unerschütterlich ist, ist Wirkung des Nichtanhaftens am Ich-Erleben, Wirkung des Lassens der egozentrierten Sichtweise aus Einsicht (nicht als Sollenseffekt).

Die zugewandte Haltung ist durch Anwenden der Methode der Achtsamkeit herzustellen, und wir können das nur von uns selbst verlangen, nicht von anderen. Entfaltung ist des Erwachsenen Angelegenheit, sofern er sich dafür entscheidet und die Möglichkeit dazu hat.

Am Anfang des Lebens wird, was der Erzieher vorlebt, von Bedeutung sein, da er nicht nur über Sachverhalte Auskunft gibt, sondern sich selbst als Botschaft mitteilt; von „Wie gehe ich mit den Dingen um“ über „Welche Muster beeinflussen mein Handeln“ bis zu „Auf welcher Ebene reagiere oder agiere ich“. Im Weiteren, sobald der Ich-Standort des Kindes – von der geistigen Ebene aus betrachtet – relativ tragfähig ist, wird sich das Verhältnis Kind-Erwachsener verändern. Der erwachsen werdende wird auf der Ebene der Sachverhalte viel Wissen erwerben, er wird aber auch dem Erwachsenen „gleich“, indem er auf der Ebene der Dualität heimisch ist. In Freud und Leid können dann Eltern und Kind Miterfahrende sein, wenn auch die Eltern immer Eltern bleiben werden und das Kind Kind seiner Eltern. Sie sind gewissermaßen Partner im Anhaftungsmechanismus, hinsichtlich der Generationenfolge nicht. (Die aus den Ereignissen der 60-er Jahre entstandene Ebenenverwechslung – der Erwachsene ist Partner des Kindes – hatte dem gemäße Folgen.) Miterfahrende auf der Ebene der Dualität oder im Lösen der Anhaftung daran können Erzieher und Kind bleiben, im Entwicklungsbeziehungswise Entfaltungsprozeß wird durch zugewandtes Zurücktreten des Erziehers, dem Entlassen des Kindes, dieses seinen Weg des Selbst-erkennens nehmen.

Erziehen hat das Merkmal des Lassens: Lassen der Projektion eigener Vorstellungen; Lassen eigener Ansprüche, die den Bedingungen des Kindes nicht entsprechen; entwickeln lassen. Hilfe zur Selbstentfaltung ist zu geben, zur Selbsthilfe, der Erzieher kann Begleiter ins Ich-Erleben sein und aus dem Anhaften.

Zunächst wird Wissen vermittelt, das der Orientierung in der Welt nützt, Begriffe der Objekte und deren Gebrauch, der eigene Name. Der „rote Faden“ ist hierbei die Zuwendung, die die Vermittlung begleitet. Gleichmit wird Wissen vermittelt um die Zusammenhänge der Dinge untereinander und deren Bedingtheit, der Abhängigkeit von eigener Sichtweise, dem Ursache-Wirkung-Gesetz. Schließlich werden psychische Strukturen ans Bewußtsein gehoben, die Selbsterkenntnis fördern; dies durch die Echtheit des Erziehers. Ursache der Echtheit ist das erfahrene Verständnis des eigenen Seins in der Dualität durch nichtbewertendes Betrachten; im Gegensatz zur ichhaften „Echtheit“, wenn psychische Muster ausgegraben und aufgelistet werden, um Echtheit darzustellen („Seht, wie authentisch ich bin“). Der Lebensweg des erwachsen Gewordenen ist dann in dessen Verantwortung. Wir können ihn nur weiter zugewandt wahrnehmen. Denn die Entscheidung zur Anwendung einer religiösen Methode, zu dem Ebenensprung aus geistiger Haltung Leben gestalten zu wollen, ist eigenverantwortlich.

Erziehung ist kein Allheilmittel, denn das hieße, die Tatsache leugnen, daß Begrenzungen da sind. Nicht eine einzige Erziehungsrichtung löst in einem Schwung Vergangenes. Die Grenzen

sind aber nur für den, der sie (negativ) bewertet, negativ, ansonsten Anlaß klar zu erkennen, in welchem Ausmaß Hilfe möglich und angemessen ist.

In der Veranstaltung eines Pädagogikkreises in Wien, dessen Teilnehmer Kinder unterschiedlichen Alters hatten und verschiedene Probleme, zeigte sich, wie schwer es ist, die Verantwortung geistiger Haltung anzuerkennen. Immer wieder traten alte Vorstellungen auf wie „man sollte“, was hinderliche Schuldgefühle entstehen läßt, immer wieder kam das Streben zutage, äußere Umstände direkt zu ändern als über die Änderung eigener Ansichten indirekt, immer wieder wurde bewertet statt nur angeschaut. Diese Mechanismen waren nach einiger Zeit von den Teilnehmern selbst durchschaut, und mancher stockte im Satzanfang, wahrnehmend, daß im Inhalt wieder eine Rechtfertigung bisheriger Sichtweise ausgedrückt werden wollte, und konnte darüber lächeln. Dieser Kreis war der Versuch, Bedingungen sehen zu lassen, die unserem Verhalten zugrunde liegen und auch zu erkennen, daß es Bedingungen gibt, die einer Lösung widerstehen. Innere Ruhe und Geduld konnten wachsen, denn die Eltern hatten etwas für sich, ohne Erwartungen, getan. So kann das gewohnte Lernen, Entwicklung durch leidhaftes Erleben vergehen und Entfaltung, Lernen mit Freude begleitet, entstehen - was die geübten Probleme anders sehen läßt.

Buddhistische Erziehung wurzelt in Selbsterziehung. Die „Konfession“ im Buddhismus ist die Anwendung der Methode, die Dinge realistisch zu betrachten: Wird diese Ursache gesetzt, wird jene Wirkung entstehen. Ich erfahre es. Erscheint die Wirkung, so weit Einsicht reicht, nicht sinnvoll oder unangenehm und ähnliches, ist der Schluß daraus, eine andere Ursache zu setzen. Es ist möglich. Wehre ich mich gegen unangenehme Wirkungen, verstärke ich sie. Ändere ich die Ursachen, ist das nützlicher als Jammern. Die Ursache liegt in mir, deshalb kann ich sie auch ändern und brauche nicht auf Änderung äußerer Umstände zu warten. Erkenne ich die egozentrierte Sichtweise als Ursache, löse ich sie nach meinen Möglichkeiten. Durch Übung in geistiger Haltung erscheint das Erdenleben insgesamt durch genutzten Alltag als günstige Bedingung, in jedem Augenblick. (So ich die Frage nach dem Sinn des Lebens hatte, konnte ich sie mir aus Erfahrung beantworten, ist sie im Augenblick gestillt.)

Die Methode der Buddha-Lehre ist für den Anwendenden der „rote Faden“, bis durch Erlernen und Befolgen Verwirklichung ist, im jeweils nichtegozentrischen Augenblick. Im nichtegozentrischen Augenblick wird auch die Methode gelassen. Der rote Faden bleibt übrig. In Buddhas Aussage: Es gibt den Weg, doch keinen Wanderer sieht man da. - Was ist dann? Befreites, unermessliches Mitfühlen. Hier und Jetzt. Für den nicht vollkommen erleuchteten Menschen vielleicht nur ein Moment, der gleich wieder zugedeckt wird von gewohnten Sichtweisen, aber auch dies ist so, wie es ist.

Ob konfessionelle Erziehung noch sinnvoll ist, fragte der Herausgeber zu diesem Thema. Es scheint, daß Menschen einen roten Faden, eine Anleitung zu sogenannter religiöser Erziehung, brauchen. Es wird auch Menschen geben, die aus sich heraus das Notwendige tun. Manche werden einen roten Faden ablehnen. Je nach den eigenen Bedingungen wird ein Bekenntnis gewählt werden. Es wird wohl darauf ankommen, ob mit konfessioneller Erziehung egozentrisches Streben (zum Beispiel nach Macht) gestützt werden soll oder aus einer Haltung angeboten wird, wie es dieser Spruch, von welcher Konfession auch immer, sagt: „Jeder ernsthaft Suchende ist willkommen. Den Weiterziehenden begleiten unsere guten Wünsche.“

Anmerkungen

Die Inhalte der Buddha-Lehre sind in Begriffen unserer Zeit gesagt, nach dem Kanon dargelegt (Dhammapadam, Mittlere Sammlung, Längere Sammlung, Angereichte Sammlung, Abhidhamma). Inhalte der Schriften auch anderer geistiger Lehrer des Abendlandes mögen mitgewirkt haben.

Das Ebenenmodell wurde aus der Lehre von den Grundlagen der Achtsamkeit und der Lehre von den analytischen Wissen entfaltet und wird in der Dhammagruppe Buddhismus im Abendland (Sanghamitta) angewandt.

Lernen für eine Sinn-volle Zukunft

Religiöse Erziehung angesichts globaler Herausforderungen – Ein Beitrag aus christlicher Perspektive¹⁾

Johannes Lähnemann

Die Religionen bieten – in all ihrer Unterschiedenheit und je spezifischen Prägung und Geschichte – Sinndeutungen, die die vordergründige Perspektive eines menschlichen Lebens radikal überschreiten. Sie stellen Gemeinschaften dar, in denen Menschen aus Erfahrungen mit einer über menschliche Grenzen hinausweisenden Macht/Größe leben, von der her grundsätzliche Bestimmung und Sinnggebung des Lebens vermittelt sowie grundsätzliche Anleitungen zum Verhalten gegeben werden. Das bedeutet, daß der Blick in die Zukunft - sowohl, was die Erwartung und Hoffnung über das gegenwärtige Leben hinaus angeht, als auch, was die Verantwortung für künftige Generationen und Existenzen angeht - elementar zu ihrem Bewußtsein, ihrem Nachdenken, ihrem kultischen Leben und ihrer ethischen Praxis gehört. Verantwortliche Erziehung für die Zukunft darf an diesem Fundus der Religionen nicht vorbeigehen.

Dabei steht religiöse Erziehung gegenwärtig wie alle Erziehung vor Grundaufgaben, an denen sie partizipiert und an denen sie sich spezifisch beteiligen muß:

- das Lernen für eine bewohnbare Erde;
- das Lernen für eine mündige Wahrnehmung der dem einzelnen gemäß den „Menschenrechten“ zukommenden Freiheiten und Verpflichtungen;
- das Lernen für eine Sinn-volle Lebensgestaltung;
- das Lernen für ein solidarisches Miteinander in den unser Leben prägenden und tragenden Gemeinschaften (im engeren und weiteren Sinne).

Jede dieser Zielsetzungen ist in der Gegenwart absolut bedroht:

- Dem Ökosystem Erde steht bei weiterer Ausbeutung ein partieller oder möglicherweise sogar umfassender Kollaps bevor.
- Die universale Wahrnehmung von Freiheiten und Verpflichtungen ist bedroht von der Entmündigung durch technokratische Systeme, durch simplifizierende, ideologisch und praktisch gefährliche Heilslehren, durch Verarmung und wirtschaftlich-politische Versklavungen/Kriminalisierungen.
- Sinn-volle Lebensgestaltungen sind gefährdet durch vielfältige „Gleichschaltungen“ (einen Kulturimperialismus in den Medien, die Strukturen der Wohlstandsideologien), durch „seelische Umweltverschmutzung“.
- Das Lernen für ein solidarisches Miteinander ist bedroht durch neu aufblühenden Fanatismus und Haß in spätkolonialen und nachmarxistischen Problemkonstellationen, in denen der Rückgriff auf geschichtlich tief verwurzelte Feindschaften und Verletzungen neuen Nationalismus, religiöse Egoismen und Partikularismus aufleben lassen kann.

Die Bedrohungen in den verschiedenen Aufgabenfeldern der Erziehung potenzieren sich gegenseitig.

Es ist deutlich, daß die globalen Aufgabenstellungen intensiver erzieherischer Bemühungen bedürfen. Jede gesellschaftliche Erneuerung in der Geschichte war begleitet von großen pädagogischen Anstrengungen – wie etwa die Beispiele der allgemeinen Volksbildung

(„Schulpflicht“), der Mädchenbildung, der Arbeiterbildung und der demokratischen Erziehung belegen können.

Es ist erforderlich, daß im erzieherischen Bereich in neuer Weise global gedacht, Konzepte entworfen und praktische Schritte überlegt werden müssen.

Wir können nicht mehr so tun, als ginge uns die Ausbeutung der Regenwälder im Amazonasgebiet nichts an, als seien ethnisch-religiöse Konflikte in anderen europäischen Ländern, aber auch in Afrika oder Asien, die ganze Völkerschaften zu Flüchtlingen machen, irrelevant für uns. Der erzieherischen Bemühung ist es hier zuerst aufgetragen, elementare Ignoranz über Zusammenhänge und Hintergründe zu überwinden.

Spezielle Herausforderungen für die **religiöse Erziehung** stellen in dieser globalen Perspektive Tendenzen zu ethnisch-religiöser Fanatisierung, ethisch-religiöser Desozialisierung, aber auch die Anfälligkeit für religiöse „Drogen“ dar.

Religiöse Erziehung hat in diesem gesamten Aufgabenfeld helfend, orientierend, „präventiv“ zu wirken. Sie hat aus den Motivationen, Traditionen und Erfahrungen der Religionen heraus entscheidende **Orientierungshilfen, Existenzhilfen** und **Handlungshilfen** zu leisten.

Orientierungshilfen, das heißt: Religiöse Erziehung hat eine notwendige kognitiv-intellektuelle Aufgabe im Gesamtfeld der Religionen und religiösen Erscheinungen. Wer Bescheid weiß, wer differenzierte Kenntnisse hat, wer gelernt hat nachzufragen und zu hinterfragen, der kann nicht einfach belogen, übertölpelt werden. Oft genug wird auch gegenwärtig mit schierer Unkenntnis, bewußter Verdrehung und Desinformation Politik gemacht und gerade auch im religiösen Bereich Abgrenzung und Diffamierung betrieben.

Wer Glaubensformen der Religionen in ihrem Sinn- und Lebenszusammenhang kennt, wer sich auf die Sicht anderer einlassen kann, wer die Mechanismen der Fanatisierung durchschaut, wird widerstandsähiger sein gegen ethnisch-religiöse Fanatismen.

Existenzhilfen, das heißt: Religiöse Erziehung weiß von den Quellen des Lebens, von Werten, die über den vordergründigen Genuß hinausgehen. Sie weiß von der Zusammengehörigkeit alles Lebendigen in der Welt, vom Gegenseitig-Aufeinander-Angewiesensein. Religiöse Erziehung kann Stärkung, Stützung, Trost, Mut schenken. Gerade in diesem Bereich liegt ein ganz spezifischer religiöser Schatz, aus dem wiederum Kraft zu einer selbstlosen Zukunftsbegegnung gewonnen werden kann.

Handlungshilfen, damit ist gemeint, daß in den Religionsgemeinschaften Modelle des Lebens in Solidarität, eines Daseins füreinander, des Eintretens für Schwache und Benachteiligte entwickelt sind, die zur Lebensbewältigung in gegenseitiger Verantwortung anleiten können. Die diakonische Tradition des Christentums ist hier ebenso zu nennen wie etwa das Lebensmodell Mahatma Gandhis oder - in seiner Nachfolge – die Sarvodaya-Bewegung des Buddhisten A.T. Ariyaratnes in Sri Lanka.

Es bedarf dabei nicht einer Einheitsreligion und Einheitsideologie, wohl aber geht es darum, ein Mindestmaß an verbindenden und verbindlichen Normen, Werten, Idealen und Zielen zu finden und umzusetzen.²⁾

Trotz aller Schuldverstrickungen sind die Religionen Träger solcher Visionen und Werte, begründet in Offenbarungen und tiefen spirituellen Erfahrungen. Menschen aus allen Religionen und Traditionen müssen sich zusammenfinden, um sie „ökumenisch“, das heißt in gemeinsamer Verantwortung für das „Raumschiff Erde“ mit Leben zu erfüllen - gegen Fanatismus und Haß, gegen den Mißbrauch religiöser wie ideologischer Parolen zur Abwertung und Ausgrenzung anderer, gegen alle Gleichgültigkeit angesichts egoistischer und gedankenloser Zerstörung unserer Lebensgrundlagen.

Die Religionsgemeinschaften sind der sich hier abzeichnenden erzieherischen Aufgabe in Kooperation mit allen Menschen „guten Willens“ verpflichtet: Nur wenn die Heranwachsenden Achtung haben für ihre Mitmenschen, Verantwortung empfinden für alle belebte und unbelebte Kreatur, wenn sie sensibel sind gegen Haß, Gewalt sowie lebens- und gemeinschaftsfeindliche Entwicklungen, sind sie gerüstet für ein Zusammenleben, das unserem Planeten Zukunft eröffnet.

Als positives Beispiel möchte ich die Johann-Ludwig-Schneller Schule in Khirbet Qanafar im Libanon erwähnen. Durch 14 Jahre Bürgerkrieg hindurch sind in dieser christlich getragenen Schule christliche und muslimische Kinder aller Konfessionen im Geist der Brüderlichkeit erzogen worden; unter ihnen waren viele Kriegswaisen der verschiedenen Seiten. Ulrich Kadelbach hat beim Forum 1988 exemplarische Verhaltensweisen vorgestellt, die sich in dieser Schule entwickeln konnten: Auf die Frage, welche Erfahrungen sie mit Toleranz ihrer Schüler gemacht haben, wurden von Erziehern etwa folgende Verhaltensweisen genannt:

- „Ein Christ begleitet einen Moslem in ein christliches Gebiet mit dem Ziel, ihn, falls Komplikationen entstehen, zu beschützen. Das gilt auch für den umgekehrten Fall.
- Ebenfalls sehen wir unsere christlichen Schüler, wie sie den muslimischen Schülern im Monat Ramadan das Essen vorbereiten. Manche stellen sogar den Wecker, um die Muslime pünktlich zum Essen zu wecken.“³⁾

In diesem Beispiel ist die goldene Regel, die von Hans Küng als zentraler Maßstab artikuliert wird, zu einem positiven Maßstab konkreten Verhaltens geworden. Die Schüler versetzen sich mit positiver Phantasie in die Situation der anderen hinein und bedenken präventiv, wie sie ihnen ihre Solidarität und Unterstützung zuteilwerden lassen können. - Daß dieses Verhalten Ergebnis der Erziehung in einem religiös-ethnisch fanatisierten Umfeld sein kann, ist ohne Frage der Verankerung des Ethos in einem Glauben, in Gehalten- und Beauftragtsein vom Absoluten – hier von Gott – her zu verdanken.

Diese Lebensgrundlage spezifisch zu vermitteln ist das Erbe und der Auftrag der Religionsgemeinschaften - und zwar ohne dabei eine Koalition der Glaubenden gegen die Unglaubenden eingehen zu müssen; denn oft genug sind Anhänger der Religionen von nichtreligiösen, humanistisch geprägten Menschen beschämt worden.

Daß in diesem Kontext christliche/evangelische Pädagogik einen besonderen Beitrag einzubringen hat, aber auch vor besonderen Herausforderungen steht, möchte ich im Folgenden zeigen. Dabei verstehe ich „evangelisch“ als spezifischen Weg innerhalb der christlichen Kirchen, und zwar in ökumenischem Sinne. Ich weiß, daß dieser Weg inzwischen auch von vielen Glaubensschwestern und -brüdern in den anderen Konfessionen als wesentlich erachtet wird, auch wenn sie aus ihrer Tradition her schwerpunktmäßig andere Spezifika einbringen.

Der besondere **Beitrag christlicher/evangelischer Pädagogik** im Rahmen der beschriebenen Gesamtaufgaben der Religionsgemeinschaften besteht darin, den Heranwachsenden (wie auch den Erwachsenen) Wege zu zeigen, wie sie von der Kraft des Evangeliums her verantwortlich in dieser Welt leben können.

„**Evangelium**“ verstehe ich als die „gute Nachricht“, deren Bringer und deren Inhalt Jesus Christus ist.⁴⁾ „Evangelium“ steht also für Reden, Handeln, Wirken und Weg Jesu - und zwar einschließlich der tiefen Erfahrungen, die für christlichen Glauben mit dem Leiden und Sterben Jesu und der Durchbrechung der Todesmächte am Ostermorgen verbunden sind. Jesus realisiert in seinem Weg vor und für uns die Liebe Gottes so, daß wir, wenn wir uns an ihn halten, diese Liebe erfahren und aus ihr leben können.

Dabei wird der Mensch nüchtern wahrgenommen, wie er ist, in seiner Situation, mit seinen Möglichkeiten und Grenzen und gerade auch mit seiner Fehlbarkeit. Jesus huldigt nicht der Illusion des eigentlich immer guten Menschen. Er weiß um den in seinen Egoismus, seine Sicherheit, seinen Genuß und seine Selbstgerechtigkeit vernarrten Menschen, der erst hieraus befreit zu wirklicher Mitmenschlichkeit fähig ist.⁵⁾ Die Nähe und Zuwendung Gottes, die er verkündet und realisiert, schenkt diese Befreiung. Er geht deswegen besonders zu den Verlorenen in seiner Umgebung und hilft ihnen zu neuem Leben vor Gott und in der menschlichen Gemeinschaft. Er geht selbst den Weg in die größte Ausweglosigkeit der Kriminalisierten hinein und besiegelt damit Gottes Weg zu den Menschen, der sich der Menschen auch in ihrer größten Verlassenheit annimmt und mit dem Sieg des Ostermorgens neues Leben beginnen läßt. Das heißt, daß das Evangelium eine Lebensbasis ist, die mir Halt gibt, Orientierung vermittelt und Mut macht, für die menschliche Gemeinschaft und die Gemeinschaft alles Lebendigen einzutreten, ohne an den menschlichen Grenzen verzweifeln zu müssen.

Dies ist als **spezifische christlich/evangelische Orientierungs-, Existenz- und Handlungshilfe** darzubieten - und zwar in bewußter Kooperation mit den anderen Glaubensgemeinschaften und schulischen, kommunalen und staatlichen Erziehungseinrichtungen.

Es ergeben sich **spezifische Beiträge christlicher Erziehung** zu den genannten Grundaufgaben. Sie sind aus der Rückbindung an das Evangelium im Blick auf die Herausforderungen der Gegenwart zu entfalten.

1. Die Aktualisierung der biblisch-christlichen Schöpfungstraditionen zur Sensibilisierung für ein verantwortetes Leben mit der Kreatur.

In diesem Bereich hat sich christliche Theologie und Religionspädagogik in unserer Generation als besonders lernfähig erweisen müssen. Sie hat wahrgenommen, daß in den sogenannten „Naturreligionen“ ein sehr viel sensibleres Geben und Nehmen zwischen Mensch, Tier, Pflanzen und der gesamten Natur eingeübt ist. Auch die Begegnung mit dem buddhistischen Bewußtsein der Verbundenheit alles Existierenden hat zum Nachdenken geführt. Gegenüber einer umwelt- und letztlich lebensfeindlichen Interpretation des Herrschaftsauftrages an den Menschen aus Genesis 1 ist die Linie des Bebauens und Bewahrens, der Schöpfungsfreude und des Schöpfungslobes neu entdeckt worden - wie sie etwa in den Psalmen (Ps 104), in den Bildern und Gleichnissen der Predigt Jesu oder dem evangelischen Liedgut („Geh aus, mein Herz“; „Die Erde ist schön, es liebt sie der Herr, neu ist der Mensch, der sie liebt ...“) präsent ist. Im neuen Lehrplan für den Evangelischen Religionsunterricht an Grundschulen in Bayern ist das Thema bewußt in aufbauendem Lernen vom 1.-3. Schuljahr angelegt:⁶⁾ „Gottes gute Schöpfung entdecken“ im 1. Schuljahr: Von der Beobachtung der Schönheit und Vielfalt des Lebens, Wachsens und Gedeihens in der Umgebung sollen die Schüler zu Freude und Dank für alles Geschaffene geführt werden. „Bewahrende Ordnungen in der Schöpfung entdecken“ im 2. Schuljahr in Begegnung mit der Sintflut/Noah-Geschichte. „Gottes gute Schöpfung loben“ im 3. Schuljahr in der Begegnung mit den schönen Bildern des Psalms 104. Dazu kommt als Aktionsvorschlag für das 1. Schuljahr: „Wir legen eine Wildblumenecke im Schulgelände an“ und als Feier-Vorschlag für das 3. Schuljahr: „Wir gestalten eine Schöpfungsandacht.“⁷⁾

2. Als zweiten Beitrag christlicher Erziehung nenne ich den Einsatz dafür, daß Kinder Liebe, Geborgenheit und Schutz erfahren, die sie zu eigenständiger Lebensgestaltung befähigen.

Der besondere Impuls des Evangeliums hierzu liegt in Jesu Hinwendung zu den Kindern gegen alle Konventionen, in denen Kindsein als unvollkommenes Menschsein betrachtet wird. Am Beispiel der Kinder macht Jesus deutlich, daß der Mensch vor Gott nicht angenommen ist nach dem Maß seiner Leistungsfähigkeit, sondern nach dem Maß seiner Liebesbedürftigkeit. Die

Qualifikation für das Angenommensein bei Gott ist nicht mehr und nicht weniger als: sich liebhaben lassen zu können. Gegenüber jeder berechnenden Haltung Gott gegenüber können Erwachsene an Kindern die Offenheit lernen, die für die Wahrnehmung der Liebe und des Willens Gottes wesentlich ist.

Für christliche Erziehung heißt das, daß an ihrem Anfang die **Vermittlung von Erfahrungen des Angenommenseins** stehen muß, aus denen sich erst humanes Verhalten entwickeln kann.

Zeichen hierfür setzen solche Werke wie Terre des Hommes oder die Kindernothilfe. Gerade wenn junge Menschen/Gruppen/Klassen eine Patenschaft übernehmen, die nicht nur finanzielle Betreuung umfaßt, sondern die Lebenshintergründe von Kindern in anderen Ländern bewußt macht, werden sie in diese Grundaufgabe mit hingezogen - im vollen Bewußtsein der Begrenztheit solcher Aktionsweisen.

Im weiteren Lernprozeß gehört dazu das **Vertrautwerden mit den Grundlagen eines vom Evangelium bestimmten Glaubens** als Basis eines „verantwortungsfähigen Sinnsystems“.

Es ist wichtig, eine Vorstellung davon zu haben, daß ein Glaubenszusammenhang nicht nur aus unverbundenen Einzelstücken von Lehre, Frömmigkeit und ethischem Verhalten besteht, sondern daß Glauben und Leben einen sinnbezogenen Gesamtzusammenhang bilden. Das Profil des Evangeliums hat ganz spezifische, unverwechselbare und unaustauschbare Konturen – in der Gestalt und Bedeutung Jesu, in der Vorordnung des Indikativs vor dem Imperativ, der Zusage der Gnade Gottes vor der ethischen Forderung ... –, die einen lebensgründenden Ausgangspunkt bilden, von dem aus sich wirklicher Dialog ereignen kann.

3. Ein weiterer Beitrag, mit dem evangelische wie die Erziehung in anderen Konfessionen und Religionen Besonderes einbringen kann, ist die **Vermittlung der Lebens-sinn gewährenden Symbole des Glaubens** (Gebet, Gottesdienst, Frömmigkeit, Deutekategorien für die wichtigen Lebens-schritte).

Ernst genommen wird hier, daß jede wirkliche religiöse Erfahrung eine strukturierte Erfahrung ist, die in Beziehung zu dem konkreten Leben und Kult in einer lebendigen religiösen Gemeinschaft steht. Sie kann Schülern helfen, die grundlegenden Erfahrungen von Leben/Tod, Freude/Leid im Lebenslauf sinnbezogen zu erschließen. Beyza Bilgin und Saraswati Albano-Müller haben dazu bei den Nürnberger Foren schöne Beispiele aus islamischer und hinduistischer Tradition gezeigt.⁸⁾

4. Als letzten Beitrag nenne ich die **Verlebendigung der** in Geschichten und Beispielen evangelischer Tradition initiierten **Sensibilisierung für den tieferen Sinn und die weiten Horizonte der ethischen Gebote des Dekalogs**, die in deutlicher Korrespondenz stehen zu den fünf Grundverpflichtungen, die Laien im Buddhismus auf sich nehmen, und die auch die Grundlage für die „unverrückbaren Weisungen“ in der Erklärung zum Weltethos bilden.

Ich möchte das an Martin Luthers Erklärung der zehn Gebote in seinem Kleinen Katechismus erläutern. Wir brauchen heute für das Weltethos meines Erachtens neue entfaltende und elementarisierende Interpretationen der ethischen Gebote in den Religionen, so wie sie Martin Luther in seiner Zeit geleistet hat.

Martin Luther kehrt in jedem der Gebote das, was unterlassen, vermieden und bekämpft werden soll, plastisch heraus, und dann das, was Gutes getan werden soll.

Nehmen wir als Beispiel das **8. Gebot**:

„Du sollst nicht falsch Zeugnis reden wider deinen Nächsten.

Was ist das?

Wir sollen Gott fürchten und lieben, daß wir unsern Nächsten nicht fälschlich belügen, verraten, afterreden oder bösen Leumund machen; sondern sollen ihn entschuldigen, Gutes von ihm reden und alles zum Besten kehren.“

Wer kann sich bei diesen ausdrucksstarken Bildern nicht in vielen seiner Lebenssituationen wiederfinden? Was bedeuten diese Maßgaben, wenn sie im wirtschaftlichen und politischen Geschäft ernst genommen werden? Und im Unterricht: Wieviel Material für Rollenspiele, pantomimische Gestaltung oder bildnerischen Ausdruck läßt sich aus Luthers Wortmalerei gewinnen!?

In der Behindertenarbeit der Anstalt Bethel ist von anfallkranken Männern aus vielen kleinen Tonstücken eine Interpretation dieses Gebotes gestaltet worden: Da sind große Lauschohren dargestellt, Schlangen, die das Schleichen der Gerüchte symbolisieren, Münder, die hämisch den neuesten Klatsch weitergeben, Finger, die auf andere weisen. Wer sich in das Plakat hineinsieht, spürt schnell das Verlangen, das andere zu erleben: Ohren, die Gutes aus den Worten der anderen heraushören, Augen, die freundlich auf andere blicken, Münder, die Liebevolltes über andere sagen, und Hände, die helfen und aufrichten statt zu verurteilen.

Damit ist auch eine wesentliche erzieherische Aufgabe umrissen, die im Lernen der Religionen im Blick auf ihr Verhältnis zueinander und damit von christlicher wie buddhistischer, hinduistischer, jüdischer und muslimischer Pädagogik zu beherzigen ist. Sie ist ausgedrückt in der 3. der „Unverrückbaren Weisungen“ der Weltethos-Erklärung:⁹⁾ „Verpflichtung auf eine Kultur der Toleranz und ein Leben in Wahrhaftigkeit“.

Dieses soll abschließend an einigen Grundsätzen für den Unterricht über Weltreligionen konkretisiert werden, die bei einer Tagung mit britischen und deutschen Religionswissenschaftlern, Theologen und Religionspädagogen in Goslar formuliert wurden¹⁰⁾:

- „Unterricht über Weltreligionen bedeutet: Differenzierte Vergegenwärtigung der eigenen religiösen Traditionen für eine plurale, nicht „gleichgeschaltete“ Wirklichkeit.
- Unterricht über Weltreligionen bedeutet: Abkehr vom Eurozentrismus, Wahrnehmung der weltweiten Abhängigkeiten, Verflochtenheiten, Befruchtungsmöglichkeiten.
- Unterricht über Weltreligionen ist zu konstituieren als ein Unterrichtsprinzip, nicht nur als Teilinhalt eines bestimmten Schulfaches.
- Unterricht über Weltreligionen erfordert, nach der „Mitte“ („Sinntitte“?) der jeweiligen Religion zu fragen, damit sie nicht von ihr fremden Sichtweisen her schabloniert wird.
- Unterricht über Weltreligionen ist nicht zu bewältigen, ohne den anderen als expliziten oder impliziten Gesprächspartner zu haben: Kann er sich in meiner Darstellung seines Glaubens wiederfinden?
- Unterricht über Weltreligionen strebt über die gedankliche Beschäftigung hinaus zu existentieller Begegnung.
- Unterricht über Weltreligionen hilft dem Schüler zu Orientierung und Entscheidung durch die Vergegenwärtigung alternativer, verantworteter Sinnsysteme (gegebenenfalls auch durch Kritik gegenüber problematischen Heilslehren) und durch ein besseres Verstehen der eigenen Tradition und Kultur im Lichte dieser Begegnung.“

Hierfür wach, aufmerksam und sensibel zu machen ist *eine* von vielen Aufgaben, die christlicher Erziehung in Familie, Schule und Gemeinde in Kooperation mit den anderen Religionsgemeinschaften und allen „Menschen guten Willens“ für die Zukunft aufgetragen ist.

Anmerkungen

1) In diesem Beitrag nehme ich wichtige Grundlinien auf, die in meinem Buch „Evangelische Religionspädagogik in interreligiöser Perspektive“ (Göttingen 1998) sowie in den von mir herausgegebenen Bänden der letzten Nürnberger Foren „Das Projekt Weltethos in der Erziehung“ (Hamburg 1995) und „Interreligiöse Erziehung 2000. Die Zukunft der Religions- und Kulturbegegnung“ (Hamburg 1998) ausführlicher entwickelt worden sind.

2) Hans Küng: Projekt Weltethos, München 1990, S. 14

3) U. Kadelbach: Christliche Schulen im Nahen Osten - Orte der Friedenserziehung? In: J. Lähnemann (Hg.):

Weltreligionen und Friedenserziehung. Wege zur Toleranz. Schwerpunkt: Christentum – Islam, Hamburg 1989, S. 248-259, S. 253

4) „Evangelium“ ist hier also primär verstanden als inhaltliche Mitte der Botschaft des Neuen Testaments; nur von diesem Hintergrund her kann es legitime Kennzeichnung einer Konfession sein, die diesen Inhalt aber niemals als ihren „Besitz“ beanspruchen darf.

5) In diesem wichtigen Punkt besteht eine deutliche Nähe zu der fundamentalen buddhistischen Daseinserkenntnis.

6) Lehrplan für den Evangelischen Religionsunterricht an Grundschulen in Bayern, Heilsbronn (Katechetisches Amt) 1993, S. 10; S. 29ff.; S. 57ff.; S. 95ff.

7) A.a.O., S. 13; S. 39; S. 103

8) Beyza Bilgin: Das Prinzip der Liebe in der islamischen Erziehung und in den Unterrichtswerken der Türkei. In: Lähnemann: Weltreligionen und Friedenserziehung, S. 36-43. Saraswati Albano-Müller: Begegnung mit dem Hinduismus in Deutschland - praktische Demonstration einer „fernen“ Religion im Unterricht, in: Lähnemann: „Das Projekt Weltethos“ in der Erziehung, S. 286-290

9) Hans Küng/Karl-Josef Kuschel (Hg.): Erklärung zum Weltethos. Die Deklaration des Parlamentes der Weltreligionen, München 1993

10) J.-H. Achilles/J. Lähnemann/C. Siedschlag: Essentials des Unterrichts über Weltreligionen. In: M. Kwiran/H. Schultze (Hg.): Bildungsinhalt: Weltreligionen. Grundlagen und Anregungen für den Unterricht, Münster 1988, S. 169-170

Heilung

Spirituelle Praxis und geistige Gesundheit

Religion und Spiritualität haben zahlreiche Facetten. Viele Menschen denken zuallererst an Ethik und Moral, das heißt an Empfehlungen und „Gebote“ für ihr tägliches Tun und Lassen. Andere verbinden mit Religiosität eher rituelle Handlungen, Feiern und Andachten oder einfach ein besonderes Erlebnis von Gemeinschaft und Zusammengehörigkeit. Natürlich gehören auch karitatives Engagement und soziale Aktivitäten hierher.

Es kommt indessen nicht von ungefähr, daß ein Aspekt in unserem naturwissenschaftlich-technisch geprägten und konsumorientierten Umfeld immer mehr in den Hintergrund getreten ist: die Seelsorge, wie es im christlichen Kontext so schön heißt. Wohlbefinden erwarten wir größtenteils von angenehmen äußeren Verhältnissen und schönen Erlebnissen, die zu schaffen und zu bekommen wir uns bemühen. Wenn das nicht gelingt und wir innerlich gar aus dem Gleichgewicht geraten sind, dann erwarten wir nicht mehr automatisch Hilfe von der religiösen Gemeinschaft. Wenn es uns nicht gutgeht, helfen vorübergehende Ablenkungen oder gelegentlich auch eine Pille. Sollte es ganz schlimm kommen und der Leidensdruck unerträglich werden, scheint der Psychotherapeut mittlerweile häufiger gefragt als der Geistliche.

Und doch ist gerade hier ein Kernbereich von Spiritualität angesprochen. Und zwar auf zwei Ebenen. Ich spreche von der Aufgabe der Religion, Beistand in psychischen Notsituationen und Existenzkrisen zu sein. Ich habe meinen Partner oder meine Partnerin verloren und komme damit nicht zurecht! Ich habe ständig Ärger in der Familie und fühle mich einsam und isoliert! Die Zukunft macht mir Angst, persönlich und beruflich! Wie soll ich mit meinem Sohn umgehen, der schon seit Jahren rauschgiftsüchtig ist? Das ganze Leben wächst mir über den Kopf, und ich weiß nicht, was ich tun soll! Ich bin krank, aber der Arzt findet nichts!

Einfühlsame Beratung kann dazu beigetragen, die innere Balance wieder herzustellen, lähmende und zerstörerische Emotionen aufzulösen und so (wieder) Kraft und Lebensfreude zu finden. Religion wäre so gesehen eine Art „Hilfe zur Lebensbewältigung“ oder ein Beitrag zur „geistigen Hygiene“. Doch warum sind die Kirchen auf diesem Feld so ins Hintertreffen geraten? Empfinden die Menschen Religion als überholt, weil Psychologie und Medizin einfach über ein tieferes Verständnis und über wirksamere Methoden verfügen? Oder sind die etablierten religiösen Gemeinschaften mit ihren verfestigten Strukturen unattraktiv und drängen Suchende allenfalls in eine eher esoterische Ecke?

Die zweite Ebene der Fragestellung scheint mir noch ungleich wichtiger. Wieweit nämlich reichen denn Anspruch und Fähigkeit auf Seiten der Religionen, heilen zu können? Was sind ihre Visionen wirklicher geistiger und seelischer Gesundung? Mir scheint, daß bei der diesbezüglichen (Neu-) Bestimmung des Standortes Grenzen nach zwei Seiten hingezogen werden müssen. Die eine ist naheliegend und im Grundsatz unstrittig: nicht mehr eingreifen, wo psychische Krankheiten diagnostiziert werden, für die der Psychotherapeut zuständig ist. Aber ist auf der anderen Seite die Aufgabe tatsächlich schon erfüllt, wenn Labile und seelisch Angeschlagene in unserer belastenden Arbeitswelt wieder reibungslos „funktionieren“? Muß es nicht auch und gerade darum gehen, mit der Pathologie des „normalen“ Alltages, ja mit der Pathologie des Lebens selbst umzugehen?

Wenn in den Religionen von „Heil“ gesprochen wird, bezieht sich das auf eine andere Dimension und auf eine andere Qualität von Erleben und Erfahrung. „Heilswege“ haben ein weitergehendes Ziel als nur, in den wenigen Jahrzehnten auf dieser Welt einigermaßen gut über die Runden zu kommen. Die Lehren des Buddha und das Wirken Christi haben eine tiefere existentielle Bedeutung, die nicht selten auch bei der eigenen Anhängerschaft eher klein geschrieben wird oder ganz aus dem Blickfeld gerät. Was ist das *summum bonum*, das höchste

Gut, um das es der spirituellen Praxis letztlich geht? Was ist den Christen „Ewiges Heil“, und was beinhalten die „Heilenden Wahrheiten“ des Buddha?

Wenn Spiritualität heilsam wirkt
Vom therapeutischen Potential der Spiritualität und seinen Gefährdungen

Norbert Copray

Anmerkung (Hrsg.)

Dieser Artikel liegt leider nicht in einer geeigneten elektronischen Fassung vor.

Heilen – lehren – unterstützen?

Buddhas Lehre und buddhistische Lehrende in Europa heute

Barbara Lang

Zu zehnt saßen wir um den Küchentisch im angenehm kühlen Haus, während der Scirocco über den Hügel fuhr und die Außenmauern aufheizte. Wir taten uns gütlich an Spaghetti mit Tomaten, Salat, Weißbrot, Käse und ein wenig Rotwein. Und es ging zu, wie es in Italien zugehen muß: man sprach viel und war guter Dinge. Plötzlich lachte der Zen-Meister. Er werde nach Japan zurückkehren. Auf die Nachfragen antwortete er, der Zweck der buddhistischen Übung sei schließlich, daß die Menschen glücklicher würden und ihr Leben genießen könnten. Ihm schein aber, das beherrschten die Bewohner dieses bezaubernden Italiens bereits; also seien ausgefeilte Meditationsübungen und Buddhismus hier überflüssig - und er auch.¹⁾

Der Buddhismus - also doch nicht das, was sich viele als Religion des „nächsten Jahrtausends“ für Europa wünschen? Oder eben nur für nördlich der Alpen, wo die Lebenslust nicht bereits zu Hause ist? Der Buddhismus - keine Alternative? Wo er doch so agnostisch ist, zeitgemäß und faszinierend: niemandem wurde er geoffenbart, und er verlangt keinen Glauben. Als einziger der großen Religionsstifter vertraut Shakyamuni Buddha weitgehend auf die inneren Fähigkeiten der Menschen, rechnet und arbeitet mit ihnen. An Äußerem hält er auf dem Weg lediglich geistige Freundschaften für unerlässlich; die - meist „edel“ genannten - Freunde bilden die Sangha. Lehrer oder Lehrerin wurden im Laufe der Geschichte zwar immer wichtiger; *Zuflucht* aber nimmt man immer noch zu Buddha, Dharma und Sangha.²⁾

Was der Buddha lehrt

Buddhistische Lehrende sind keine Geistlichen im Sinne unserer Kultur, deren zentraler Bestandteil das Christentum ist.³⁾ Sie können es schon deshalb nicht sein, weil der Buddhismus keinen Gott postuliert. Da jeder Buddhist und jede Buddhistin für sich selbst verantwortlich ist, muß man sich selbst kennen. Der Weg dorthin ist der Edle Achtfache Pfad, vor allem Ethik, Meditation und Achtsamkeit im Alltag, aber auch Dharma-Studium und Sangha. Diesen Pfad haben sich buddhistische Mönche und Nonnen zur einzigen Lebensaufgabe gemacht. Was sie wissen, geistig erfahren und erleben, geben sie weiter und unterstützen die *edlen Freunde* bei ihrer religiösen Praxis und Selbständigkeit.⁴⁾ Ordinierte sind den Laien nicht automatisch überlegen⁵⁾, und folgerichtig lehren heutzutage in Europa und Amerika eine ganze Reihe Nicht- oder Nicht-mehr-Ordinierter, die sich intensiv mit Buddhas Lehre befaßt und meditiert haben. Wie jener Zen-Meister sagte, zielt Buddhas Lehre auf eines: Freude, Glück und die Befreiung vom Leiden, das unweigerlich Bestandteil des Lebens auf dieser Erde ist. Aber Buddha war kein Dummkopf und auch kein übermütiger Erfinder vom Schlage Daniel Düsentricks. Er behauptete nicht, man könne Vergänglichkeit, Alter, Krankheit und Tod abschaffen. Er sagte: *Wir* können aufhören, uns selbst damit zu quälen, daß die Dinge sind, wie sie sind. Wie handhaben wir die Dinge, wie sehen wir sie, wie schätzen wir sie ein? Wir quälen uns weniger damit, sagt der Buddha - und sagen die Lehrenden -, wenn wir unser Denken selbst steuern. Den größten Teil des normalen Lebensleidens können wir auflösen, indem wir falsche Ideen und Wünsche behandeln wie Kinder Luftballone - loslassen und sich über das Fliegen freuen. Das hat auch mit einer der genialsten Buddha-Erkenntnisse zu tun: *anatta*, Nicht-Ich – nichts hat eine ureigene, tiefe, eigentliche Substanz, nichts besteht aus sich selbst heraus. Des *Pudels Kern* – es gibt ihn nicht.

Buddha lehrt den Weg zum Glück auf dieser Welt. Er lehrt keinen Gott, verweigert jede Aussage über die Zeit nach dem Tod – und sagt nirgends, es gebe die *eine* Wahrheit. Grundlegend an Buddhas Lehren ist der Edle Achtfache Pfad. Darüber hinaus gibt es – vor

allem im Mahayana - noch die Idee der sogenannten Erleuchtung. Das gefällt uns Europäern – oder womöglich besonders uns Deutschen? Hand aufs Herz: Wer assoziiert bei *erleuchtet* nicht etwas Übermenschliches, was unweigerlich an Nietzsches entsprechende Konstruktion erinnert? Tatsächlich trifft das Wort *Erwachen* das Phänomen weit präziser; es bedeutet zunächst Wachwerden zur Wirklichkeit und den Ursachen des eigenen Leidens, im weiteren Sinne dann das gier-freie Einssein mit sich und der Welt.⁶⁾

Psychische Strukturen und die *conditio humana*

Der Buddha lehrte im feudalistischen Umfeld vieler winziger Königreiche, wo ständig „Mann gegen Mann“ mit Pferd und Schwert Kriege führten. Diese politischen Gegebenheiten sind uns fremd, und auch die damalige feudale Wirtschaft hatte mit unserer kaum etwas gemein. Lebenserwartung und Lebensstandard der Menschen waren niedriger als heute, ihr Lebensrhythmus gemächlicher, sie schliefen länger und arbeiteten weniger. Sozial waren sie viel fester in ihre jeweilige Gruppe eingebettet, die sie zwar mitunter einengte, ihnen dafür aber Schutz und Sicherheit bot. Sie gingen direkter miteinander um, und ihre psychische Struktur war sehr viel weniger individuell als die unsere. Sie waren weniger selbständig, aber auch weniger einsam und wohl auch weniger verunsichert als wir. Wir Heutigen müssen uns rundum als selbständige, hochflexible Individuen vermarkten, nur um zu überleben. Da fehlen die Zeit für viele und enge soziale Beziehungen und der Raum für das feste Aufgehobensein darin, mit allen Folgen für die psychische Struktur.

Neben Wirtschaft und sozialer Organisation ist es das geistige Klima, was Denken, Empfindung und Charakter prägt. Bei Buddhas Zuhörern war es das geistige Klima des damaligen Indiens, gekennzeichnet durch die Ideen von Karma und Wiedergeburt, ein zirkuläres Zeitmodell der ständigen Wiederkehr und die allgemeine Akzeptanz geistiger Suche - nach verschiedenen Wahrheiten. *Unser* geistiges Klima, unsere geistige Herkunft ist das christliche Abendland. Da sind Kelten, Griechen, Römer und Germanen, Judentum und Christentum eine gelegentlich explosive, aber ausgesprochen produktive Verbindung eingegangen. Im Laufe von 2000 Jahren haben unsere Vorfahren höchst Widersprüchliches dazu gemischt: sie verfeinerten den Wein wie die Askese, hielten die unsterbliche Seele hoch und dann wieder das wissenschaftliche Denken, sprangen vom eisernen Dogma zur Freidenkerei, schufen Umwerfendes in Architektur, Musik, Literatur und Malerei und entwickelten politische Systeme sonder Zahl, stellten einmal unsägliche Gräuel, ein andermal die Durchsetzung der Menschenrechte als unumgänglich hin, folgten einmal blind ihren Führern und frönten dann wieder maximalem Individualismus. Alle aber lebten sie in einer Welt mit einem linearen Zeit- und damit Fortschrittsmodell und glaubten an die Idee der einen Wahrheit, geprägt nicht zuletzt von unserer Tradition des christlichen Monotheismus. Der postuliert bekanntlich *einen* persönlichen Gott⁷⁾, *eine* Wahrheit, Schuld und Sühne, die Vergebung der Sünden und die individuelle Auferstehung.⁸⁾

Diese Mischung tragen wir alle in uns. Nur wer das (an-)erkennt, wird längerfristig mit einer davon so grundlegend verschiedenen Religion wie dem Buddhismus zurechtkommen, ohne sie kurzerhand unserem Denksystem einzuverleiben.

Trotz aller geistigen und sozialen Unterschiede gilt aber auch für uns, was der Buddha als grundlegende *conditio humana* beschrieb: Der Mensch strebt nach Glück, aber er verwechselt es mit der Erfüllung kurzfristiger Begierden, und dabei stehen ihm auch noch Haß und Verblendung im Weg. Beschreibungen Buddhas, die eher mit den ökonomischen und sozialen Bedingungen zu tun haben, müssen wir heute sicher neu interpretieren - etwa den Umgang zwischen den *edlen Freunden*, die Frage des Geldes oder die Stellung der Frauen.⁹⁾

Heilung und Religion

Der jüdische Rabbi Jesus von Nazareth, nach seinem gewaltsamen Tode vor 2000 Jahren der *Christus* genannt, war in Palästina nicht nur als religiöser Lehrer berühmt, sondern auch als Wunderheiler; zu seiner Zeit belegte das seine Verbindung mit dem Göttlichen, und das übertrug sich auf die Heiligen.¹⁰⁾ Es übertrug sich *nicht* auf seine Nachfolger, die christlichen Priester.

Christliche Priester heilen nicht, sie beten höchstens zu Gott für eine Heilung. Sie haben kultische Aufgaben und kümmern sich außerdem um den rechten Lebenswandel auf der Erde und das ewige Leben, also um die Seele des Menschen. Sie betreiben Seelsorge.¹¹⁾ Deren Inhalte wurden in zwei Jahrtausenden mitunter ein wenig ergänzt. Noch vor zweihundert Jahren konnten Seelsorger zumindest psychischem Leiden mit Hinweisen auf den ewigen Ratschluß Gottes und die Aufgaben eines Christenmenschen sinnvoll begegnen; heute erreichen sie damit nur noch eine kleine Minderheit mit sehr traditionellem Weltbild, und auch das nur zum Teil. Wer zum Beispiel so depressiv ist, daß er mit dem Gedanken spielt, sich umzubringen, geht auch dann nicht zum Priester, wenn er oder sie tiefreligiös ist.

Viele von uns entsprechen inzwischen weitgehend der heutigen Forderung nach ökonomischer, geistiger und sozialer Flexibilität, ob sie sich nun eine religiöse Grundeinstellung bewahrt haben oder nicht. Längeres seelisches Leiden mindert die Leistung im Beruf, und das wird heute nicht mehr toleriert. Neben unserem gestiegenen Wissen über psychische Probleme und Krankheiten, ihre Ursachen und Behandlungsmöglichkeiten scheint mir das ein wichtiger Grund, warum nur noch sehr ausgewählte Probleme seelsorgerisch zu lösen sind - aber viele seelsorgerisch nachzubearbeiten. Deshalb teilen sich christliche Priester die Arbeit inzwischen mit zwei anderen veritablen Professionen: mit Beratern zu verschiedenen Fährnissen des Lebens und mit Psychotherapeuten. Der Priester von heute dagegen ist weder Berater noch Psychotherapeut, außer er hat eine zweite Ausbildung. Er (bei den Protestanten könnte es sogar „sie“ heißen) konzentriert sich auf religiöse Aufgaben.

Manche mögen diese Arbeitsteilung beklagen, aber nur sie gewährleistet eine professionell angemessene Versorgung. So mag dieselbe Person einmal wegen Suizidendenzen zur Psychotherapie gehen, ein andermal wegen des Umgangs mit dem rauschgiftsüchtigen Sohn zur Beratung. Ist sie wieder gut handlungsfähig, braucht sie vielleicht den Priester, um die Frage einer Schuld zu besprechen, den Sinn des eigenen Lebens und das innere Gleichgewicht *religiös* neu zu bestimmen.

Religiöse Praxis, religiöse Ziele und religiöse Hoffnung zielen immer auch auf Lebenssinn - und die Sinn-Perspektive hat etwas mit Glücklichkeit zu tun und mit In-sich-Ruhen. Alle Religionen bieten Werte- und Sinn-Perspektiven, die unabhängig sind von Geld, Leistung und Markt, so daß in Zeiten wie unseren eigentlich jede Religion auch subversive Aspekte hat. Aus ihrer Perspektive heraus kann man vorbehaltlos auch Schwache, Kranke und Leistungsunfähige akzeptieren - womit sich die Jünger des Marktes durchaus schwertun.

Heilsames in Buddhas Dharma

Wer nun wendet sich in einem christlich geprägten, wenn auch nicht mehr durch und durch christlichen Land von der angestammten Religion ab und dem Buddhismus zu? Einer Religion aus Asien, die unserer eigenen Tradition und unserer eigenen psychischen Struktur in vielen Punkten völlig widerspricht? Was erwartet man sich davon?

Manche haben ein tiefes Bedürfnis nach Stille und Meditation. Nun war Meditationspraxis im Christentum nie zentral, und was es gab, ist weitgehend verlorengegangen, so daß sie schließen, sie müßten nun Buddhisten werden. Das ist ein Trugschluß: Viele christliche Nonnen und Mönche üben Zen-Meditation, und nicht zufällig sagt der Dalai Lama, manchmal habe Meditation einfach den Zweck, aus Christen bessere Christen machen.

Eine ganze Reihe Neu-Buddhisten sehnt sich einfach nach der Seelsorge, welche christliche Priester nur noch bedingt liefern – seelische Rundumversorgung im alten Sinne. Buddhistische Lehrende berichten immer wieder, daß ihnen viele Übende all ihre persönlichen Probleme auf den Tisch legen und eine Antwort darauf einfordern. Dazu gehören neben Alltagsproblemen massive Sinnkrisen, die *auch* mit der europäischen psychischen Struktur und dem Verlust eines verbindlichen Weltbildes zu tun haben. Häufiger als im Bevölkerungsdurchschnitt scheinen sich echte psychische Krankheiten zu finden; die Betroffenen wollen sie nicht wahrhaben, erwarten aber intuitiv, sie verschwänden in einem hochtoleranten religiösen Ambiente.

Das tun sie nicht. Das Phänomen zeigt aber, daß Lehrende ohne psychiatrisches Hintergrundwissen schnell überfordert sind. Und es zeigt, daß sie genauestens mit der europäischen Geistesgeschichte vertraut sein müssen, mit den dafür typischen Persönlichkeiten und ihren typischen Problemen und Sinnkrisen. Lehrende aus Asien sind damit besonders häufig überfordert. Wenn sie unsere Tradition nicht kennen und psychische Strukturen für universell halten, sind sie es immer.

Aufgabe der buddhistischen Lehrenden ist, Meditation anzuleiten und die Lehre zu vermitteln. Dazu gehören auch Buddhas andere Definition vom Glück und seine Anleitung zum Glücklichein in einer weiteren Perspektive - für psychisch gesunde Menschen. Als *edle Freunde* sollten die Lehrenden zu einem allgemein heilsamen Klima beitragen - und angesichts der belasteten Klientel kann es auch nichts schaden, wenn sie sich Beraterisch professionalisieren. Dennoch ist ihre Aufgabe nicht Psychotherapie und auch keine lebensberaterische Rundumversorgung.

In den Händen von Personen, die gleichzeitig Dharmalehrende und Psychotherapeuten sind, können vor allem die Meditationstechniken zur Achtsamkeit Wunder wirken – selbst, wenn sie nicht mit buddhistischer Philosophie unterfüttert sind. Wichtigster Vertreter dieser Richtung ist Jon Kabat-Zinn mit seinen Programmen zur Streß-Reduktion.¹²⁾

Buddha selbst hat sich als Heiler bezeichnet.¹³⁾ Er war aber kein Wunderheiler wie Jesus, und er weckte auch keine Toten auf. Er rief das tote Kind nicht zurück, sondern schickte dessen untröstliche Mutter auf die Suche nach einem Haus ohne Leid. Seine Lehre eignet sich nicht dazu, Krankheiten zu heilen - weder Krebs noch Blinddarmentzündung, weder Alzheimer noch Psychosen. Buddha „diagnostizierte“ keine einzelne Krankheit, sondern die Grund-Not der Menschen, *dukkha*, die, wie er sagt, dem Glück im Wege steht und so dem grundlegenden Heil-Sein. Sein *Mittel* gegen die Not ist eines zum Sich-selber-Heilen. Man kann es nicht schlucken und nicht spritzen - man kann es nur lernen. Wirken kann es erst dann, wenn man es außerdem konstant anwendet.¹⁴⁾

Auf dem Weg kann man ruhig mal professionelle Beratung suchen oder sich bei Krankheit medizinisch behandeln lassen. Buddha lehrte, wie wir leben können, ohne uns ständig zu quälen, er lehrte, wie wir angesichts der Vergänglichkeit des Lebens glücklich sein und das Hier und Jetzt vorbehaltlos ausschöpfen können. Er lehrte Methoden, alle und alles, was auf uns zukommt, anzunehmen, weder zu bekämpfen noch mit Leichenbittermiene zu ertragen, sondern zu lieben und zu genießen; einfach aus dem Grund, weil wir ohnehin mit allem verbunden sind. Das ist Bodhi-Geist. Diese Vision von geistiger Gesundheit hatte der Zen-Meister in Italien, bei dieser Vision unterstützen uns gute Lehrende. Wenn man will, kann man das *heilende Wahrheit* nennen.

Anmerkungen

1) Im Jahre 1993 besuchten wir Koho Watanabe Roshi, Nachfolger von Uchiyama Roshi, ehemals Abt des Antai-Klosters; er lebte damals in Mittelitalien, wo zwei langjährige Schüler ein kleines Zen-Zentrum aufgebaut hatten.

2) Das ist nur im Tibetischen Buddhismus minimal anders, wo man auch eine Art „Zuflucht“ zum Guru nimmt. – Daß sich im Laufe der Jahrhunderte auch Formen entwickelten wie der Amida-Buddhismus, in denen die

„Gläubigen“ über den Weg der vollständigen Hingabe zum Heil gelangen, ist eine mitfühlende Variante fürs schwer arbeitende Volk, das aus Zeitgründen nicht meditieren kann.

3) Die Aufgaben der Geistlichen in den verschiedenen christlichen Bekenntnissen unterscheiden sich zum Teil erheblich. Obwohl es zu kurz greift, werde ich mich im Wesentlichen auf die katholische Form beschränken - und hier erklärt der Geistliche nicht nur „Gottes Wort“, er ist Mittler zwischen Gott und dem Menschen und im Normalfall als einziger befugt, die Sakramente zu spenden. Außerdem spendet er in allen Lebenslagen Trost, der in der christlichen Lehre gründet.

4) Es gibt buddhistische Zölibatäre, die ihre Lebensform als wertvoller betrachten als alle anderen. Das halte ich aus buddhistischer Perspektive und wegen unserer eigenen Geschichte für problematisch und außerdem für eine Religion unserer Zeit für anachronistisch. Es ist aber in diesem Rahmen nicht möglich, das genauer auszuführen (vgl. Lotusblätter 4/98).

5) Diese Aussage fußt auf den traditionellen Schriften, sie gilt nicht unbedingt für traditionell buddhistische Länder (vgl. dazu Batchelor, Buddhismus für Ungläubige, Frankfurt/M. 1998).

6) Vgl. dazu Fumon S. Nakagawa: Zen - weil wir Menschen sind, Berlin 1997

7) Daß der christliche Gott in drei Gestalten auftaucht und daß zumindest der Katholizismus Heilige kennt, gilt bei strengen Monotheisten schon als Abweichung vom Prinzip. Es ermöglicht immerhin einige andere Abweichungen vom Dogma, die mitunter recht erfrischend sind.

8) Wobei unverdrossen Altes fortlebt, etwa die Überzeugung unserer keltischen Vorfahren von der Wiedergeburt, obwohl sie vor immerhin 1500 Jahren *verboten* wurde.

9) Vgl. dazu Sylvia Wetzel: Das Herz des Lotos, Frankfurt/M. 1999

10) Dabei verkenne ich nicht, daß der katholische Heiligenkult durchaus auch etwas „Heidnisches“ hat - die Heiligen als Ersatz für Göttinnen und Götter -, was aber notwendig war, sonst hätte das Christentum sich nie gegen die antiken Religionen durchsetzen lassen.

11) Auch hier argumentiere ich aus katholischer Sicht. Die Sachlage ist bei den Protestanten mit ihrem Konzept des „allgemeinen Priestertums“ etwas anders, aber diese Differenzierung würde zu weit führen.

12) J. Kabat-Zinn: Gesund und streßfrei durch Meditation, München 1991. – In diesen Zusammenhang gehören auch einige Heil-Praktiken oder -Rituale des tibetischen Buddhismus, die aber auch nicht in die Hände therapeutisch unerfahrener Lehrender gehören (vgl. dazu Ulli Olvedi: Integrale Energiearbeit, München 1998).

13) Das wird meistens mit „Arzt“ übersetzt, ein deutscher Begriff, der vor etwa 250 Jahren ausdrücklich für Menschen geprägt wurde, die die naturwissenschaftliche Medizin vertreten; für Buddha, der vor 2500 Jahren lebte, ist der Begriff völlig irreführend.

14) Die magischen Energien und Heilkräfte – im Japanischen KI-Energie – sind im Buddhismus nicht zentral, man begegnet ihnen unaufgeregt; in manchen buddhistischen Kulturen wie der tibetischen werden sie speziell gepflegt, aber im Rahmen eines eigenen Medizinsystems, das auch separate Ausbildungen umfaßt.

Dialog

Religionen lernen voneinander

Das Verhältnis der Religionen zueinander kennt viele Varianten. Mißtrauen, Ablehnung und offene Feindschaft haben es über die Jahrhunderte hinweg häufig geprägt: Familien unterschiedlicher Konfession, die nicht miteinander sprachen; Frauen und Männer, die nicht heiraten durften; Orte, die für Andersgläubige unzugänglich waren. Gravierender und unvergleichlich leidvoller waren und sind die Kreuzzüge und „heiligen“ Kriege, die gewaltsamen Auseinandersetzungen zwischen Staaten und Bürgerkriege mit einem religiösen Hintergrund.

Eine weitere Form ist die wechselseitige Duldung - mit mehr oder weniger Toleranz gegenüber den fremden Anschauungen und kultischen Handlungen. Man versteht sie nicht, man heißt sie nicht gut und befolgt sie nicht, aber man läßt den anderen gewähren. Das Fremde bleibt fremd, doch läßt es sich „aushalten“.

Besonders in den letzten Jahren gewinnt indessen ein neuer Zug in der Beziehung der Religionen an Gewicht. Er wird äußerlich begünstigt durch die enormen Veränderungen, die das menschliche Zusammenleben in diesen Jahrzehnten charakterisieren. Die Erde ist zu einem globalen Dorf geworden, das die verschiedensten Kulturen in unmittelbare Nähe zueinander und zum Umgang miteinander zwingt. Juden, Christen, Muslime, Hindus und Buddhisten leben in denselben Städten. Wie sie sich zueinander verhalten, ist in vielen Fällen zu einer unabweisbaren praktischen Frage des Alltages geworden. Nicht zuletzt diese Gegebenheiten sind es, die das Interesse aneinander geweckt haben. Alte Vorbehalte werden in Frage gestellt, überholte Verteidigungsstrategien über Bord geworfen und statt ihrer vielfältige Formen der Kooperation erprobt.

Das ist ein erfreulicher Weg zu mehr Miteinander und Füreinander in unserer Gesellschaft. Und dennoch ist der vielversprechendste Schritt noch nicht getan. Ein Schritt, der ein noch erheblich größeres Maß an Weitsicht, Offenheit und Mut voraussetzt: die Hinwendung zu der anderen Religion nicht zuletzt in der Absicht, von ihr zu lernen und das Zusammentreffen mit ihr als einen Gewinn zu begreifen. Warum versuchen wir nicht zu erkunden, welche Lehren bei den Nachbarn besonders weise, welche spirituelle Praxis besonders heilsam und welche Erfahrungen besonders befreiend sind!

Ein weites Feld des Experimentierens und des Erforschens von Möglichkeiten eröffnet sich - jenseits des üblichen Überlegenheitsgefühls und des gewohnten Hangs zur Belehrung. Dabei kann es um die „theologische“ Ebene genauso gehen wie um Fragen der unmittelbaren Lebenshilfe. Haben die einzelnen Religionen im Laufe ihrer geschichtlichen Entwicklung unterschiedliche Akzente gesetzt, können heute gerade deshalb befruchtende Austausch- und Lernprozesse zu beiderseitigem Nutzen in Gang kommen. Das hat mit Gleichmacherei und Nivellierung nicht das mindeste zu tun. Die Eigenständigkeit und die Unverwechselbarkeit der beteiligten Partner bleiben gewahrt, vielleicht werden sie in diesem Dialog sogar noch deutlicher und bewußter.

Warum sollte das Christentum nicht an den jahrhundertalten und fundierten Erfahrungen der Buddhisten mit Meditation und Geistesschulung teilhaben, die bei ihm selbst großenteils verloren gegangen sind? Warum sollten die Buddhistinnen und Buddhisten bei den Christen nicht genauer hinschauen, wo es etwa um gesellschaftliche Formen der aktiven Hinwendung zu Notleidenden geht, und sich Anregungen und Ermutigung holen? Warum könnte es nicht zu einem dauerhaften und umfassenden Austausch bei der drängenden und doch so vernachlässigten Aufgabe der geistlichen Betreuung von Todkranken und Sterbenden kommen, wo beide Religionen über einen immensen und unausgeschöpften Fundus von Wissen und Hilfen verfügen?

Es ließen sich noch viel mehr Beispiele aufführen, aber schon diese wenigen machen deutlich, um welche Chance es geht: aus der Begegnung mit einer anderen Religion beschenkt und reicher hervorzugehen.

Vom Sinn interreligiöser Kooperation angesichts der Endlichkeit unseres Seins

Lisa Freund

In diesem Beitrag möchte ich die Problematik eines interkonfessionellen Dialogs nicht an den großen religiösen Inhalten wie Jenseitsvorstellungen, Gottesbildern oder Riten erörtern, sondern im Kleinen, in der alltäglichen Arbeit in der Nähe des Todes, am Krankenbett, im Umgang mit Freunden und Angehörigen, die einen Verlust erfahren haben. Es gibt neben der ärztlichen und pflegerischen Fürsorge emotionale und vor allem spirituelle Bedürfnisse, wenn Menschen dem Tode nahe sind. Gefragt wird nach dem Sinn des Lebens und Leidens oder: Warum muß ich sterben? Ängste, die sich aus der Ungewißheit ergeben, nicht zu wissen, ob alles aufhört oder noch etwas kommt, ob der Tod das definitive Ende oder ein Übergang ist, bewegen oft die Gedanken- und Gefühlswelt von Sterbenskranken.

Eine gemeinsame religiöse Sprache finden

Es ist in unserer Welt nicht leicht, Adressaten für diese Fragen zu finden. Eigentlich bewegen wir uns hier auf dem Terrain der Seelsorge. Wolfgang Kulozik bezeichnet in einem Aufsatz mit dem Titel „Seelsorge im Hospiz“ die Aufgaben eines Seelsorgers folgendermaßen:

„Seelsorge geschieht ja immer dann, wenn Beziehungen aufgebaut und gepflegt werden, wenn jemand aus der Beziehungslosigkeit hinausgeführt und in ein tragendes Beziehungsgefüge hineingeführt wird. Sie hat ihren je eigenen ‘Ort im Leben’.

Üblicherweise taucht unter dem Wort „Seelsorger“ das Bild eines Geistlichen (Pfarrer/in, Prediger) einer katholischen oder evangelischen Gemeinde auf, also eines amtlichen Beauftragten. Und was tut dieser Seelsorger? Er verkündet den Glauben, führt Glaubensgespräche, macht Kranken- und Familienbesuche, Vereinsarbeit und so weiter. Also kurz: Er leistet Arbeit in der Kirche (Gemeinde) für eine christliche Glaubensbildung und -festigung an Gläubigen in ihren besonderen Lebenssituationen.“ (S. 1-2)

Es gibt zurzeit eine deutliche Abwendung von den traditionellen christlichen Kirchen, daher ist es für viele Menschen unüblich, Seelsorger ans Krankenbett zu holen. Cicely Saunders, die Gründerin von Saint Christopher's in London, der Wiege der europäischen Hospizbewegung, stellt hierzu fest: *„Wir haben eine aufmerksame Wissenschaftlerin, die eine Untersuchung über spirituelle Bedürfnisse im Hospiz gemacht hat. Und das Ergebnis ihrer Untersuchung war, daß die Menschen einfach keine religiöse Sprache mehr haben.“ (Cicely Saunders: Brücke in eine andere Welt, S. 102)* Das Angebot des Pfarrers von Saint Christopher's, die Angehörigen im Hospiz Verstorbener einmal im Jahr zum Todestag jedes Patienten in die Kapelle des Hauses zum monatlichen Gottesdienst des Gedenkens und Dankes einzuladen, wird vielleicht gerade deshalb gerne angenommen. *„Meistens kommen bis zu 120 Personen. Zum Teil ist das die ganze Großfamilie ... Von denen, die kommen, sind fast 60 Prozent nicht mehr mit irgendeiner Art von Kirche verbunden.“* Eine Befragung der Besucher ergab, daß fast alle sehr einverstanden waren mit der Gestaltung durch den Pfarrer von Saint Christopher's, der wiederum bemüht ist, den Bedürfnissen seiner Besucherinnen und Besucher Rechnung zu tragen. Offen gestaltete Gebete, Texte von Tagore oder aus jüdischer Tradition, das Singen bekannter christlicher Lieder, das Entzünden von Kerzen für die Menschen, die gestorben sind, sind Elemente dieses Gottesdienstes. Er trägt meiner Meinung nach einen interkonfessionellen Charakter.

Ich denke, ein interkonfessioneller Dialog sollte sich der Frage öffnen, ob das, was wir als Seelsorge bezeichnen, nicht aus dem Fundus unterschiedlichster Religionen schöpfen sollte und könnte. Vielleicht könnte daraus ein Qualifikationsprofil entstehen, das sowohl multikulturell

als interkonfessionell und interdisziplinär sein müßte und somit unterschiedlichen spirituellen Bedürfnissen Rechnung tragen könnte.

Wenn man das Tätigkeitsfeld der Seelsorge religionsübergreifend gestaltet, dann müßte der Begriff inhaltlich neu definiert werden. Sinn kann es dann nicht mehr sein, allein die christliche Glaubensbildung und die Kommunikation mit der christlichen Glaubensgemeinschaft zu fördern, sondern den besonderen spirituellen Weg jedes einzelnen in ihm gemäßen Inhalten und Formen zu begleiten. Dies schließt sowohl christliche als auch buddhistische und andere religiöse oder spirituelle Fürsorge mit ein, umschließt Rituale, Gebete, meditative Praktiken ebenso wie das Gespräch oder Elemente psychologischer Betreuung. Ich möchte daher im weiteren den Begriff „spirituelle Fürsorge“ für diese Tätigkeit gebrauchen.

Vielfalt der Wege

Gerade in der Nähe des Todes ist spirituelle Fürsorge immer ein zentraler Bestandteil der Betreuung von Menschen. *„Dabei erfahren wir auch, daß die eigentliche Arbeit nicht von uns geleistet wird. Wir arbeiten an etwas, das größer ist als wir.“ (Cicely Saunders: Brücke, S. 21).* So gesehen, leistet spirituelle Fürsorge für Sterbende eine Art Wegbegleitung. *„Wir sagen nicht, daß es nur einen Weg gäbe, sondern vielmehr, daß es eine menschliche Natur gibt, die auf verschiedenen Wegen Ausdruck finden kann.“ (Cicely Saunders: Brücke, S. 150)*

Das Studium der Religionen, von Gebeten, Meditationen, Riten aus unterschiedlichen Kulturkreisen und die Arbeit daran, diese in den Alltag zu übersetzen, gibt Hilfsmittel in die Hand, die hierbei unendlich wertvoll sein können.

Cicely Saunders, die Christin ist, erklärt spirituellen Beistand am Lebensende so: *Es bedeutet offen zu sein, um den Sterbenden – in welcher Weise auch immer – bei ihrer Suche nach dem Sinn in ihrem Leben und ihren wichtigsten inneren Werten beizustehen, auch wenn sie über sich selbst hinausgehen bei der Suche nach dem, was sie als Wahrheit ansehen. Ich denke, das ist der spirituelle Bereich, das spirituelle Bedürfnis.“ (Rigpa Rundbrief, Sonderheft 3/96)*

Sogyal Rinpoche nennt zwei Aspekte spiritueller Sterbebegleitung: *„Hoffnung geben und Vergebung finden ...“ (ebenda, S. 255)* Er weist darauf hin, wie wichtig es ist, eine spirituelle Praxis zu finden, die der Sterbenskranke von ganzem Herzen ausführen kann. *„Die Betonung kann auf Vergebung liegen, auf Reinigung, Hingabe oder auf dem Gefühl der Präsenz von Liebe und Licht.“ (ebenda, S. 255)* Dies kann auch im Gebet, in der Meditation, Anrufung, Visualisation geschehen. Diese Praxis kann dem Sterbenden helfen zu vertrauen, die Angst zu lindern und durch den Tod getragen zu werden.

Spirituelle Fürsorge geht davon aus, daß der Tod ein Übergang ist. Es gibt etwas, das diesen Körper, der stirbt, irgendwie überlebt, etwas, das feinstofflich ist und eigene Wege geht. Wie diese aussehen könnten, wird in unterschiedlichen Religionen unterschiedlich definiert. Das Leiden von Christus, seine Kreuzigung und die Auferstehung zeigen dem gläubigen Christen, der Tod kann überwunden werden. Sogyal Rinpoche sagt zum Tod aus buddhistischer Sicht: *Wie bereits erklärt, fallen im Tod alle Bestandteile von Körper und Geist auseinander. Wenn der Körper stirbt, lösen sich die Sinne und subtilen Elemente auf, gefolgt vom Absterben der gewöhnlichen Ebene unseres Geistes mit all seinen negativen Emotionen wie Haß, Gier und Unwissenheit. Wenn schließlich alles abgefallen ist, was den erleuchteten Geist im Leben verdunkelt hat, bleibt nichts mehr, was unsere wahre Natur noch verdecken könnte. Was dann letztlich offenbar wird, ist der ursprüngliche Grund unserer wahren Natur - einem reinen und wolkenlosen Himmel vergleichbar.“ (ebenda, S. 307)*

In diesem Sinne dient spirituelle Fürsorge am Ende des Lebens dazu, den Weg zu bereiten, damit der Sterbende sich mit seiner wahren Natur verbinden kann. *„Jeder trägt einen „Funken in sich, eine innere Quelle der Hoffnung. Selbst Menschen, die von sich selbst behaupten, keiner Religion anzugehören, können in Wirklichkeit tief spirituell sein. Unsere vorrangige Aufgabe*

ist es, diesen Funken in einem sterbenden Menschen zum Vorschein zu bringen ...“ (Christine Longaker, S. 173)

Damit dies möglich ist, bedarf es einer echten Begegnung in einer Atmosphäre des Getragenseins und der Geborgenheit zwischen dem Sterbenskranken und der Begleiterin.

Die Kraft des Gebets

Mein spiritueller Weg führte mich zu Sogyal Rinpoche, einem Lehrer aus der tibetisch-buddhistischen Tradition des Vajrayana und Dzogchen. Als praktizierende Buddhistin machte ich mein erstes Praktikum in einem stationären Hospiz, dem unorthodox christlich geführten Elisabeth-Hospiz in der Nähe von Köln. Vor und nach dem Tod werden dort viele Menschen auf eigenen Wunsch mit christlichen Gebeten, der Krankensalbung, der Einnahme des Abendmahls und kleineren Ritualen begleitet.

Eines Nachts stand ich am Sterbebett einer jungen Frau, zusammen mit Mitarbeitern des Elisabeth-Hospizes. Es blitzte und donnerte, und wir beteten auf Wunsch der Sterbenden das „Mariengebet“ und dann das „Vaterunser“ – immer wieder, bis zu ihrem letzten Atemzug. Zunächst spürte ich Widerwillen, dann eine zunehmende Abwehr gegen die Gebete, verweilte in Stille am Bett und nahm innerlich Zuflucht, währenddessen fokussierte sich meine Aufmerksamkeit auf die Zeile des „Vater Unsers“: „Dein Wille geschehe.“ Ich begann diese Worte als einen Mittler zu der Dimension zu begreifen, die ich als die Natur des Geistes verstehe, und spürte die Qualität von Hingabe und damit die Kraft, die in den Worten lag. Das Gebet schien mir eine Brücke zu bilden, auf der der Geist dieser Frau den Weg aus dem Körper geborgen und geschützt gehen konnte. Der Sinn des Gebets erfüllte sich im Sterben dieser jungen Frau.

Ich erkannte in meinem Widerstand gegen die christlichen Gebete eine irrationale Abwehr, eine Art Trotz gegenüber einem Glauben, dem ich von Kindheit an folgen sollte, weil das so üblich war. In jener Nacht veränderte sich meine Haltung zum „Vaterunser“ und dem „Mariengebet“, und ich konnte unvoreingenommen und von Herzen deren Worte sprechen. An diese Erfahrung konnte ich anknüpfen, als ich später einer alten Dame eine Bibelstelle so lange vorlas, bis sie sanft einschlief. Ich tat dies aus der Wahrnehmung der Verbundenheit mit der Essenz, die hinter den Worten liegt. So gesehen, verhalf mir meine buddhistische Praxis zu einem vertieften Verständnis der christlichen Inhalte, und ich versöhnte mich ein wenig mehr mit meiner Vergangenheit.

Zu den eigenen Wurzeln stehen – ein Exkurs

Meine Entscheidung für den buddhistischen Weg basierte auf einem Gutteil Antihaltung gegenüber dem Christentum, entfaltete sich auf dem Boden innerer Rebellion gegen den Protestantismus, den ich als inhaltsleer und seelenlos empfunden hatte. Der buddhistische Weg kann meiner Meinung nach dann mit reiner Motivation gegangen werden, wenn es gelingt, die Antihaltung zu heilen. Dies bedeutet, die eigene Sozialisation anzunehmen sowie die positiven Werte, die darin liegen, zu integrieren, denn eine Antihaltung ist eine Wunde, die mehr Verblendung im Geiste schafft.

Diese Verblendung kann beim Beschreiten eines buddhistischen spirituellen Weges zum Beispiel dazu führen, daß die Verdrängung der eigenen Wurzeln und Traditionen in eine Überidentifikation mit Inhalten und Praktiken mündet, die einem anderen Kulturkreis entstammen. Eine gewisse Gefahr der Idealisierung fremder Kulturgüter oder der Eigentümlichkeiten der jeweils gewählten buddhistischen Tradition können das Ergebnis sein. Es ist verführerisch, dann zum Beispiel „tibetischer als die Tibeter zu erscheinen“, indem man Sitten, kulturelle Angewohnheiten der verehrten Tradition unbefragt übernimmt.

Wenn dem die Verdrängung der eigenen Wurzeln zugrunde liegt, wird die Ausübung spiritueller Praktiken aus einem anderen Kulturkreis „schräg“. Es kann so die Tendenz

entstehen, überwiegend im Kreis der eigenen Dharmafreunde studieren und praktizieren zu wollen und so in einer Art spiritueller Exklusivität zu leben. Die Anwendung der buddhistischen Lehren im alltäglichen, gesellschaftlichen Leben kann dann leicht aus dem Blickfeld geraten. So entstehen zwar keine Klostersgemeinschaften, jedoch steht manchmal das Ideal eines solchen Lebens unausgesprochen im Hintergrund. Die Folge ist Abkapselung und Konzentration der spirituellen Aktivitäten auf einen buddhistischen Schutzraum, das eigene Meditationskissen, die praktizierende Sangha, die buddhistische Organisation. Zwischen den Ansprüchen dort und dem eigenen Verhalten gegenüber den Mitmenschen im normalen Alltag können dann unter Umständen Welten klaffen. Spirituelle Praxis kann so zur Realitätsflucht werden. Ich halte die buddhistische Gemeinschaft und die eigene formelle Praxis für sehr wichtig und von großem Wert. Ein mittlerer Weg zwischen innerer Einkehr und Engagement erscheint mir erstrebenswert. Es ist der Rückzug aus der Verantwortung im sozialen oder gesellschaftlichen Leben, den ich für bedenklich halte.

Wenn Buddhisten sich sozial engagieren, dann stoßen sie immer wieder auf große Unsicherheiten, zum Beispiel in der Hospizbewegung. Sie bewegen sich dabei oft auf christlich geprägtem Terrain und erfahren viel Hilflosigkeit und Ohnmacht, wenn es um die konkrete Anwendung der Lehren geht. Gerade darin liegt jedoch eine große Herausforderung für eine Pionierarbeit größeren Maßstabs. In der Berührung mit der Welt entstehen die kleinen Schritte, aus denen neue Wege werden können, auf denen der Buddhismus ein westliches Gesicht bekommen kann, ein neues und ganz eigenes, das natürlich weiterhin auf den Lehren des Buddha basiert. Die Vermittlung der Lehren durch authentische buddhistische Lehrer aus asiatischen Ländern ist ein großes Geschenk. Deren praktische Umsetzung im täglichen Leben, in gesellschaftlichem Engagement, ist meiner Meinung nach Aufgabe derer, die in einer westlichen Gesellschaft groß geworden sind und in ihr leben.

Der Versuch der Integration spiritueller Praxis ist für mich nur möglich im Gewährsein der realen Bedingungen, in denen ich lebe, und in der Achtung meiner Kultur und der gesellschaftlichen Verhältnisse, die ich täglich mitschaffe. Dies schließt die respektvolle Würdigung der Tradition, von der ich auf dem buddhistischen Weg zehre, mit ein. Hieraus ergibt sich für mich auch die Notwendigkeit, offen zu sein für den interdisziplinären und interkonfessionellen Dialog.

Die Not mit dem Mitgefühl

Elsa, eine junge, verheiratete Frau verbringt seit einigen Monaten viel Zeit mit der Fürsorge ihrer alten Eltern. Die Mutter ist bettlägerig geworden, ein Pflegefall. Die Eltern leben noch zu Hause und regeln ihren Alltag mit Hilfe von ambulanten Diensten. Sie benötigen den Beistand der Tochter. Diese hat nun seit einem Jahr auf Urlaube oder viele gemeinsame Wochenenden mit ihrem Mann verzichtet, um ihre Eltern zu stützen. Ihr Mann fühlt sich vernachlässigt. Beide sind Buddhisten und möchten gerne an einem längeren Retreat teilnehmen. Die Mutter der Frau kommt als Notfall ins Krankenhaus, just zu dieser Zeit. Daher nimmt Elsa nicht am Retreat teil. Sie reist zu den Eltern. Ihr Mann verliebt sich auf dem Retreat in eine andere Frau, die entspanntere Lebensumstände hat. Seine Frau erfährt dies, als beide wieder zu Hause sind. Sie hat all ihre Kraftreserven mobilisiert, um neben dem Beruf und anderem Engagement noch den Eltern behilflich sein zu können, und möchte von ihrem Mann in dieser Lage gestützt und getragen werden. Die zusätzliche Sorge um ihre Beziehung stürzt sie in eine große Krise. Sie erkrankt, bricht psychisch zusammen, kann ihre Eltern nicht mehr stützen. Ein Teufelskreis hat begonnen. Die Eltern stehen nun vor der Entscheidung, in ein Heim zu gehen oder professionelle Hilfe zu suchen. Die Tochter vergräbt sich voller Gewissenbisse und Schuldgefühle, weil sie die Eltern im Stich läßt. Der Ehemann hält sich aus allem heraus und geht seiner neuen Liebesbeziehung nach. Die Mutter stirbt. Die Tochter hat den Mann und die Mutter zur gleichen Zeit verloren. Ein samsarischer Teufelskreis.

Ähnliche Situationen sind in der ehrenamtlichen oder professionellen Angehörigenbegleitung an der Tagesordnung. Just, wenn das Leiden am größten ist, zerbrechen Beziehungen, halten der Belastung nicht mehr stand. Ein Partner entscheidet sich zum Beispiel fürs Vergnügen, entzieht der Beziehung seine Energie. Der andere Partner fühlt sich alleingelassen, das soziale Gefüge zerbricht, die Not kulminiert. Die Hilfsuchenden kommen, weil sie allein ihre Lage nicht mehr bewältigen können. Die Hilfsorganisationen und Institutionen werden tätig, wenn das familiäre oder persönliche Beziehungsnetz zusammenbricht. Im Alter, vor dem Tod findet man die Alleingelassenen wieder in den Alten- und Pflegeheimen, Krankenhäusern, Hospizen. Das Elend auf der Beziehungsebene ist hier oft groß, das Leiden meist unsäglich. Die Kranken werden dann an professionelle Betreuer übergeben. So sind sie wenigstens versorgt. In unserer Gesellschaft addieren sich die vielen auf die eine oder andere Weise alleingelassenen einzelnen zu Hunderten, Tausenden.

Hier wird die Unfähigkeit deutlich, mitfühlend mit dem Leiden umzugehen. Und da leisten die buddhistischen Lehren ebenso wie die christlichen einen gewaltigen Beitrag. Nur wendet sie kaum ein Mensch im Leben an, denn dann würde die Realität anders aussehen. Wir orientieren uns meist im Hinblick auf unser Vergnügen, streben nach Abwechslung und wollen alles auskosten. Einbrüche von Leiden im Leben werden, wenn möglich, ausgeklammert, ignoriert, verdrängt, umgangen, statt transformiert. *„Zum Zeitpunkt ihrer größten Verwundbarkeit werden die Menschen in unserer Gesellschaft also alleingelassen und bleiben fast vollständig ohne Unterstützung. Das ist ein tragischer und demütigender Zustand, und er muß geändert werden. (Sogyal Rinpoche, S. 252)* Im mitfühlenden Umgang mit dem Leiden liegt die Chance für ein persönliches Wachstum, für einen Reifungsprozeß.

Vielleicht flieht der Ehemann vor der Verantwortung, seiner Frau beizustehen. Unter Umständen ist die Flucht (hier die Verliebtheit) ein Trick des Egos, sich aus der Verantwortung zu stellen, eine Art Leidensvermeidungsstrategie. Dies ist wiederum ein gängiges Verhalten in unserer westlichen Welt. In einer solchen Situation aber dem Anflug der Begierde zu widerstehen und das Herz für die Not der Familie zu öffnen könnte einen Zuwachs an innerem Reichtum bedeuten. In den buddhistischen Lehren wird erläutert, wieso die Erlösung von Leiden nicht auf dem Pfad der Gierbefriedigung zu bewältigen ist, aber mitfühlendes Handeln dazu beitragen kann. Mitfühlendes Handeln kommt aus der Erfahrung des Verbundenseins und heilt Wunden, auch die eigenen. Es sieht die Ursachen des Leidens und ergreift die Chance, es zu überwinden. Die Befriedigung der Begierde ist nur kurzfristig und weicht anderen Erfahrungen. Würden wir die Lehren im Alltag anwenden, könnten wir Leiden verringern und die Spirale des Elends zurückdrehen. Wenn es gelingt, im kleinen, auf der relativen Ebene, in den alltäglichen Beziehungen wirklich füreinander da zu sein, dann wirken wir ein winziges bißchen mit an der Transformation von Leiden im gesellschaftlichen Rahmen.

Dialog im Herzen

Nun möchte ich noch eine junge Frau zu Wort kommen lassen, die mit 28 Jahren gestorben ist. Sie fand in den buddhistischen Lehren wichtige Antworten auf ihre Fragen, während sie unheilbar an Krebs erkrankt war. Ihre Worte zeigen auf wunderbare Weise die Lösung des Konflikts, den sie in sich trug. Sie war christlich erzogen worden. Einige Tage vor ihrem Tod sagt sie:

„Ich bete einfach, das ist auch ganz gut, so heute nacht, ich hab' halb gedöst, halb geschlafen, und da hab' ich gebetet. Sterben ist wie in die Arme genommen werden, von allen Seiten von überall her. Da komm' ich wieder an meinen Kinderglauben 'ran. Und das ist auch toll, daß sich das so vermischt. Daß Guru Rinpoche einfach so da ist, ist nicht viel anders als ... man könnte es Gott nennen. Am Anfang hatte ich da sehr polarisiert, weil ich mit dem Christentum nichts mehr zu tun haben wollte. Was mich trägt, ist kein Gebet, es ist einfach nur so ein Gefühl: Bitte nimm mich in den Arm! Das ist das einzige, was hilft: diese Bitte und das Wissen, daß es

so ist, daß es so sein soll.“ (Sterben ist nichts anderes als leben - es ist ein Weg, ein Prozeß, kein Ereignis, in: Rigpa-Rundbrief, Nr. 3/1998, S. 27)

Am Ende ihres Lebens konnte sich diese Frau nur noch kurze Zeit konzentrieren. Ihr half vor allem die essenzielle Phowa-Praxis, eine Visualisation, die religionsunabhängig ist, jedoch eine Essentialisierung einer tibetisch-buddhistischen Praxis enthält. Man visualisiert im Himmel über sich eine Kraftquelle, die vollkommene Wahrheit, Weisheit und allumfassende Liebe verkörpert, mit der man am Ende der Übung verschmilzt, so wie Licht sich mit Licht vereint. Es ist möglich, einen Buddha oder Christus, eine spirituelle Lehrerin beziehungsweise die Gestalt zu wählen, die unser größtes Vertrauen hat und der wir uns ganz und gar hingeben zu können. Abt Jungclaussen bezeichnet das Herzensgebet als Jesusgebet in der Ostkirche als eine ähnliche Praxis für Sterbende auf der Grundlage der Worte, die wie ein Mantra zu gebrauchen sind: „Herr, Jesus Christus, erbarme Dich meiner!“

Das obige Beispiel beinhaltet noch eine andere Erfahrung. Am Ende des Lebens zerfallen neben dem Körper die Sinne, alle Wahrnehmungsfähigkeiten, das Denken, das Fühlen. Es kann passieren, daß Buddhisten in einer westlichen Gesellschaft sich jetzt auf das besinnen, was sich in der Kindheit eingepägt hat, vielleicht ein christliches Gebet. Die geübten buddhistischen Praktiken können ganz dahinter zurücktreten. Daher ist es in der Sterbebegleitung von Buddhisten im Westen ebenso wie bei allen anderen Menschen wichtig, darauf zu achten, welche Vorstellungen oder welche Praxis für sie diejenige ist, die sie wirklich durch den Tod trägt. Jeder Dogmatismus oder jedes orthodoxe Festhalten an eingeübten Ritualen wäre hier unangebracht.

Durchdringung religiöser Traditionen bei der Trauerfeier

Auch bei der Gestaltung von Abschieds- oder Trauerfeiern ist es durchaus möglich, christlich geprägte Rahmenbedingungen zu übernehmen, wie die Friedhofskapelle als Ort, Gesang und Ansprache sowie die Begleitung des Sargs zur Grabstelle und Worte des Abschieds mit dem Ritual, Erde auf den Sarg zu geben und so weiter. Darüber hinaus gibt es Spielräume, die zum Beispiel auch im buddhistischen Sinne genutzt werden können. Bei einer Trauerfeier in Berlin sangen wir ein Mantra und trugen die Geschichte von Krishna-Gotami vor, verweilten in meditativer Stille und stimmten dann Lieblingslieder der Verstorbenen an, trugen jeweils einzeln persönliche Abschiedsworte vor und schmückten die Kapelle mit buddhistischen Symbolen.

Wir verbanden traditionelle Elemente einer Trauerfeier mit neuen Inhalten und Formen. Das, was dabei herauskam, war ein Ritual, das Raum bot für buddhistische Inhalte, ohne mit der üblichen Konvention ganz zu brechen.

Statt des Pfarrers oder der professionellen Trauerrednerin gestalteten wir den Gottesdienst mit unterschiedlichen Beiträgen selbst. Den Leichenschmaus als Symbol für das Weiterleben, den Neubeginn nach dem vollzogenen Abschied, feierten wir in einem buddhistischen Zentrum. Auch hier hielten wir uns an alte Traditionen, die wir mit neuen Inhalten füllten, und berührten damit die Herzen auch andersgläubiger Gäste.

Der Weg der kleinen Schritte

In der Hospizarbeit wurde mir deutlich, wie vertraut mir inzwischen tibetische Texte, Riten, auch Mantrien und Gesänge aus einer ganz anderen Kultur geworden waren. Tatsächlich hatte ich viele Gebete, Lieder, Bibelgeschichten und Texte aus meinem abendländischen Bildungs- und Traditionsschatz vergessen. Schmerzlich nahm ich wahr, daß es Entfremdung von meiner eigenen Kultur, die mir bei meiner Arbeit im Wege stand. Es klafft eine Lücke zwischen dem, was ich auf meinem buddhistischen Weg gelernt habe, und der Art und Weise, wie ich es unter den Bedingungen meiner Gesellschaft und Kultur anwenden kann.

Sehr hilfreich sind mir alle Methoden, die helfen, meine Mitte zu finden, wie Anleitungen zu Meditation oder die Rezitation eines Mantras, kurzum alle Meditationen, die den Geist beruhigen und zentrieren. Die Anrufung eines Buddha, die Zufluchtnahme oder das Bitten um Hilfe auf der Grundlage einer Visualisation sind weitere unentbehrliche Mittel bei der Öffnung meines Herzens oder Geistes, auch und gerade in der Sterbebegleitung. Hinzu kommen Tonglen-Meditationen oder die essenzielle Phowa-Praxis sowie eine Reinigungspraxis in Verbindung mit einer Visualisation. All dies sind Wege, mich dem Augenblick zu öffnen oder mich mit einer Kraft zu verbinden, die stärker ist als ich, so daß ich als Mittlerin dienen kann, wenn Kranke vor mir in kritischen Situationen sind. Die innere Verbindung mit einer Kraftquelle ermöglicht mir, anderen zu dienen, mitfühlend das Herz zu öffnen und einfach da zu sein. Es ist auch diese Kraftquelle, die mir hilft, mir selbst und anderen zu vergeben, wenn die Dinge nicht so laufen, wie es erwünscht ist, oder mein Herz sich verschließt. Im Grunde ist es in dieser Verbindung möglich, Dinge so zu nehmen, wie sie sind, und hinter dem Geschehen zurückzutreten oder aktiv zu handeln, ohne zu zweifeln, je nachdem, wie die Umstände es erfordern.

Schwierig wird es mit der Anwendung von Ritualen oder Gebeten und anderen spirituellen Praktiken, die der tibetischen kulturellen Tradition entnommen sind oder nur in tibetischer Sprache vorliegen. Diese sind für mich in nichtbuddhistischem Kontext nicht praktikabel und auch nicht übertragbar für Menschen anderer Orientierung in unserer Gesellschaft. Hier wünsche ich mir mehr Dialog mit meiner abendländischen Kultur und Tradition.

Ich sehe die Notwendigkeit eines interreligiösen Dialogs, in dem wir daran arbeiten können, unterschiedliche Praktiken, Gebete, Riten zu besprechen, deren innere Bedeutung zu ergründen, Beziehungen herzustellen und Übersetzungsmöglichkeiten von spirituellen Praktiken aller Art für konkrete Anlässe zu finden.

Zitierte Literatur

- Wolfgang Kulozik: Seelsorge im Hospiz, 1997, unveröffentlichtes Manuskript
 Sogyal Rinpoche: Das tibetische Buch vom Leben und vom Sterben, Bern 1993
 Christine Longaker: Dem Tod begegnen und Hoffnung finden, Zürich 1997
 Cicely Saunders: Brücke in eine andere Welt, Freiburg-Basel-Wien 1999
 Cicely Saunders: Hören Sie auf Ihre Patienten, in: Ripa Rundbrief, Nr. 3/1996 (Sonderheft)
 Sterben ist nichts anderes als Leben – es ist ein Weg, ein Prozeß, kein Ereignis; Bericht in: Ripga Rundbrief, Nr. 3/1998, S. 27

Die leere Tasse – Wie Christen vom Buddhismus lernen

Perry Schmidt-Leukel

*Für Edda Browers,
die mich lehrte, vom Buddhismus zu lernen*

Nan-in, ein japanischer Meister der Meiji-Zeit (1868-1912), empfing den Besuch eines Universitätsprofessors, der etwas über Zen erfahren wollte.

Nan-in servierte Tee. Er goß die Tasse seines Besuchers voll und hörte nicht auf weiterzugießen.

Der Professor beobachtete das Überlaufen, bis er nicht mehr an sich halten konnte. „Es ist übertoll. Mehr geht nicht hinein!“

„So wie diese Tasse“, sagte Nan-in, „sind auch Sie voll mit Ihren eigenen Meinungen und Spekulationen. Wie kann ich Ihnen Zen zeigen, bevor Sie Ihre Tasse geleert haben?“⁽¹⁾

Diese Anekdote beginnt, als der erste Schritt bereits getan ist: Der Gast war gekommen, weil er etwas lernen wollte. Doch dann zeigt ihm Meister Nan-in, daß guter Wille allein nicht reicht: Es bedarf auch der Fähigkeit zu lernen, einer echten Offenheit für Neues, einer Offenheit für Veränderung. Lernen ist Veränderung. Wer gelernt hat, ist nicht mehr der Alte. Wer aber ganz der Alte bleiben will, der wird nichts Neues lernen können. Seine Tasse ist voll, und alles, was hinzukommt, wird verlorengehen und ohne Nutzen für ihn sein. Offensichtlich war dies die erste Lektion, die Nan-in seinen Gast lehren wollte. Hat dieser sie wohl gelernt?

Der gute Wille

In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts hat sich in vielen christlichen Kirchen ein Bewußtsein dafür entwickelt, daß es gut, ja sogar dringend erforderlich sei, mit den Anhängern anderer Religionen im Dialog zu stehen.⁽²⁾ Im „Ökumenischen Rat der Kirchen“ (ÖRK), einem Zusammenschluß protestantischer, anglikanischer und orthodoxer Kirchen sowie diverser Freikirchen, war es die Vollversammlung von New Delhi (1961), auf der man erstmals deutlich den Wunsch nach neuen Formen interreligiöser Beziehungen aussprach und in diesem Zusammenhang die Notwendigkeit des Dialogs bekräftigte. In der römisch-katholischen Kirche artikuliert sich dasselbe Bewußtsein auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1962-1965). In seiner „Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen“ forderte das Konzil zu „Gespräch und Zusammenarbeit mit den Bekennern anderer Religionen“ auf (Nostra Aetate 2).

Aus der Praxis erster Dialogversuche sowie aus der Reflexion über Sinn und Methode des Dialogs erwuchs bei vielen Christen eine Einstellung, die sich mit den Worten Leonard Swidlers, eines engagierten Befürworters des interreligiösen Dialogs auf katholischer Seite, folgendermaßen wiedergeben läßt: „Der primäre Zweck des Dialogs ist zu lernen, das heißt, sich zu verändern und zu wachsen in der Wahrnehmung und im Verstehen von Wirklichkeit und als Konsequenz, demgemäß zu handeln.“⁽³⁾ Genau damit ist jedoch eine Seite des Dialogs angesprochen, die diesen in den Augen zahlreicher anderer Christen suspekt macht: Ist in Jesus Christus nicht „die Fülle des religiösen Lebens“ zu finden, wie es das Zweite Vatikanische Konzil nur wenige Zeilen vor der Bekräftigung der Dialogbereitschaft sagt? Kann es dann aber für Christen im Dialog mit Menschen anderen Glaubens wirklich etwas Wichtiges und Neues zu lernen geben? Stellt diese Auffassung nicht einen Verrat am eigenen Glauben dar? Offenbart sie nicht einen deutlichen Zweifel daran, daß in Jesus Christus schon die Fülle vorhanden ist? Im Rahmen solcher Überlegungen scheint der interreligiöse Dialog „allein“ als „eine gute Form

missionarischer Anknüpfung“ akzeptabel zu sein, wie es konservative evangelische Christen im Jahre 1970 in der sogenannten „Frankfurter Erklärung“ ausgedrückt haben. Das heißt, der Dialog ist gut als Mittel, andere zu belehren, ihnen das zu verkünden, was Christen in Jesus Christus erfahren haben. Aber zu lernen gibt es im Dialog nichts. Ist die Tasse bereits gefüllt, gibt es keinen Platz mehr für Neues.

Freilich ist damit nicht das letzte Wort in den innerchristlichen Auseinandersetzungen über Sinn und Grenzen des interreligiösen Dialogs gesprochen. In dem 1991 veröffentlichten Dokument „Dialog und Verkündigung“ betont die römisch-katholische Kirche ihren „Wille(n), gemeinsam zur Wahrheitsfindung beizutragen und die Bereitschaft, sich selbst durch die Begegnung verwandeln zu lassen“ (Nr. 47). Denn daß der Kirche in Jesus Christus bereits die Fülle der göttlichen Wahrheit geschenkt sei, schließe nicht aus, daß man im Verständnis dieser Fülle beständig wachsen könne und hierin Lernprozesse durchlaufe. Der interreligiöse Dialog könne hierzu durchaus einen wichtigen Beitrag leisten (vgl. Nr. 37, S. 48-50). Die darin ausgedrückte Vorstellung, im interreligiösen Dialog Neues über Jesus Christus zu lernen beziehungsweise durch diesen Dialog die Fülle der Offenbarung in Jesus Christus besser verstehen zu lernen, ist auch in den Dokumenten des ÖRK häufig anzutreffen. Damit scheint eine geradezu salomonische Sprachregelung gefunden: Interreligiöse Lernbereitschaft und der Anspruch, in Christus bereits die Fülle zu besitzen, schließen einander scheinbar nicht aus. Aber wie tragfähig ist diese Formel wirklich? Wie kann man sagen, in Christus sei die Fülle des religiösen Lebens und die Fülle göttlicher Offenbarung, wenn zugleich gesagt wird, man habe diese Fülle noch nicht erkannt, sondern könne und müsse diese erst noch durch den interreligiösen Dialog erkennen und verstehen lernen? Wieviel Lernoffenheit impliziert diese Aussage? Welche neuen Einsichten, auch über Jesus Christus, läßt sie tatsächlich zu? Nur solche, die den Anspruch auf christliche Überlegenheit bekräftigen? Oder auch andere? Um einiges realistischer klingt hier ein Satz aus den „Leitlinien zum Dialog“, die der ÖRK 1979 beschlossen hat: Der interreligiöse Dialog erfordert die Voraussetzung, „sich zu öffnen und sich auszusetzen, sich verletzen zu lassen“ (Nr. 21). Wer im Dialog wirklich für Lernerfahrungen offen sein will, der geht das Wagnis ein, in seinen bisherigen Überlegenheitsansprüchen in Frage gestellt, korrigiert und in diesem Sinn „verletzt“ zu werden.

Überfällige Korrekturen

Eine charakteristische Formulierung des christlichen Überlegenheitsanspruchs gegenüber dem Buddhismus findet sich in dem 1890 veröffentlichten Werk von Archibald Scott „Buddhism and Christianity“: Das Christentum, so Scott, scheine dem Buddhismus „nicht in jener Weise überlegen zu sein wie ein Kind dem Embryo, sondern wie der Mensch dem Tier.“⁽⁴⁾ Daß dieses Urteil noch relativ freundlich gemeint war, zeigt der Vergleich mit anderen zeitgenössischen Aussagen. So leitete etwa der Bonner Theologieprofessor W. Englert einen von ihm verfaßten Vergleich von Christus und Buddha mit den Worten ein: „Hier lässt sich der echte Thau des Paradieses von dem ausgespritzten Gifte der Schlangen deutlich unterscheiden.“⁽⁵⁾

Solche Urteile verdankten sich einer Sicht des Buddhismus, die sich grob zusammengefaßt etwa folgendermaßen darstellt: Der Buddha war ein atheistischer Gottesleugner. Der Charakter einer Religion ist dem Buddhismus, zumindest in seiner ursprünglichen Form, daher abzusprechen. Bei der buddhistischen Nicht-Ich-Lehre handelt es sich um eine materialistische Leugnung der geistigen und personalen Dimension des Menschen. Das buddhistische Nirvana ist die endgültige Vernichtung des Menschen, das Streben danach somit Ausdruck einer nihilistischen Weltanschauung. Die geistige Grundhaltung des Buddhismus ist pessimistisch, seine Praxis ein Weg lebensüberdrüssiger Selbsterlösung, getragen von dem Wunsch nach Selbstauslöschung. Sie führt zu individueller und sozialer Apathie, begleitet von extremen kulturzersetzenden Auswirkungen. Was nicht in dieses Bild paßte, wurde schlichtweg als Inkonsequenz des

Buddhismus, als Konzession an die Laien oder als Abirrung vom eigentlichen Geist des Buddhismus gedeutet.⁶⁾

Der christlich-buddhistische Dialog hat dieses Bild nahezu vollständig korrigiert – zumindest bei jenen, die in diesem Dialog bereit waren, ihre Auffassung vom Buddhismus durch die echte Begegnung mit Buddhisten korrigieren zu lassen:⁷⁾ Der Buddhismus weiß um die Existenz einer unbedingten, transzendenten Wirklichkeit, ohne die eine Erlösung aus der Welt des Endlichen und Bedingten unmöglich wäre. Der Buddhismus ist weit davon entfernt, eine geistige Realität im Menschen zu leugnen. Die Nicht-Ich-Lehre beinhaltet keineswegs so etwas wie „Entpersonalisierung“, sondern dient der befreienden Umwandlung egozentrischer Personen in die Person eines Vollendeten, die ihr Urbild im Buddha selbst hat. Das Nirvana besagt nicht nihilistische Vernichtung, sondern das Erreichen des „Todlosen“. Es ist nicht leeres Nichts, sondern verweist auf eine unbeschreibbare Wirklichkeit. Der Buddhismus ist nicht pessimistisch, sondern - was die Einschätzung der Erreichbarkeit des Nirvana betrifft - geradezu optimistisch. Keineswegs ist ihm alles Dasein gleich Leiden, vielmehr verheißt der Buddhismus, daß der Geist des Erleuchteten frei ist von jedem unerlösten Leidenszustand. Weder in individueller noch in sozialer Hinsicht hat sich der Buddhismus als lähmend erwiesen. Vielmehr ist er ein edles Ferment der Kulturen Asiens und hat in ihnen die feinsten Früchte hervorgebracht, bis diesen Kulturen durch die militärische Expansion der europäischen Kolonialmächte tiefe und teilweise bis heute nicht verheilte Wunden geschlagen wurden.

Solche Korrekturen des christlichen Buddhismusbildes stellen ein nicht zu unterschätzendes Ergebnis interreligiöser Lernprozesse dar. Aber daß einige Christen in dieser Hinsicht gelernt haben, besagt noch nicht, daß eine solche Veränderung in der Wahrnehmung des Buddhismus bereits christliches Allgemeingut geworden sei. Der bekannte Theologe Johann Baptist Metz kolportierte in seinem Beitrag zum Weihnachtsfeuilleton der Süddeutschen Zeitung von 1997 (Nr. 296) in fataler Weise unverändert das überkommene Klischee vom weltflüchtigen Buddhismus auf der einen und dem liebend weltzugewandten Christentum auf der anderen Seite. Das Christentum, so Metz, lehrt „nicht eine Mystik der geschlossenen, sondern eine Mystik der offenen Augen“ - „eine Mystik der Compassion.“ Ihr gegenüber stehe „die am Ende nur selbstbezügliche Leidensmystik der geschlossenen Augen in den fernöstlichen, speziell in den buddhistischen Traditionen.“ Der Buddhismus habe eine Leitgestalt, die bei der Begegnung mit fremdem Leid „schließlich in den Königspalast in seinem Inneren flieht, um in der Mystik der geschlossenen Augen die Landschaft zu finden, die immun ist gegen alles Leid. Jesus indes ... öffnet ... den Weg der Compassion.“ Angesichts der Tatsache, daß die gesamte buddhistische Tradition in all ihren Verzweigungen den Buddha als den Inbegriff des Mitleids (*karuna*), der „Compassion“ verehrt, daß die Buddha-Legende dort erst eigentlich beginnt, wo Metz sie enden läßt - nämlich *vor* der Erleuchtung - und Buddha *nach* seiner Erleuchtung „aus Mitleid“ fünfundvierzig Jahre lang ein Leben aktiver Weltzuwendung führte, muß eine solche Gegenüberstellung auf viele Buddhisten vermutlich ebenso erschreckend wie enttäuschend wirken.

Ein anderes wenig rühmliches Beispiel bieten die Bemerkungen von Papst Johannes Paul II. über den Buddhismus in seinem Buch „Die Schwelle der Hoffnung überschreiten“. Bhikkhu Bodhi, der langjährige Mitarbeiter und Nachfolger des Erw. Nyanaponika schrieb hierzu mit Recht: „Indem Papst Johannes Paul den Buddhismus wegen seiner angeblich ‘negativen Soteriologie’ kritisiert, wiederholt er eine Bewertung der buddhistischen Lehre, die von christlichen Missionaren im 19. Jahrhundert weit verbreitet worden ist. Nach dieser Auffassung handelt es sich beim Buddhismus um die öde Lehre eines weltverneinenden Eskapismus, die auf die Vernichtung der Person in einem namenlosen Nichts abzielt. Ernstzunehmende Gelehrte für asiatische Religionen, darunter offen gesinnte Christen, haben diese Einschätzung des Buddhismus seit langem als irrig erkannt. Die negative Sicht des Buddhismus wurzelte teilweise einfach in einem falschen Verständnis, teilweise in einer absichtlichen Verzeichnung, die dazu

diente, die evangelistischen Ambitionen der christlichen Mission zu rechtfertigen.“⁸⁾ Bekanntlich riefen die Ausführungen des Papstes einen heftigen Protest seitens theravadischer Buddhisten im Vorfeld und während seines Besuches in Sri Lanka (1995) hervor. Viele Christen, insbesondere solche, die im Dialog mit Buddhisten engagiert sind, hatten gehofft, der Papst werde bei dieser Gelegenheit Worte finden, sein Urteil zu korrigieren. Doch die Schwelle dieser Hoffnung wurde damals leider nicht überschritten.⁹⁾

Gibt es inzwischen eine verspätete Korrektur? Hat nicht Papst Johannes Paul II. in seiner Enzyklika „Fides et ratio“ (1998) ein lobendes Urteil über die asiatische Weisheit gesprochen, wie die Medien vielfach berichteten?

Die Magd als Lehrerin?

In der Tat spricht Papst Johannes Paul II. in „Fides et ratio“ vom „großartigen geistigen Aufschwung“ in den klassischen philosophisch-religiösen Systemen Indiens, von der „Suche nach einer Erfahrung, die dadurch, daß sie den Geist von den durch Zeit und Raum gegebenen Bedingtheiten befreit, Absolutheitswert hat“ (Nr. 72). Das klingt nicht nur besser, sondern ist zweifellos auch wesentlich zutreffender als die frühere Redeweise des Papstes von der vermeintlich „negativen Soteriologie“ des Buddhismus. Den Christen falle, so der Papst weiter, „die Aufgabe zu, aus diesem reichen Erbe die Elemente zu entnehmen, die mit ihrem Glauben vereinbar sind, so daß es zu einer Bereicherung des christlichen Denkens kommt“ (ebd.). Hier scheint der Papst deutlich einen gewissen interreligiösen Lernprozeß zu empfehlen. Als Modell greift er auf die Begegnung zwischen dem frühen Christentum und der Philosophie der griechisch-römischen Antike zurück. Die Theologie durchlief dabei einen Lernprozeß, der nach Auffassung des Papstes von bleibendem Nutzen war.

Doch erneut stellt sich die Frage, wieweit dieser Lernprozeß gehen kann und wie groß die Lernbereitschaft wirklich ist. In derselben Enzyklika gibt es Aussagen, die eine vorschnelle Euphorie dämpfen. Denn offensichtlich stellt sich der Papst in diesem Prozeß die Theologie eher als die Lehrende, denn als die Lernende vor: Die Begegnung mit dem Evangelium fördere bei jeder Kultur „die Weiterentwicklung des in ihr implizit Vorhandenen zu seiner vollen Entfaltung in der Wahrheit“ (Nr. 71) - einst bei den Kulturen des Westens, heute vermehrt bei den Kulturen des Ostens. Im Mittelalter wurde für das Verhältnis von christlicher Theologie und griechischer Philosophie das Bild von der „*ancilla theologiae*“, der „Magd der Theologie“, geprägt. Petrus Damiani (11. Jahrhundert.) formulierte dieses Bild im Rückgriff auf Deuteronomium 21,10 ff., wo es heißt, der israelitische Krieger könne sich aus den Kriegsgefangenen eine junge Frau, wenn sie ihm gefalle, zur dienstbaren Magd und Gattin nehmen. In analoger Weise könne sich die christliche Theologie der quasi gefangengenommenen griechischen Philosophie bedienen.¹⁰⁾ Der Papst spricht in seiner Enzyklika durchaus die Problematik des Bildes von der „*ancilla theologiae*“ an: Wegen der Autonomie, die der Philosophie mit Recht zukomme, sei das Bild von der Magd heute kaum noch brauchbar (Nr. 77). Aber es wird nicht recht erkennbar, ob die in diesem Bild ausgedrückte Unterordnung der Philosophie unter die Theologie nicht nur verbal, sondern auch der Sache nach wirklich überwunden sein soll. Umso problematischer erscheint dann aber die Übertragung des Begegnungsmodells Evangelium/Hellenismus auf die Begegnung des Christentums mit den religiös-philosophischen Systemen Asiens. Kann die Theologie von der gefangengenommenen Magd lernen?

Ein hoffnungsvolles Beispiel liefert in dieser Hinsicht die innere Entwicklung des sri lankischen methodistischen Theologen Lynn A. de Silva (1919-1982).¹¹⁾ De Silvas Theologie war zunächst von dem Bemühen getragen, das Evangelium auf eine Weise darzulegen, die dem theravada-buddhistisch geprägten Kontext Sri Lankas angemessen ist. Die Art, wie sich de Silva dabei auf die buddhistischen Lehren bezog, ist dem Vorgehen der frühen Kirchenväter im hellenistischen Kontext durchaus ähnlich - wie auch sein ehemaliger Mitarbeiter Aloysius Pieris bestätigt

hat.¹²⁾ So begriff de Silva das Verhältnis von Buddhismus und Christentum anfangs ganz nach dem Schema: Frage und Antwort, Sehnsucht und Erfüllung. Das heißt: Auf die buddhistische Lehre von *anicca*, der Vergänglichkeit aller Dinge, antwortet das Christentum mit der Botschaft von Gott als dem ewigen Vater; auf die Lehre von *dukkha*, der Leidhaftigkeit unerlösten Daseins, mit der Botschaft von Christus, dem Erlöser; auf die Lehre von *anatta*, wonach im Menschen kein ewiges, leidfreies Selbst vorhanden ist, mit der Botschaft vom Heiligen Geist, der dem Menschen das neue Sein schenkt.¹³⁾ Mit anderen Worten, die Botschaft vom dreifaltigen Gott ist das, was dem Buddhismus die eigentliche Erfüllung bringt.

Je länger und je intensiver sich de Silva jedoch damit befaßte, wie er den Buddhisten seiner Heimat das Evangelium vermitteln könne, desto mehr wurde er selbst von der Kraft und der Weisheit der buddhistischen Botschaft ergriffen. Am Schluß ließ sich nicht mehr sagen, was mehr war: das, was de Silva den Buddhisten lehren wollte, oder das, was er dabei selbst vom Buddhismus lernte. In seinem letzten, posthum veröffentlichten Artikel spricht de Silva von einer wechselseitigen Relativierung und Komplementarität.¹⁴⁾ Die christliche Lehre vom dreifaltigen Gott erschien ihm nun nicht mehr einfach als die Antwort auf einen nur als Frage und Sehnsucht wahrgenommenen Buddhismus. Er hatte vielmehr gelernt, daß auch der Buddhist aus der Erfahrung einer absoluten Wirklichkeit lebt und aus ihrer Artikulation in der Lehre Buddhas auf eigenständige Weise Erfüllung und Antwort bezieht. Und dieser Lernprozeß veränderte de Silvas Verständnis des Christentums: Die impersonale Kategorie des Nirvana und die personale Vorstellung von einem göttlichen Du erschienen ihm nun als unterschiedliche, aber komplementäre Mittel (*upaya*). Sie wecken den Geist des Menschen für die Erfahrung einer letzten, transzendenten Wirklichkeit, die zum einen als das Unbedingte (Nirvana) und zum anderen als das zutiefst Vertrauenswürdigste (göttliches Du) erlebt werden kann. Unbedingtheit und Vertrautheit - und damit die Kernerfahrungen von Buddhismus und Christentum - sah de Silva jetzt als zwei unterschiedliche Pole menschlicher Transzenderfahrung an, die einander nicht ausschließen, sondern wechselseitiger Ergänzung bedürfen. Diese Auffassung blieb nicht ohne Auswirkung auf andere Bereiche der Theologie de Silvas. In der Erlösungslehre, in seinem Verständnis Jesu Christi und in der Frage des Lebens nach dem Tod öffnete er sich einer ernsthaften Erörterung buddhistischer Einsichten: So sprach er nun von einer Komplementarität von Gnade und eigener Anstrengung, von einer inneren Affinität des Bodhisattva-Ideals und der Christus-Gesinnung und von der Möglichkeit zur spirituellen Weiterentwicklung in postmortalen Existenzformen.

Es gäbe noch mehr Beispiele (A. Pieris, J. Cobb, J. Keenan, R. Corless, S. Yagi u.a.), an denen sich zeigen ließe, wie Christen von der Lehre Buddhas gelernt haben.¹⁵⁾ Aber ich will mich statt dessen abschließend noch jenem Feld zuwenden, das häufig als deutlichster Beleg eines Lernprozesses benannt wird: die christliche Rezeption buddhistischer Meditationsformen.

Geistlicher Diebstahl?

Es ist heute keine Seltenheit mehr, daß christliche Gruppen Meditationsformen praktizieren, die aus dem Buddhismus stammen. Besonders gilt dies für die christliche Übernahme der Zen-Meditation. Dies ist vor allem dem Wirken des Jesuiten Hugo Makibi Enomiya-Lassalle (1898-1990) zu verdanken. Lassalle hatte in Japan die Zen-Meditation unter Harada Roshi und Koun Yamada Roshi erlernt und seit der Mitte der 60er Jahre unter Christen intensiv dafür geworben, Zazen zur Vertiefung des spirituellen Lebens zu praktizieren.

Grob und verkürzt gesagt beruhte Lassalles Rezeption der Zen-Meditation auf zwei Argumenten:¹⁶⁾ (1) Ein Christ kann Zen praktizieren, ohne dadurch Buddhist zu werden, weil sich Zen vom Buddhismus ablösen und mit jeder Religion verbinden läßt. (2) Die auf dem Zen-Weg gemachten Erfahrungen stellen eine Form von „natürlicher Mystik“ dar, das heißt, einer dem Menschen von seiner geschöpflichen Natur her möglichen Gotteserfahrung, die sich

problemlos mit der vom Christentum vermittelten gnadenhaften Offenbarung verbinden läßt und somit der Wiederbelebung christlicher Mystik dienen kann.

Handelt es sich bei dieser durch Lassalle ausgelösten christlichen Meditationsbewegung um ein gelungenes Beispiel interreligiösen Lernens oder um eine Art geistlichen Diebstahl? Es sind vor allem die von Lassalle gegebenen Begründungen, die Anlaß zur Skepsis geboten haben: Wenn die Zen-Meditation zur Wiederbelebung christlicher Mystik dienen soll und von dieser vermeintlich überboten wird, wie es das zweite Argument sagt, was gibt es dann vom Zen zu lernen? Und wenn sich das Lernen nur auf die quasi technischen Aspekte des Zen bezieht, wie es das erste Argument nahelegt, tut man dann nicht der Integrität und Ganzheitlichkeit des Zen-Weges Gewalt an? Es ist aufschlußreich, daß diese Skepsis sowohl von buddhistischer als auch von christlicher Seite geäußert worden ist. Der bereits erwähnte sri lankische Jesuit Aloysius Pieris urteilte in einem Aufsatz von 1979, „buddhistische Techniken‘ der Meditation für das ‘christliche Gebet‘ zu benutzen, ohne jede Ehrfurcht vor dem soteriologischen Kontext solcher Techniken“¹⁷⁾ sei eine Form des „theologischen Vandalismus“.¹⁸⁾ In eine ähnliche Richtung zielt das Urteil von Rainer Meyer, dessen Standpunkt in den „Lotusblättern“ (der Zeitschrift der Deutschen Buddhistischen Union) eine lange und aufschlußreiche Leserbriefdiskussion auslöste: „Für mich, wie vielleicht auch andere Zenbuddhisten, ist das Sitzen nicht vom Lebensganzen zu trennen: Buddhist ist man als kompletter Mensch, sei man nun Laie oder Mönch, als jemand, der versucht, sich der Vollkommenheit des Bodhisattva zu nähern. Daher sind mir die Aspirationen mancher anderer auf allein die Methodik der Meditation suspekt.“¹⁹⁾ Kritische Stimmen wie diese sind stimulierend und konstruktiv. Sie verweisen darauf, daß eine sinnvolle christliche Beschäftigung mit buddhistischer Meditation nicht von einer Auseinandersetzung mit dem buddhistischen Heilsweg und seinen Zielen absehen kann. Der Lernprozeß beginnt, wenn Christen sich von der buddhistischen Heilsbotschaft betreffen lassen. Doch positive Erfahrungen mit buddhistischen Meditationsformen können hierfür durchaus günstige Voraussetzungen schaffen. Lassalles eigener Lebensweg zeigt, daß seine Erfahrungen auf dem Zen-Weg ihn schließlich zu einer vertieften Auseinandersetzung mit dem Buddhismus und zu einer veränderten Wahrnehmung des Christentums führten.²⁰⁾

Noch deutlicher aber ist dies bei dem Trapisten-Mönch Thomas Merton (1915-1968) der Fall gewesen.²¹⁾ Auch sein Interesse galt ursprünglich vor allem der spirituellen und meditativen Praxis des Zen-Buddhismus, und er erhoffte sich davon belebende Impulse für das kontemplative Leben des christlichen Mönchtums. Doch anders als Lassalle sah Merton von Anfang an die buddhistischen Meditationsformen in ihrer Einheit mit den buddhistischen Lehren. Wie sehr er davon mehr und mehr sein eigenes religiöses Leben bestimmen ließ und wie sehr dies sein Verständnis des Christentums veränderte, bezeugen vor allem die Tagebucheinträge seiner letzten Asien-Reise.²²⁾ Intensiv setzte sich Merton während dieser Reise mit der Madhyamaka-Philosophie auseinander, die er als den eigentlichen Hintergrund der Zen-Praxis erkannte.

Unter dem Datum des 19.11.68 findet sich ein Eintrag, der deutlich belegt, wie Merton darum rang, Jesus Christus im Licht des Madhyamaka neu zu verstehen: Er identifiziert hier das Christus-Wort aus dem Johannes-Evangelium „Ich bin die Tür“ (Johannes 10,7) mit dem Zen-Motiv des „torlosen Tores“ beziehungsweise – wie Merton sagt – der „Nicht-Tür Tür“.²³⁾ Wenn im Johannes-Evangelium von Christus als „der Tür“ die Rede ist, dann ist damit jene zentrale christologische Aussage gemeint, daß durch Jesus Christus der Weg zum Leben in seiner tiefsten Dimension, der Weg zur transzendenten Wirklichkeit selbst, zum „Vater“, eröffnet ist. Wenn Merton daher mit Bezug hierauf von der „Tür der Leere“ spricht, dann zeigt dies an, wie sehr er glaubte, daß das Christentum gerade in seiner Kernbotschaft von Buddhismus lernen kann. Zwei Woche später wurde ihm beim Anblick der großen Buddhafiguren im Gal Vihara in Polonnaruwa/Sri Lanka die Madhyamaka-Philosophie zur unmittelbaren Erfahrung: „Als ich diese Figuren betrachtete, wurde ich plötzlich fast mit Gewalt aus der üblichen, halbgebunden

Sicht der Dinge gerissen, und eine innige Klarheit, Heiligkeit, die aus den Felsen zu strömen schien, wurde spürbar und sichtbar ... Das ist es: Da ist kein Rätsel, kein Problem und wirklich kein 'Mysterium'. Alle Probleme sind gelöst, und alles ist klar, einfach deshalb, weil das, was wichtig ist, klar ist. Der Felsen, alle Dinge, alles Leben ist voller Dharmakaya ... alles ist Leere, und alles ist Mitleiden ... Ich meine, ich kenne und habe gesehen, wonach ich dunkel gesucht habe. Ich weiß nicht, was noch auf mich zukommt, aber ich habe jetzt unter die Oberfläche geschaut, habe mich hindurchgebohrt, und ich bin durch Dunkelheit und Verborgenheit hindurchgelangt.²⁴⁾ Neun Tage später, am 10.12.68, starb „Vater Louis“, wie Merton in seinem Kloster liebevoll genannt worden war, in Bangkok – vermutlich durch einen starken elektrischen Schlag.

Das Leeren der Tasse

Ist die Tasse voll, dann kann sie nichts mehr aufnehmen. Ist der Christ bereits im Besitz der Fülle, dann braucht und kann er/sie nichts Neues lernen. Was aber heißt, die Tasse leeren und lernfähig werden? Heißt es nicht, in der Begegnung mit dem anderen das selbstgenügsame Urteil, bereits alles zu besitzen, zu korrigieren? Von anderen zu lernen, schließt demnach ein Lernen über sich selbst ein. Die vorgestellten Beispiele zeigen, daß Christen durch die Begegnung mit dem Buddhismus nicht nur lernten, diesen in einem neuen Licht zu sehen, sondern dabei zwangsläufig auch zu einem veränderten Selbstverständnis kamen.

Mir scheint, daß es im zeitgenössischen Buddhismus Persönlichkeiten gab und gibt, deren Begegnung mit dem Christentum zu vergleichbaren Entdeckungen und zu analogen Veränderungen ihres Selbstverständnisses geführt haben. Ich denke etwa an *Ayya Khemas* späte und für eine Theravada-Buddhistin geradezu revolutionäre Stellungnahme zum Christentum, bei der sie die Erleuchtung mit der christlichen Gotteserfahrung identifizierte²⁵⁾, oder an die entsprechenden Ausführungen *Thich Nhat Hanhs*.²⁶⁾ Falls die wechselseitigen Lernprozesse einzelner Christen und Buddhisten exemplarischen Charakter tragen, dann machen sie vielleicht folgendes deutlich: Wenn Religionen in Zukunft voneinander lernen sollten, wird dies ihr Selbstverständnis verändern - oder sie werden nicht lernen. Aber werden sie dann noch eine Zukunft haben?

Anmerkungen

- 1) Aus: P. Reys (Hg.): Ohne Worte - ohne Schweigen, Bern-München-Wien, 3. Aufl. 1980, S. 21
- 2) Vgl. G. Rosenstein: Die Stunde des Dialogs. Begegnung der Religionen heute, Hamburg 1991; J. Zehner: Der notwendige Dialog. Die Weltreligionen in katholischer und evangelischer Sicht, Gütersloh 1992
- 3) L. Swidler: Die Zukunft der Theologie. Im Dialog der Religionen und Weltanschauungen, Regensburg-München 1992, S. 27
- 4) Vgl. A. Scott: Buddhism and Christianity. A Parallel and a Contrast (1890), Neudruck: Port Washington-London 1971, S. 41
- 5) W. Ph. Englert: Christus und Buddha in ihren himmlischen Vorleben, Wien 1898, Vorwort (ohne Seitenzählung). Vergleichbare Urteile mit umgekehrten Vorzeichen hat es übrigens auch auf buddhistischer Seite gegeben. So rechnete etwa Anagarika Dharmapala, der große Erneuerer des Theravada-Buddhismus, das Christentum zur untersten Klasse der Religionen, zu den destruktiven Kulturen. Anagarika Dharmapala: The Arya Dharma of Sakya Muni, Gautama Buddha (1917), reprint: Calcutta 1989, S. 6 f.
- 6) Vgl. hierzu die ausführlichen Belege in meiner Untersuchung: Den Löwen brüllen hören - Zur Hermeneutik eines christlichen Verständnisses der buddhistischen Heilsbotschaft, Paderborn 1992, S. 36-116
- 7) Vgl. hierzu neben der in Anm. 6 genannten Arbeit die folgenden umfassenden Darstellungen des christlich-buddhistischen Dialogs: J. Spaer: Buddhist-Christian Empathy, Chicago-Tokyo 1980; P.O. Ingram: The Modern Buddhist-Christian Dialogue. Two Universalistic Religions in Transformation, Lewiston 1988; M. v. Brück/W. Lai: Buddhismus und Christentum. Geschichte, Konfrontation, Dialog, München 1997
- 8) Bhikkhu Bodhi: Replies to Questions from „Source“, in: Pope and Buddhism, Dialogue N.S. 12 (1995), S. 20-28, hier S. 20 (Übers. P.S.-L.). Der Sache nach findet dieses Urteil von Bhikkhu Bodhi seine Bestätigung auch in mehreren anderen Beiträgen dieser Ausgabe des „Dialogue“
- 9) Vgl. die ganz diesem Problem gewidmete Ausgabe des „Dialogue“ (Anm. 8)

- 10) Vgl. W. Pannenberg: *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt a.M. 1987, S. 14
- 11) Eine Auswahl aus den Schriften de Silvas, die zugleich seinen theologischen Werdegang erkennen lassen, liegt nun auch in deutscher Sprache vor: L.A. de Silva: *Mit Buddha und Christus auf dem Weg*, Freiburg i.Br. 1998. Über de Silva siehe die Einleitung zu diesem Band (P. Höhensteiger: *Einführung in Leben und Werk von Lynn de Silva*, ebd. S. 7-33) sowie P. Schmidt-Leukel: *Den Löwen brüllen hören*, a.a.O. S. 185-202; M. v. Brück/W. Lai: *Buddhismus und Christentum*, a.a.O. S. 91-107
- 12) A. Pieris: Nachwort, in: de Silva: *Mit Buddha und Christus auf dem Weg*, a.a.O. S. 215, S. 217
- 13) Vgl. ebd. S. 57 f.
- 14) Vgl. ebd. S. 148-184
- 15) Vgl. auch den Sammelband: P.O. Ingram/F.J. Streng (eds.): *Buddhist-Christian Dialogue. Mutual Renewal and Transformation*, Honolulu 1986, der ganz dem Thema der Umwandlung durch die wechselseitige Begegnung gewidmet ist.
- 16) Vgl. hierzu P. Schmidt-Leukel: *Den Löwen brüllen hören*, a.a.O. S. 240-248
- 17) A. Pieris: *Theologie der Befreiung in Asien*, Freiburg-Basel-Wien 1986, S. 156
- 18) Ebd. S. 158
- 19) R. Meyer: *Christen und buddhistische Praktiken*, in: *Lotusblätter* 3/94, S. 68
- 20) Vgl. hierzu die Analysen in M. v. Brück/W. Lai: *Buddhismus und Christentum*, a.a.O. S. 502-516
- 21) Zu Merton vgl. P. Schmidt-Leukel: *Den Löwen brüllen hören*, a.a.O. S. 232-240; M. v. Brück/W. Lai: *Buddhismus und Christentum*, a.a.O. S. 484-502
- 22) Vgl. *Wie der Mond stirbt. Das letzte Tagebuch des Thomas Merton*, hg. von H.G. Smidt: Wuppertal 1976
- 23) Vgl. ebd. S. 123 f.
- 24) Ebd. S. 174 f.
- 25) Ayya Khema: *Das Größte ist die Liebe*, Uttenbühl 1995
- 26) Thich Nhat Hanh: *Lebendiger Buddha, lebendiger Christus*, 1995

Leitbilder

Gottes Sohn – Erwachter Mensch

Die meisten Religionen sind von ihren Stiftern geprägt. So sind auch das Christentum ohne Christus und der Buddhismus ohne den Erwachten, den Buddha, kaum denkbar. Buddha und Christus sind in vieler Hinsicht verehrte Vorbilder, Helfer und Tröster.

Die von ihnen überlieferten Worte und Belehrungen sowie der Versuch, sie immer wieder neu zu formulieren und fruchtbar zu machen, sind stets wesentlich geblieben. Auch die Lebenswege von Jesus Christus und Buddha, soweit wir von ihnen Kenntnis haben, sind für viele eine Quelle der Inspiration und der Ermutigung. Das Beeindruckende ihrer Erscheinung, ihres Verhaltens und ihrer unmittelbaren Wirkung sind bis heute spürbar. An ihnen kann sich das Denken und Fühlen, das Reden und Handeln der Menschen ausrichten. Sie repräsentieren in einem Höchstmaß innere Qualitäten, die wir selbst nicht oder kaum besitzen und derer wir doch so sehr bedürfen. Fähigkeiten und Eigenschaften, die das Leben lebenswert machen und es gleichermaßen transzendieren: Güte oder Liebe, Mitempfinden oder Erbarmen, Schau oder Weisheit - wie immer sie auch in den jeweiligen Traditionen heißen mögen.

Es ist kein Wunder, daß diese großen Gestalten für viele ihrer Anhänger Gegenstand der Verehrung sind. Wie unser Geist Wissen und Einsicht sucht, braucht unser Hoffen und Wünschen Nahrung und Unterstützung. In dem Vertrauen auf das Größere und in der Hingabe an das Höhere wachsen wir selbst und nähern uns dem Ideal - wenigstens graduell. Und in der gezeigten Dankbarkeit für das Erfahrene drückt sich die empfundene Wertschätzung aus.

Die volkstümlichen Strömungen in den Religionen machen aus den Stifterfiguren vor allem Retter und Nothelfer. Sie sind den Menschen unmittelbare Zuflucht. Mit ihren Nöten und Sorgen können sie sich an sie wenden. Von ihnen erhoffen sie sich Rückhalt im nicht selten grauen und schwierigen Alltag. Mit ihren übermenschlichen Fähigkeiten sind sie in der Lage, fördernd und schützend in den Lauf der Dinge einzugreifen.

Wie wir sehen, gibt es eine Reihe von Aspekten, die die beiden religiösen Zentralgestalten in einem ähnlichen Licht erscheinen lassen. Und nicht von ungefähr wurden Buddha und Jesus Christus häufig miteinander verglichen. Und dennoch sind Differenzierungen angebracht. Wenn Buddhisten von Buddha reden, reden sie dann von einer historischen Person? Reden sie von einem Menschen, der zu einem „Erwachten“ geworden und nach langen Jahren des Lehrens gestorben und damit für immer „erloschen“ ist? Oder ist der Buddha ein transzendentes Wesen, das nach wir vor in dieser Welt wirkt? Oder ist vielleicht mit der „Zuflucht“ zu Buddha etwas ganz anderes gemeint: die Hinwendung zu dem Potential der Erleuchtung und der Befreiung, das in uns allen vorhanden ist und das es zu verwirklichen gilt? Wie weit sind wir demnach selbst Buddha oder können es werden?

Die Frage ist auch aus christlicher Sicht nicht so ohne weiteres zu beantworten, wie die langen theologischen und historischen Debatten zeigen. Wer ist Jesus? Ein Jude aus Nazareth, dessen Eltern Maria und Josef hießen? War er ein Unruhestifter und Sozialrevolutionär, der den Argwohn der römischen Besatzungsmacht heraufbeschwor oder ein Heilsbringer und Messias? Er lebte als Mensch auf der Erde, war aber nach Auffassung seiner Gemeinde eben nicht nur Mensch, sondern zugleich Sohn Gottes! Wer oder was ist Jesus heute? Was macht ihn nach wie vor so unvergleichlich?

Es gibt Themen, bei denen die Verständigung der Religionen leichter gelingt. Ethische Fragen sind ein gutes Beispiel dafür, viele Empfehlungen für unser Handeln gleichen sich, auch wenn die Begründungen differieren mögen. Nicht ganz so einfach sieht es aus, wenn es um die herausragenden christlichen und buddhistischen Leitfiguren geht: Gottes Sohn und Erwachter Mensch - ein Gegensatz?

Jesus Christus – Gottes Sohn

Der christliche Heilsanspruch in der Verständigung mit den Religionen

Eckhard Türk

Der Name „Jesus Christus“ enthält eine doppelte Problemrichtung. Er ist eine Verbindung von Name und Bedeutung. Zum einen zeigt sich hier die Frage nach dem Historisch-Menschlichen dieser Person. Zum anderen enthält dieser Name einen jenseits der Historizität liegenden Wahrheits- und Heilsanspruch. „Jesus“ bezeichnet den historischen Menschen, während „Christus“ die Heilsbedeutung dieses Menschen für alle Menschen und Zeiten anzeigt.

In der heutigen, beschleunigten Informations-Gesellschaft auf ihrem Weg in die globale Einheitszivilisation wird die im Namen Jesus Christus angedeutete Polarität tendenziell zugunsten eines Pols aufgelöst. Das Humane und die daraus vermeintlich resultierenden Implikationen sind zum Maßstab jeglicher öffentlicher Beurteilung und Erregung geworden. In einer solchen Dominanz des Ethischen und Humanen ist der Hauptnenner der Vereinheitlichungstendenz der globalen Einheitszivilisation zu suchen. Vielleicht steht dieses öffentliche Interesse in umgekehrter Proportionalität zur Abnahme des Humanen in eben dieser Welt-Gesellschaft. Universal und absolut vorgetragene Wahrheits- und Heilsansprüche scheinen nicht in das Selbstbild von Gesellschaften mit einem unbegrenzten Pluralismus zu passen. Religionen werden in diesem Zusammenhang oftmals nur noch als sinnstiftende Accessoires für kollektive oder individuelle Krisen oder im Fall von fremden Religionen als folkloristische Beigabe für multikulturelle Straßenfeste gewünscht. Die Anfrage und der Bedarf an rein religiösen Antworten nimmt in dem Maße ab, wie alles Angebot der Religionen in das vereinheitlichende Prokrustesbett des ethisch-humanen Weltstandards gezwungen wird. Der spezifisch religiös-theologische Beitrag einer jeglichen Weltreligion, ob nun Hinduismus, Buddhismus, Judentum, Christentum oder Islam, muß hierbei außen vor bleiben, aus Angst, die Wahrheitsansprüche könnten den Prozeß der globalen Humanisierung stören.

Die Rede von der Multireligiosität verschleiert oft die Verschiebung der Religionen im öffentlichen Bewußtsein ins Ethisch-Humane. So hat in England ein Projekt interreligiösen Lernens dazu geführt, daß den Schülern anstelle des jüdischen, christlichen, islamischen, hinduistischen oder buddhistischen Selbstverständnisses eine humanistische Ethik vermittelt wurde. Und in Deutschland wollen verschiedene Interessengruppen den konfessionell getrennten Religionsunterricht abschaffen und stattdessen einen Unterricht etablieren, der religiöse, ethische und philosophische Fragen aus multireligiöser Sicht zum Inhalt hat.¹⁾ Es ist keine Frage, daß durch solche pädagogischen Versuche das eigene Profil und die Identität einer Religion eingeebnet wird.

Vor dem Hintergrund der realen Bedrohungsszenarien hat sich ein neuer Konsens bezüglich der Beurteilung von Religion gebildet, der Religion und Moralität miteinander identifiziert. Die Religionen werden auf ihren Beitrag zur Verhinderung der Bedrohung von Friede, Gerechtigkeit und Schöpfung befragt. Daraus resultiert, daß die Frage nach der globalen moralischen Verantwortung auch interreligiös zur großen Ökumenezauberformel für die Weltreligionen zu werden scheint. Weltweit sollte sich der interreligiöse Dialog, so der Wunsch der globalen Öffentlichkeit, in einem ökumenischen Pragmatismus einrichten. *„Alle Religionen sollten den unbeendlichen Streit um Wahrheit aufgeben und ihr wahres Wesen, ihre eigentliche innere Zielsetzung in der Orthopraxie erkennen, deren Weg wiederum durch die Herausforderungen der Gegenwart klar umrissen zu sein scheint. ... Die Religionen könnten alle ihre Formeln, Formen und Riten beibehalten, aber finalisiert auf diese rechte Praxis hin: ‘An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen.’ So könnten alle in ihren Gewohnheiten bleiben; jeder Streit würde überflüssig, und doch würden alle in der von der Herausforderung der*

Stunde geforderten Weise eins werden. ⁽²⁾ Vor diesem Hintergrund wird man feststellen dürfen, daß das Projekt „Weltethos“ bezüglich der Frage nach dem Humanisierungspotential der Religionen eine Nivellierung ihrer Heils- und Wahrheitsansprüche darstellt.

Ohne Frage ist der Beitrag der Religionen zum Humanen unabdingbar und ein Beitrag zum Weltfrieden. Dabei müssen sie sich auf einen rationalen, ethischen Diskurs einlassen und verfügen nicht über apriorische Offenbarungserkenntnisse. Ergebnis dieser gesamten Entwicklung ist, daß von allen Religionen in der Folge von Lessings Ringparabel³⁾ gefordert wird, sich ausschließlich auf das Humane zu verständigen und darum zu konkurrieren. Wahrheits- und Heilsansprüche werden in die weltfremden Enklaven von Theologenzirkeln verbannt, wenn nicht gar auf das Ende der Zeiten vertagt. Und doch bleibt bei einer solchen Umwandlung der Religion in einen politisch-praktischen Moralismus die Frage, ob der Mensch damit nicht ein letztes Refugium der Freiheit unter das Diktat seiner eigenen Zwecksetzungen bringt, also im Hinblick auf die Grundbedingung der Humanität geradezu kontraproduktiv handelt.

So wird allgemein von Gesellschaftsanalytikern auf einen „Gottesverlust“⁽⁴⁾, die damit einhergehende „Relativierung der Wahrheit“⁽⁵⁾ und die moralischen Konsequenzen hingewiesen. Auch im Hinblick auf das Christentum in der säkularen Gesellschaft zeitigt diese Entwicklung recht gegenläufige Tendenzen. Von einer solchen Einheitsbrille des Humanen her, kann Jesus allenfalls noch als ein guter Mensch in den Blick geraten. Von daher wird man sich in einem solchen Zusammenhang auch schnell auf das Humane an dieser historischen Person Jesus, wie überhaupt bei jedem Religionsgründer, verständigen können. Kaum jemand wird heute die historische Existenz des Menschen Jesus bestreiten, aber die Auffassung, er sei der Sohn Gottes und mit dieser Bezeichnung gehe auch ein Wahrheits- und Heilsanspruch für die Existenz aller Menschen einher, ist, nicht nur bei Jugendlichen⁶⁾, so gut wie verschwunden. Jesus wird als Mensch bewundert, ja sogar als Ausnahmensch oder Übermensch stilisiert. Man kann ihn durchaus als charismatischen Guru, gerechten Bauernrevolutionär, Märtyrer und Allroundgenie akzeptieren. Auch die phantastischen Eigenschaften eines „Supermenschen“ wie die Fähigkeit des Hellsehens, der Telepathie und (Ent-)Materialisierungskünste werden an ihm, selbst in einer aufgeklärten und entmythologisierten Zeit wie der heutigen, problemlos akzeptiert. Wenn „Sohn Gottes“, dann höchstens in einer solch okkult-spiritistischen Projektion. So kommt es zu der Haltung: Jesus - ein guter Mensch, mit übernatürlichen Fähigkeiten, „unser Mann aus dem Jenseits“, ja - aber Sohn eines Gottes, nein! Wer trotzdem auf einem eigenen Glaubensverständnis an Jesus, den Sohn Gottes beharrt, wird nicht selten zum Gegenstand spöttelnder Kritik, ob so viel unaufgeklärter Naivität.

Diese Tendenz hin zum (Über-) Menschen Jesus, weg vom Sohn Gottes, sei sie auch noch so sehr von Spott und Mißverständnissen getragen, gibt berechtigterweise drei Fragen auf, die im folgenden behandelt werden sollen:

1. Wer war der Mensch Jesus wirklich?
2. Wie ist die Gottessohnschaft Jesu zu verstehen?
3. Was bedeutet Jesus Christus für das Heil der Welt?

1. Wer war der Mensch Jesus wirklich?

Vor aller postmoderner Projektion und Konstruktion muß die Frage nach dem historischen Jesus stehen. Was wissen wir wirklich vom historischen Menschen Jesus? Bei einer solchen Fragestellung soll kein widerspruchsfreies, in sich abgeschlossenes, fragloses Jesusbild herauskommen. Ein solches gibt es nämlich nicht. Ein stimmiges, aber ideologisches Jesusbild gab und gibt es nur dort, wo die ganze Fülle des geschichtlichen Zugangs zu Jesus einseitig selektiert wurde. Wer Jesus war, erschließt sich nicht dadurch, daß man ihm im „Windkanal“

der Auslegungen alle Ecken und Kanten abschleift, um dann ein Kunstprodukt mit möglichst geringen Luftwiderstands- und Verbrauchswerten zu kreieren.⁷⁾

Man muß nicht gläubig sein, um bestimmte Phasen im Leben Jesu aus den neutestamentlichen Quellen herauslesen zu können. Jesus war vor allem Jude.⁸⁾ Sehr früh schließt er sich einer jüdischen Bußbewegung an oder stimmt doch in wichtigen Zielen mit ihr überein. Im Rahmen dieser Übereinstimmung zieht Jesus als ein Prediger über Land. Jesus kündigt den unausweichlichen Tag des Herrn an, spricht in Lehrreden und Beispielerzählungen und sammelt eine Gemeinschaft von Jüngern und übrigens auch Jüngerinnen um sich. Sein Verhältnis zu Frauen ist, im Gegensatz zu den Rabinenschulen der damaligen Zeit, von großer Unbefangenheit. Dem Kreis seiner Jüngerinnen und Jünger gibt er immer wieder Belehrungen „im Hause“. Die Einsetzung der „Zwölf“ stellt einen symbolischen Hinweis dar auf die zwölf Söhne Jakobs, sprich die zwölf Stämme Israels. Die Zielrichtung seiner Botschaft ist also nicht in erster Linie das Individuum, sondern das erneuerte Volk Israel. Mit dem engen Kreis der eigenen Familie hatte Jesus sicher einige Probleme und Auseinandersetzungen.

„Die Füchse haben ihre Höhlen und die Vögel ihre Nester; der Menschensohn aber hat keinen Ort, wo er sein Haupt hinlegen kann,“

soll er gesagt haben (Mt 8, 20). Jesus, der Menschensohn, stammte wohl eher aus den kleinen Verhältnissen einer Handwerkerfamilie und hatte schon von Anfang an Kontakt mit Armut und Leid. Die Kenntnis von der Leidetränktheit menschlicher Existenz zählt sicherlich zu den grundlegenden Erfahrungen seines Lebens. Vielleicht läßt sich von daher auch seine Anspruchslosigkeit erklären. Am Anfang seiner öffentlichen Wirksamkeit, quasi als Signatur seines gesamten Wirkens, steht jedenfalls der deutliche Hinweis, daß er Gier, Macht und Verblendung für die großen Versuchungen des Menschen hält, die den Menschen von der Erkenntnis der wahren Wirklichkeit und dem Anbruch des Reiches Gottes abhalten (Vgl. Mt 4, 1-11; Mk 1, 12-13; Lk 4, 1-12). Die Quelle menschlichen Unheils und Leides ist nach Jesus im Setzen auf falsche Sicherheiten zu suchen. Ichsucht, Begierden, Lieblosigkeiten, alle Formen der Weltverstricktheit sind Quellen des Unheils, des Leides. Das Hängen am Irdischen ist unheilsam.

„Gebt acht, hütet euch vor jeder Art von Hab-Gier. Denn die Erkenntnis des Lebens besteht nicht darin, daß ein Mensch aufgrund seines großen Vermögens im Überfluß lebt.“ (Lk 12, 15)

Und Jesus erzählt nach dieser Mahnung ein Gleichnis von einem Mann, der meinte, er hätte sich restlos abgesichert, indem er die Kornspeicher voll hat. Diesem Mann wird gesagt:

„Du Narr! Noch in dieser Nacht wird man dein Leben von dir zurückfordern. Wem wird das alles gehören, was du angehäuft hast? So geht es jedem, der nur für sich selbst Schätze sammelt, aber vor Gott nicht reich ist.“ (Lk 12, 20-21)

Alles Irdische ist der Vergänglichkeit unterworfen, wird von Motten und Rost zerfressen (Mt 6, 19-21). Hierin seinen Halt, seine Orientierung und den Lebenssinn zu suchen, muß scheitern. Für Jesus machen keine irdischen Schätze fürs Reich Gottes reif, sondern Lebensvollzüge unter der ethischen Maxime der Liebe und der Güte. Um zum Heil zu gelangen, ist auch nicht das Opfer im Tempel konstitutiv. Das Reich Gottes bricht dadurch an, daß Menschen die Botschaft hören, sie verstehen und daraus Konsequenzen ziehen.

Einer damals wichtigen Gruppe von Repräsentanten einer Laienreform-Bewegung der jüdischen Religion, den Pharisäern, steht Jesus sicherlich nahe, und doch hatte er auch seine

massiven Konflikte mit ihnen. Er steht in Opposition zu jeder oberflächlich ritualisierten Form von Religion und hat Auseinandersetzungen mit einer auf den äußerlichen Vollzug von Normen fixierten Priesterschaft. In der „Bergpredigt“ will er deren Anschauungen nicht widerlegen oder abschaffen (Vgl. Mt 5, 17-19). Rechte Anschauung, rechte Gesinnung und rechte Tat sind für ihn die Voraussetzung des Heils. Nicht nur die Gesinnung, aber auch nicht erst die Tat, sondern schon der Gedanke kann unheilsam sein. Jesus muß sich immer wieder in die Stille und Einsamkeit zurückgezogen haben. Er argumentiert zumindest nicht von dem hohen Sockel einer religiösen Autorität, sondern aus einer inneren Erfahrung. Jesus verkündet und zeigt einen Weg zum Heil. Dieser ist nicht unbedingt systematisch gegliedert, sondern er entspringt der spontanen Reaktion auf die Zusage des mitfühlenden, des sich dem Menschen zuwendenden Gottes. Die Zuwendung Gottes unterscheidet nicht zwischen rein und unrein, sondern basiert auf der Umkehr. Jesus spricht die Umkehrmöglichkeiten, das Veränderungspotential des Menschen zum Heil an. Seine Botschaft erfordert Loslösung von Gewohnheiten, Umkehr, Umdenken und gleichzeitig Vertrauen und Glauben. Niemand ist für ihn in unlösbare Tun-Ergehens-Zusammenhänge, weder der Schuld noch der gesellschaftlichen Stellung noch der Geschlechterrolle ... eingezwängt. Von den religiösen Repräsentanten verlangt er die Anerkennung seiner Zuwendung zu den „Unreinen“. „Fresser“ und „Weinsäufer“ nennen sie ihn dafür (Mt 11, 19). „Freund der Kollaborateure, der Erpresser, der Huren ...“, dies muß der Eindruck gewesen sein, den Jesus bei einem Großteil des damaligen religiösen Establishments hinterlassen hat. Und tatsächlich muß er eine Vorliebe für die Kleinen, Unmündigen, für die Mühseligen und Beladenen, also für die Leute mit einer Macke gehabt haben. Was setzt Jesus gegen das Brodeln bei den Arrivierten? Etwas, das sie kennen und das sie nur noch wilder machte und gegen ihn aufbrachte. Er deutete sein Verhalten messianisch:

„Der Geist des Herrn ruht auf mir; denn der Herr hat mich gesalbt. Er hat mich gesandt, damit ich den Armen eine gute Nachricht bringe; hat er mich gesandt zu heilen, die gebrochenen Herzens sind, Befreiung zu künden den Gefangenen, den Gefesselten Lösung der Stricke und den Blinden das Augenlicht; auszurufen ein Gnadenjahr des Herrn.“ (Lk 4, 18-19; Vgl. Jes 61, 1-2)

Aus diesem Zitat wird das Zusammenkommen der unterschiedlichen Ansprüche im irdischen Jesus deutlich: der Gesalbte (Hebräisch: *messiach*; Griechisch: *christos*), der Bringer der Frohbotschaft, der Heiler der Menschen. Mit diesem Anspruch stieß Jesus bei seinen Zeitgenossen, bei den schon erwähnten Pharisäern ebenso wie auch bei den konservativen Adligen und Priestern in Jerusalem, den Sadduzäern und bei der damaligen Besatzungsmacht, den Römern, nicht auf sehr viel Gegenliebe. Sein Gang nach Jerusalem gerät zu einer messianischen Demonstration und bringt ihn in eine immer größere Polarisierung zu den Mächtigen seiner Zeit. Wo diese endet, ist geschichtsbekannt. Sein Tod am Kreuz, sein Schrei und sein Verstummen, ist der Schlußpunkt eines menschlichen Lebens, dessen gesamte Ausrichtung man als Weg der mitleidenden Liebe bezeichnen könnte. Jedenfalls setzte dieser Schlußpunkt eine große Anzahl von Rückschlüssen frei. Diese Rückschlüsse wollen die wahre und wirkliche Bedeutung dieses irdischen Menschen Jesus für die Nachgeborenen erschließen. Der Tod ist nicht das Ende. Und wenn das so ist, muß das auch im Leben des Jesus gegolten haben, wie wohl es sich erst nach seinem Tod zeigt. In zahllosen Reflexionen, besonders im Johannesevangelium, wird im Grunde immer wieder eines herausgestellt: Er war von der „Art Gottes“, „aus Gott“, „wie Gott“ (Vgl. Joh 1, 1-17; 5, 19-47 u.a.). Damit ist nicht ein zweiter Gott gemeint, wie er etwa in den Geschichten der griechischen Mythologie auftreten kann, sondern hier soll nichts anderes gesagt sein als: In Jesus hat Gott einen Menschen zum Ort seiner Gegenwart gemacht. Dieser Anspruch ist von Anfang an ein Sprachproblem, unter anderem deshalb, weil er eine theologische Unmöglichkeit darstellt. Dieses Zusammen von

Gott und Mensch versuchte man in den ersten Jahrhunderten durch verschiedene Denkfiguren⁹⁾ aus dem Weg zu räumen: Jesus hatte nur einen Scheinleib (Doketismus), er war eigentlich zwei Wesen (Dualismus), er wurde erst später zum Gott gemacht (Adoptianismus), er war ein minderwertiger (Halb-) Gott (Subordinatianismus) ..., um nur die wichtigsten zu nennen. Bei alledem bleibt das Neue Testament im sprachlichen Bereich; es greift zu fast surrealistischen Bildern:

„Sechs Tage danach nahm Jesus Petrus, Jakobus und Johannes beiseite und führte sie auf einen hohen Berg, aber nur sie allein. Und er wurde vor ihren Augen verwandelt; seine Kleider wurden strahlend weiß, so weiß, wie sie auf Erden kein Bleicher machen kann. Da erschien vor ihren Augen Elija und mit ihm Mose, und sie redeten mit Jesus. Petrus sagte zu Jesus: ‘Rabbi, es ist gut, daß wir hier sind. Wir wollen drei Hütten bauen, eine für dich, eine für Mose und eine für Elija.’ Er wußte nämlich nicht, was er sagen sollte; denn sie waren vor Furcht ganz benommen. Da kam eine Wolke und warf einen Schatten auf sie, und aus der Wolke rief eine Stimme: ‘Das ist mein geliebter Sohn; auf ihn sollt ihr hören.’“ (Mk 9, 2-8)

Das Bild knüpft bewußt an die Sinaitradition des Judentums an. Und doch geht es darüber hinaus. Die implizite Botschaft dieses Bildes: Jesus, er allein ist der Sohn Gottes, er ist zu hören und kein anderer. Die Spitze dieses Wahrheitsanspruchs läßt sich auch nicht dadurch brechen, indem man ein anderes, mythologisch-religiöses Wahrheitsverständnis etabliert.¹⁰⁾ *„So ist der Kern, die Mitte des Evangeliums, dies, daß er (Jesus) ein Mensch, von Gott ganz und gar als der einzige Sohn geliebt wird. Darin wird die alte Offenbarung am Sinai nicht aufgehoben, sondern vollendet. In der letzten Tiefe ist dieser Gott einer, der liebt. Die Erfahrung dieser Liebe wird als ein Geschehen aufgefaßt, das alles Faßbare übersteigt.“*¹¹⁾ Dieser letzte Text setzt unserem Bemühen einer Scheidung zwischen dem geschichtlichen Jesus, dem Menschen einerseits, und dem übergeschichtlichen Wahrheitsanspruch, in ihm begegne man dem Sohn Gottes, also Gott andererseits, deutliche Grenzen. Was bleibt, ist die begriffliche Bemühung und Erläuterung¹²⁾ dessen, was das Konzil von Chalcedon (451 n. Chr.) als das Zusammen von menschlicher und göttlicher Natur in Jesus, in einer Kompromißformel etwa 400 Jahre später, so definierte:

„Ein und derselbe Sohn, unser Herr Jesus Christus, ist vollkommen in der Gottheit, und derselbe in der Menschheit, wahrer Gott und wahrer Mensch, mit Geistseele und Leib, gleichen Wesens mit dem Vater und der Gottheit nach, gleichen Wesens mit uns der Menschheit nach, in allem uns gleich außer der Sünde (Hebr 4, 15), ... Wir lehren, ein und denselben Christus, den eingeborenen Sohn und Herrn, anzuerkennen in zwei Naturen: unvermischt, unwandelbar, ungeteilt, ungetrennt, weil der Unterschied der Naturen durch die Vereinigung niemals aufgehoben ist ...“

2. Wie ist die Gottessohnschaft Jesu zu verstehen?

Wer Gott für die natürlichste Sache der Welt hält, wer ihn sich als ein „höchstes Wesen“ vorstellt, das am Anfang der Zeiten den Kosmos, die Welt und den Menschen aus dem Nichts erschuf, der wird auch mit der Vorstellung, daß Gott einen Sohn hat und diesen auf miraculöse Weise zu den Menschen schickt, keine größeren Verstehensprobleme entwickeln. In solchen Vorstellungswelten kann eben Gott alles, warum nicht auch die Menschwerdung in seinem Sohn. Offenbar sind nicht gerade wenige Christen der Meinung, daß es das Selbstverständlichste des Glaubens und der Gottesvorstellung sei, daß Gott, als höchstes und allmächtiges Wesen, sich in der Geschichte manifestieren können muß. Auch die Kritiker des

Christlichen sind unbefragt der Meinung, daß es sich bei dieser Selbstverständlichkeit um eine der christlichen Gottesvorstellung zwingend inhärente Anschauung handelt.¹³⁾

Wer sich auf den Sohn Gottes beruft und daraus sogar Wahrheits- und Heilsansprüche ableiten will, muß sich einem grundlegenden Einwand und einer fundamentalen Rückfrage stellen. Was versteht er unter Gott, wenn er ihn als ein „höchstes Wesen“ begreift? Widerspricht die selbstverständliche Manifestation Gottes in seinem Sohn nicht der doch offenbar zum Gottesbegriff absolut dazugehörenden Transzendenz? Wie kann es möglich sein, daß Gott über alles Begreifbar erhaben, in einem Menschen nun doch Teil der prinzipiell mit dem Lichte der Vernunft begreifbaren Weltwirklichkeit geworden ist? Ist nicht bereits das Wort „Gott“ selbst und der Begriff Gottes der stärkste Einwand gegen jede unbekümmerte Rede von einem „Sohn Gottes“ und auch jeglicher Offenbarung? Wer hier bedenkenlos vom „großen Geheimnis Gottes“ spricht, bei dem eben auch „eine Sohnschaft mit drin sein müsse“, der manövriert sich in eine argumentative und letztlich auch eine existentielle Hilflosigkeit. Er kann kein Kriterium angeben, wonach ein vermeintlicher Heils- und Wahrheitsanspruch von einem echten zu unterscheiden ist. Um über die Gottessohnschaft Jesu etwas Sinnvolles aussagen zu können, muß man sich zunächst über die rechte Bedeutung des Wortes „Gott“ verständigen. Vor allem muß dabei vermieden werden, Gott selbst zum Bestandteil eines Systems menschlicher Sehnsüchte und Begierden werden zu lassen. Von einer solchen Verständigung ausgehend, könnte dann ein Verstehen der Gottessohnschaft Jesu gewonnen werden.

Der christliche Glaube ist vor der Vernunft verantwortbar, also muß er auch im Lichte der Vernunft angeben können, vorgängig zu jedem Glauben, was mit dem Wort „Gott“ gemeint sein soll. Die Wirklichkeit, die das Wort „Gott“ bezeichnet, muß von ihrem Begriff her unbegreiflich sein. Könnte man sie begreifen, wäre sie nicht Gott. Trotzdem reden wir von einem Gottesbegriff. Manche versuchen die scheinbare logische Schwierigkeit dadurch zu umgehen, daß sie sagen, Gott sei eben nur teilweise begreifbar. Aber auch ein solcher Ausweg muß von der Vernunft zurückgewiesen werden. Ein Gott, in dem es Teile gibt, ist kein Gott. Bleibt also nur die Erkenntnis der Unmöglichkeit eines Gottesbegriffs, bleibt nur das Schweigen? Die Bibel in jüdisch-christlicher Tradition versucht einen anderen Weg. An ihrem Beginn wird von der Schöpfung erzählt. Völlig mißverstanden wäre dieser Bericht, wenn er als eine mythologische Form einer Urknalltheorie interpretiert würde.¹⁴⁾ „Schöpfung aus dem Nichts“ meint nicht ein höchstes Wesen Gott, das den materiefreien Raum irgendwie am Anfang der Zeiten bewegt hätte. „Schöpfung aus dem Nichts“ ist nur dann recht verstanden, wenn man diesen Terminus als eine Umschreibung des Gottesbegriffs aus der Sicht des Menschen ansieht. „Schöpfung aus dem Nichts“ meint, alles, was existiert, ist in dem, was es von seiner Nichtexistenz unterscheidet, ganz und gar, also restlos auf Gott verwiesen und von ihm abhängig. Streicht man von der Existenz das eine oder andere weg, dann bleibt aber immer noch etwas übrig. Würde man das Geschaffensein wegnehmen können, bliebe nichts mehr. Nichts an und in dieser Wirklichkeit kann ohne Gott existieren. Gott wird also im biblischen Sinne als der definiert, „ohne den nichts ist“. Dieser Begriff Gottes ist nun im Hinblick auf die logische Schwierigkeit, die mit der Unbegreiflichkeit Gottes zusammenhängt, genauer zu erläutern. Gott ist in dieser Definition kein Teil der Welt. Gott wird als der definiert, der von der Welt wesenhaft verschieden ist und auf den die Welt, mit allem, was sie ist, verweist. Das Bezogensein der Welt begründet die Dinge, und das Woraufhin dieser Bezogenheit nennen wir „Gott“. Dies ist eine Sichtweise, die unser Alltagsbewußtsein umkehrt. Wir denken nämlich gewöhnlicherweise, daß die Dinge begründet sind und sich erst dann aufeinander beziehen. Mit der Geschöpflichkeit schlagen wir aber ein Seinsverständnis vor, das sich nicht in der Substanz begründet sieht, sondern in der Relation, der Bezogenheit. Wir schlagen also eine relationale Seinsauffassung vor. Die Welt wird nicht durch Gott erklärt, sondern sie wird durch ihre eigene, innere Gesetzmäßigkeit erklärt, die nicht Gegenstand des Glaubens, sondern der

Vernunftkenntnis ist. Das Geschaffensein der Welt ist an jedem Seienden ablesbar. Dazu bedarf es keines ausgesprochen christlichen Vorverständnisses.

„Beginnen wir beim Materiellen. Unser körperlicher Organismus existiert nie als eine statische Größe. Er ist in ständiger Bewegung und im Austausch mit der Umwelt. Teile der Umwelt werden assimiliert und damit Teil des Ich. Anderes wird ausgeschieden, und was eben noch Ich war, gehört nun der äußeren Welt an. Mit jeder Nahrungsaufnahme und der Verdauung geschieht das. Mit dem Ausscheiden verbrauchter Stoffe und Schlacken ebenfalls. Keine Sekunde bestehen wir, ohne sauerstoffreiche Luft aufzunehmen und verbrauchte Luft auszuatmen. Jede Mahlzeit, jeder Atemzug hat uns im Grunde verändert. Der gesamte Stoffwechsel baut unseren Körper ständig um, läßt 'uns' ein anderer werden.

Im Seelischen und Geistigen ist es nicht anders. Gefühle entstehen und vergehen. Hier eine Empfindung der Zuneigung, dort eine der Abneigung. In einem Moment Freude und Zufriedenheit, im nächsten Schmerz und Wehgefühl. Gedanken reißen sich unterbrechungslos aneinander. Eben noch die Erinnerung an ein vergangenes Erlebnis, jetzt schon die Erwartung an ein künftiges. ... Wo in der Vorstellung eine Person, ein Ich, ein Individuum, ein Mensch ist, ist bei genauem Hinsehen tatsächlich ein pausenloses, kompliziertes Zusammenspiel körperlicher, geistiger und seelischer Elemente. Wo die Sprache suggeriert 'ich bin' und 'du bist', offenbart aufmerksames Hinsehen nur fließendes Anderswerden.

Das gleiche lehrt uns der Blick auf die äußere Welt, deren Objekte wie die Bilder eines Filmes auf der Leinwand für einen kurzen Augenblick auftauchen und von anderen verdrängt werden. Eine Erlebnissituation wird von der nächsten abgelöst. Ohne Unterbrechung reiht sich eine Szene an die andere, Wahrnehmungen tauchen auf, um im nächsten Moment zu verschwinden und anderen Platz zu machen. Gesehenes geht unter, Gehörtes verklingt. Gerochenes, Geschmecktes, Getastetes schwindet, andere Sinnesdaten treten an ihre Stelle. Wo 'sind' Ich und Welt? "¹⁵⁾

Die Welt stellt, wie diese Analyse A. Weils uns schwer erkennen läßt, in allen Wirklichkeitsdimensionen einen Fluß dar; ein gegenseitiges Durchdringen von Gegensätzen. Ein solches Zugleich von Widersprüchen bedeutet ein logisches Problem. In einem logischen Widerspruchproblem ist die Erklärungsbedürftigkeit der Welt grundgelegt. Wie kann die Welt in ihrer Einheit von Fülle und Leere, Identität und Nichtidentität beschrieben werden, ohne das Denken der Beliebigkeit auszuliefern oder die Nichtexistenz der Welt zu behaupten? Wie kann die im obigen Zitat beschriebene „fließende Identität“ des Menschen ohne logischen Widerspruch beschrieben werden? *„Dies ist nur möglich, wenn man für die Einheit der Gegensätze zwei verschiedene Hinsichten angeben kann, die das Ganze umfassen und sich nicht wiederum ausschließen.“¹⁶⁾ Diese beiden Hinsichten im Hinblick auf eine sich ständig verändernde Wirklichkeit sind einerseits eine gänzliche (restlose) Bezogenheit dieser Wirklichkeit und andererseits eine gänzliche (restlose) Verschiedenheit dieser Beziehung vom Woraufhin ihres Beziehens. **„Die Identität in der Nichtidentität ist im 'restlosen Bezogensein auf ... / in restloser Verschiedenheit von ...' begründet, während die Nichtidentität in der Identität im 'restlosen Verschiedensein von ... / in restlosem Bezogensein auf ...' begründet ist.“¹⁷⁾ Diese Möglichkeit einer widerspruchsfreien Beschreibung der Wirklichkeit liefert aber eben nun genau der von uns hier vorgestellte Begriff der Geschöpflichkeit.***

Mit einer solchen Sichtweise ist auch eine Lösung der Ausgangsschwierigkeit, wie denn die Unbegreiflichkeit Gottes mit einem Gottesbegriff vereinbar sein soll, angedeutet. *„Wir begreifen in bezug auf Gott immer nur unsere eigene Geschöpflichkeit, also das von ihm Verschiedene, das auf ihn verweist.“¹⁸⁾ Gott ist kein Teil der Wirklichkeit. Er ist auch nicht das Sein selbst. Kein Sachverhalt in dieser Welt darf mit Gott verwechselt werden. Geschöpflichkeit ist auch keine Ursache-Wirkungskette, so daß Gott als erstes Glied einer*

solchen Kausalreihe begriffen werden müßte. Die Wirklichkeit geht auf in einer völlig einseitigen Beziehung auf Gott. Dieser hier vorgestellte Gottesbegriff ist eigentlich der stärkste Einwand gegen die Rede von einem „Sohn Gottes“. Eine Beziehung Gottes zur Welt, eine Menschwerdung gar, ist von einem solchen Reflexionsfundament jedenfalls nicht mehr in einem trivialen Sinne eine Selbstverständlichkeit. Wenn man das Wort „Gott“ ernst nimmt, kann die Rede von einem „Sohn Gottes“ nicht mehr die natürlichste und selbstverständlichste Sache der Welt sein. Es gibt nichts in der Welt, was ohne Gott sein kann, und trotzdem erfahren wir Gott in der Welt nur als abwesend. In der christlichen Botschaft wird uns aber gerade die Anwesenheit Gottes in einem Menschen, dem Menschen Jesus zugesagt. Wie soll dies möglich sein, wenn das oben zum Gottesbegriff Gesagte zutrifft?

Sie kann nur so möglich sein, daß die Beziehung Gottes zur Welt, seine Menschwerdung als eine Hineinnahme der Welt in die Beziehung Gottes zu Gott gedacht wird. Die christliche Botschaft verkündet eine Beziehung des Vaters zum Sohn, in die wir hineingenommen sind. Diese Gemeinschaft mit Gott, also die Hineinnahme in die Liebe des Vaters zum Sohn, die nach christlicher Auffassung als eigene Beziehungswirklichkeit zu benennen ist und als der Heilige Geist bezeichnet wird, können wir nicht aus uns selbst begründen. Wir kommen auch nicht durch intensive Meditation auf eine solche Idee. An nichts in dieser Welt hat die Liebe Gottes ihr Maß, sondern sie muß uns gesagt werden. Der Mensch Jesus hat uns die Liebe Gottes, als Hineinnahme in die Gemeinschaft mit Gott, zu Gehör gebracht; er hat unter menschlichen Bedingungen, im zwischenmenschlichen Wort die Liebe Gottes bezeugt. Soll diese Botschaft wahr sein und nicht lediglich das Ergebnis menschlicher Selbstprojektion, dann muß der, von dem diese Botschaft ausgeht, Jesus, die zweite Person des göttlichen Selbstbesitzes, der Sohn sein. Die christliche Botschaft gibt also die Bedingungen an, unter denen ihre Wahrheit zu Tage tritt. Die Gottessohnschaft war historisch nicht deshalb an Jesus ablesbar, weil er ein besonders guter Mensch war oder übernatürliche Fähigkeiten besessen hätte. Das Konzil von Chalcedon hält von Jesus fest: „... gleichen Wesens mit uns der Menschheit nach.“ Keinesfalls ist diese trinitarische Gottesvorstellung ein Polytheismus oder eine mythologische Gottesaussage. Die Gottessohnschaft Jesu, als das Verhältnis des Vaters zum Sohn im Heiligen Geist, ist vielmehr die Bedingung der Möglichkeit, unter der die verkündete Botschaft von der uns zugesagten Liebe Gottes überhaupt wahr sein kann. Sie sagt also nicht, daß Gott einen Sohn hatte, sondern unter welchen Bedingungen die Zuwendung Gottes überhaupt geglaubt werden kann, wenn es stimmt, daß Gott kein Teil der Welt ist. Etwas, das selbst Bedingung der Möglichkeit von Wahrheit ist, kann selbst nicht wieder einer Beweisführung unterworfen sein.¹⁹⁾ Insofern kann der Gottessohnschaft Jesu nur im Glauben begegnet werden. Da Gott an nichts Weltlichem und Menschlichem sein Maß hat, führt zur Gottessohnschaft auch kein Begründungsverfahren, denn dies würde Gott selbst wieder zu einem Teil einer Ursache-Wirkungskette machen. An Jesus als den Sohn Gottes glaubt man oder glaubt man eben nicht, wie man eben dieser Liebe Gottes traut oder nicht traut, wie wohl dieser Glaube und diese Liebe nicht auf einem irrationalen, in sich widersprüchlichem Fundament beruhen, sondern die Bedingungen seiner Wahrheit angeben können. Im Johannesevangelium wird der Anspruch der Gottessohnschaft scheinbar relativiert. Die entsprechende Textstelle macht aber in Wirklichkeit deutlich, auf welche Art und Weise allein der Anspruch einer Religion, hier nämlich des Judentums, universalisierbar werden kann. Das Judentum kann in diesem Fall als Paradigma für alle Religionen gelten:

„Ich und der Vater sind eins. Da hoben die Juden wiederum Steine auf, um ihn zu steinigen. Jesus hielt ihnen entgegen: Viele gute Werke habe ich im Auftrag des Vaters vor euren Augen getan. Für welches dieser Werke wollt ihr mich steinigen? Die Juden antworteten ihm: Wir steinigen dich nicht wegen eines guten Werkes, sondern wegen Gotteslästerung; denn du bist nur ein Mensch und machst dich selbst zu Gott. Jesus erwiderte ihnen: Heißt es nicht in eurem Gesetz: ‘Ich habe gesagt,

ihr seid Götter?’ Wenn er jene Menschen Götter genannt hat, an die das Wort Gottes ergangen ist, und wenn die Schrift nicht aufgehoben werden kann, dürft ihr dann von dem, den der Vater geheiligt und in die Welt gesandt hat, sagen: Du lästerst Gott, weil ich gesagt habe: Ich bin Gottes Sohn?’ (Joh 10, 31-36)

In Psalm 82, 6, auf den Jesus Bezug nimmt, steht tatsächlich ein Satz, der die Menschen als „Götter“, als „Söhne Gottes“ bezeichnet. Wenn man nicht die Bedingungen angeben kann, unter denen dieser Vers verständlich wird, handelt es sich offensichtlich um eine mythologische Zuschreibung oder schlimmer noch um eine Blasphemie. Der Streit um Jesus entzündet sich nicht an seinen guten Taten, sondern sein Anspruch der Gottessohnschaft ist hierbei streitgegenständlich. Indem Jesus der Infragestellung durch die Juden antwortet, will er die Gottessohnschaft gerade nicht zur Selbstverständlichkeit erklären, wie sie etwa auch schon in den Schriften der Juden vorgekommen ist, sondern er macht damit allererst deutlich, wie diese Stellen im Psalm 82 überhaupt erst verstehbar werden, ohne als Gotteslästerung gelten zu müssen. Wo immer Menschen mit der restlos von der Welt verschiedenen Wirklichkeit, mit Gott, in Berührung kommen, da ist dies letztlich nur verstehbar als Anteil der Beziehung Gottes zu Gott, des Vaters zum Sohn. Nur durch diese Anteilhabe am Gottesverhältnis Jesu werden aus den Menschen Töchter und Söhne Gottes. Die Liebe Gottes zu uns ist die *eine* Liebe, mit der er von Ewigkeit her seinen Sohn liebt. Darauf und *nur darauf* und nicht auf geschöpfliche Qualitäten ist im Leben und Sterben für alle Menschen Verlaß.

3. Was bedeutet Jesus Christus für das Heil der Welt?

Steckt nicht in dem bis hierher Vorgetragenen ein offenkundiger Absolutheitsanspruch, an dem sich, nicht erst in unserem Jahrhundert, zahllose blutige religiöse Auseinandersetzungen entzündet haben? Sollte man, da sich eine solche Gefahr auch gegenwärtig abzeichnet, nicht ganz und gar auf Absolutheitsansprüche verzichten? Vielleicht haben wir die Verpflichtung, dem Rat des Buddhismus zu folgen und uns ganz von religiösen Streitgesprächen fernzuhalten. Ist nicht das buddhistische Wahrheitsverständnis das adäquatere und sympathischere für unsere Zeit? *„Der Buddhismus suchte zur Wahrheit zu gelangen, nicht indem er entgegengesetzte Meinungen ausschloß, sondern indem er diese als eine andere Form der Wahrheit einschloß. Der Erleuchtete bot weder eine mythologische Schau der gegenwärtigen noch der jenseitigen Welt, und er band sich auch an kein bestimmtes, faßbares Dogma.“*²⁰⁾ Sicherlich liegt in diesem Toleranzverständnis auch ein Grund für den heutige Boom des Buddhismus im Westen.

Das Christentum hingegen vertritt in seiner Glaubensurkunde einen Absolutheitsanspruch, der in der Geschichte nicht selten zu inhumanen, gar menschenverachtenden und der Botschaft des christlichen Glaubens total zuwiderlaufenden Folgen geführt hat. Solche Folgen sind wegen der politischen Funktionalisierung der christlichen Religion, aber auch nicht zuletzt wegen eines falschen Verständnisses dieses Absolutheitsanspruchs entstanden. Jedenfalls sind solche Folgen dem Christentum nicht zwingend inhärent, da es genügend historische Beispiele gibt, wo nachgewiesenermaßen das Christentum sein Verhältnis zu anderen Religionen als ein tolerantes und friedvolles gestaltet hat. Deshalb wäre es fatal, vor dem christlichen Absolutheitsanspruch die Augen zu verschließen. Auf das richtige und rechte Verständnis von Absolutheit kommt es an.

„Er, Jesus ist der Stein, der von euch Bauleuten verworfen wurde, der aber zum Eckstein geworden ist. Und in keinem anderen ist das Heil zu finden. Denn es ist uns Menschen kein anderer Name unter dem Himmel gegeben, durch den wir gerettet werden sollen.“ (Apg 4, 11-12)

Wie kann ein solcher Anspruch, nach der Apostelgeschichte immerhin von Petrus vorgetragen, anders als exklusivistisch verstanden werden? Diese Sätze konnten unter bestimmten historischen Umständen gar nicht anders als ein Ausschluß aller anderen Religionen vom Heil interpretiert werden. In moderner Zeit hat das 2. Vatikanische Konzil (1962-1965) das Verhältnis zu den Religionen neu bestimmt und versucht, das exklusivistische Verständnis durch eine andere Verhältnisbestimmung abzulösen. *„Die katholische Kirche lehnt nichts von alledem ab, was in diesen Religionen wahr und heilig ist. Mit aufrichtigem Ernst betrachtet sie jene Handlungs- und Lebensweisen, jene Vorschriften und Lehren, die zwar in manchem von dem abweichen, was sie selber für wahr hält und lehrt, doch nicht selten Strahl jener Wahrheit erkennen lassen, die alle Menschen erleuchtet. Unablässig verkündet sie und muß sie verkünden Christus, der ist ‘der Weg, die Wahrheit und das Leben’ (Joh 14, 6), in dem die Menschen die Fülle des religiösen Lebens finden, in dem Gott alle mit sich versöhnt hat.“*⁽²¹⁾ In dieser Neubestimmung des Heils- und Wahrheitsanspruchs Christi werden nun keine Religionen mehr ausgeschlossen, sondern sie werden als Vorstufen oder Teilwahrheiten der christlichen Offenbarung geachtet und eingeschlossen. Die christliche Wahrheit wird weiterhin als die Fülle der Wahrheit betrachtet. Daran schließt sich sofort die Rückfrage an, inwiefern es in der göttlichen Wahrheit Teilwahrheiten geben kann, die dann durch die Fülle der Wahrheit ergänzt, aufgehoben oder eingeschlossen sein könnten. Ist in einem solchen Verständnis das, was Offenbarung Gottes bedeutet, nämlich ihre Unüberbietbarkeit, geradezu unmöglich geworden? Vor allem, ist ein solches inklusivistisches Modell, im Vergleich zu seinem exklusivistischen Vorgänger, nicht weniger mißverständlich oder intolerant? Den anderen Religionen wird hierbei zwar die Wahrheit nicht mehr ganz, aber doch noch teilweise abgesprochen.

Aus diesem Grund scheint das Modell der „pluralistischen Religionstheologie“⁽²²⁾, in jüngster Zeit in Deutschland erst so richtig wahrgenommen, geradezu das Modell der Wahl zu sein, das alle Belastungen und Vormachtsansprüche des Christlichen überwinden hilft und zu einem gedeihlichen Verhältnis der Religionen untereinander beiträgt. Grundidee dieses Lösungsversuchs will ein eigentlich paradoxes Vorhaben umsetzen: die Möglichkeit einer pluralen Absolutheit aufzeigen. Demnach soll keine Religion eine tiefere und umfassendere Wahrheit und Heilsmöglichkeit für sich reklamieren können als die jeweils andere Religion. Einem Gleichnis aus dem Zen-Buddhismus folgend, soll sich ein und derselbe Mond in den unterschiedlichen Gewässern der einzelnen religiösen Traditionen spiegeln.⁽²³⁾ Die Anerkennung der Eigen- und Vollständigkeit jedes einzelnen religiösen Weges soll in der Folge Toleranz im Umgang der religiösen Wahrheitsansprüche nach sich ziehen. Die Religionen, allen voran das Christentum, müssen der pluralistischen Religionstheologie zufolge pluralismusfähig werden. Um das zu erreichen, ist es notwendig, Wahrheit zu relativieren, sie also lediglich im Plural zuzulassen. Ein solches Unterfangen läuft aber dem, was Wahrheit sein will, nämlich universal und absolut, diametral entgegen. *„An und für sich erscheint jede Wahrheit, auch Teilwahrheit, wenn sie wirklich Wahrheit ist, als universal. Außer dieser Universalität sucht der Mensch jedoch nach einem Absoluten, das in der Lage sein soll, seinem ganzen Suchen und Forschen Antwort und Sinn zu geben: etwas Letztes, das sich als Grund jeder Sache herausstellt.“*⁽²⁴⁾ Jede Religion hätte für diese Relativierung einen hohen Preis in ihrem Wahrheits- und Heilsanspruch zu zahlen. Der Anspruch jeder Religion, die Menschen mit einer unüberbietbaren Wirklichkeit in Kontakt zu bringen⁽²⁵⁾, muß dann aufgegeben werden. Für den christlichen Glauben jedenfalls bedeutet eine solche Relativierung, daß die Person Jesu Christi lediglich noch metaphorisch verstanden werden kann. Auch werden dann in der Logik dieser Überlegungen die christologischen Bestimmungen etwa des Konzils von Chalcedon zwangsläufig relativiert werden müssen. *„Sie sind zwar nicht falsch, aber nur eine Form der Versprachlichung der Bedeutung Jesu, abhängig von der gräkorömischen Kultur, aus der sie stammen. Ihr ‘mythologischer Charakter’ muß erkannt und entsprechend interpretiert werden.“*⁽²⁶⁾ Die Prosa der Konzilien muß nach der Auffassung des pluralistischen Modells

wieder in die Poesie der Mythen zurückübersetzt werden. Die Kritik der Superioritätsansprüche des Christentums durch die pluralistische Religionstheologie sind berechtigt, aber sie verkennt dabei gerade, daß die Bedeutung der Rede von Jesus als dem Sohn Gottes nicht in einer mythologischen Sprechweise besteht, die jetzt metaphorisch umgedeutet werden müßte. Vielmehr handelt es sich bei dieser Redeweise um die denkerische und reale Notwendigkeit, überhaupt verständlich aussagen zu können, wie denn eine Gemeinschaft des Menschen mit der unbegreiflichen Wirklichkeit (Gottes) möglich sein kann. *„Wenn aber diese Gemeinschaft mit Gott nicht mehr verstehbar ausgesagt werden kann, welcher Gewinn ist dann für den religiösen Pluralismus erzielt? Wie kann der Offenbarungsanspruch ... der Religionen überhaupt noch verstehbar ausgesagt und vor dem Forum der Vernunft verantwortet werden? Denn wie läßt sich die schlechthinnige Transzendenz Gottes mit dem Begriff der ‘Offenbarung’ vereinbaren? Entweder die göttliche Wirklichkeit ist schlechthin transzendent und nicht ein Teil der Wirklichkeit im ganzen, dann aber kann sich die Rede von Offenbarung nicht verständlich machen. Oder aber es ist nicht Gott, sondern nur ein höheres und rätselhaftes geschöpfliches Wesen, das sich ‘offenbart’ hat. Es fehlt ohne inkarnatorische Christologie und trinitarisches Gottesverständnis gewissermaßen der hermeneutische Schlüssel, um verstehbar von Gottes Offenbarung sprechen zu können. Mit diesem ‘Schlüssel’ aber erweisen sich die Religionen tatsächlich als das ‘Schloß’, zu dem dieser paßt.“*⁽²⁷⁾ Das schlechthin Transzendente, in manchen Religionen eben Gott genannt, ist zwar nach dem Zeugnis aller Religionen unergründlich, kein Teil der Welt und nicht Ergebnis der Selbstprojektion des Menschen, und doch künden ebenfalls alle Religionen von einer wahren und heilswirksamen Nähe, Berührung und Kontakt zu diesem „jenseitig ganz anderen“. Nach dem Zeugnis des Neuen Testaments hat zwar kein Mensch Gott je gesehen, wohl aber „der Sohn“, der „am Herzen des Vaters“ geruht hat, „er hat Kunde gebracht.“ (Joh 1, 18) Mit diesem Zeugnis schließt das Neue Testament die Schrift Israels nicht exklusivistisch aus, noch schließt sie diese inklusivistisch ein, noch relativiert sie die hebräische Bibel zu einem Wahrheitsstandpunkt neben anderen. Das Verhältnis des Neuen zum Alten Testament, und somit das Verhältnis des Christentums zum Judentum, ist vielmehr ein interpretatorisches. Die frohe Botschaft von Jesus Christus, dem Sohn Gottes, bringt die Wahrheit der jüdischen Religion zu sich. Das Verständnis Gottes als einer Relation Gottes zu Gott, in die die Welt und die Menschen hineingenommen sind, macht die hebräische Bibel als Wort Gottes, also als Wort einer unbegreiflichen Realität, verstehbar. Eine solche interpretatorisch-aufdeckende Zuordnung zwischen Christentum und Judentum kann als Beispiel für das Verhältnis des Christentums zu den anderen Weltreligionen dienen. *„Bereits Paulus bezieht sich in seiner Areopagrede auf diese verborgene Präsenz in der Religion der Athener und sucht sie durch das Evangelium offenbar zu machen (Vgl. Apg 17, 22-31). Nicht nur einen Funken Wahrheit will er ihnen zugestehen, sondern die ganze unüberbietbare Wahrheit will er aufdecken, die bereits in ihrer Religion gegeben ist.“*⁽²⁸⁾ Genauso wird auch der Anspruch, in Jesus Christus sei das Heil der Welt zu finden, in einem korrekten Sinne verstanden. Das Christentum hat nicht die ganze Wahrheit und die andern nichts, es hat aber auch nicht ein Mehr an Wahrheit und die anderen ein Weniger, auch ist das Christentum und keine andere Religion eine Wahrheit unter vielen, sondern die christliche Botschaft bringt die eine und vollständige und einzigartige Wahrheit und den Heilsweg jeder Religion zum Leuchten. Jede Religion stellt ein Heil in Aussicht, das nicht von dieser Welt ist. Die Vernunft bestreitet, daß ein solches Heil überhaupt möglich ist. Die Botschaft von Jesus Christus stellt die Vermittlung und die Antwort auf diese Aporie dar. Die richtige und rechte Beziehung der christlichen Botschaft zu den Religionen dieser Welt, auch zum Christentum selbst, ist demzufolge nicht in einem intoleranten Exklusivismus, nicht in einem gnädigen Inklusivismus und ebenfalls nicht in einem relativierenden Pluralismus zu suchen. Sachgemäßer wird die Zuordnung als ein „hermeneutisches Dienstleistungsverhältnis“ beschrieben. Dieser Verstehensdienst der christlichen Botschaft stellt keine Einbahnstraße dar.

In christlichen Gottesdiensten wird der Text der Glaubensurkunde einer anderen Religion, nämlich der hebräischen Bibel, immer schon als Wort Gottes angenommen und zu Gehör gebracht. Genauso kann es eines nicht mehr fernen Tages möglich sein, daß sich Christen auf dem Boden der Botschaft Jesu Christi, als dem Heil der Welt, aus der Perspektive der anderen Religionen hersagen lassen, auf welcher vielfältigen Weise das unfaßliche Geheimnis, das Woraufhin unseres Suchens, in der Welt am Werk ist. Der Dialog im Verstehenshorizont der Botschaft vom Sohn Gottes ist für alle beteiligten Seiten hilfreich. Vor allen Dingen hat ein solcher Dialog auch eine religionskritische Funktion. Jeder Versuch, gleichgültig in welcher Religion, also auch im Christentum selbst, genauso wie in der Politik, bei dem es zu einer Verwechslung beziehungsweise Vermischung von Gott und Welt, von Unbegreiflichem und Begreiflichem kommt, kann von diesem Neuverständnis her als Aberglauben und Ideologie entlarvt werden. Vielleicht liegt gerade in einer solchen kritischen Funktion, die aller Vergötzung weltlicher Wirklichkeit wehrt, der entscheidende Beitrag der Religionen zur Humanisierung der Welt.

Anmerkungen

- 1) Vgl. dazu Schmall, Heike: Multireligiös gescheitert. Für einen konfessionell profilierten Religionsunterricht, in: FAZ, 12.01.99
- 2) Ratzinger, Josef: Die Vielfalt der Religionen und der Eine Bund, Hagen 1998 (Verlag Urfeld), S. 101. Wenn der Präfekt der römischen Glaubenskongregation das pragmatische Modell der großen Ökumene auf diese Weise skizziert, dann aus dem Grund, weil er seine Schwächen aufzeigen will.
- 3) Vgl. Lessing, Gotthold Ephraim: Natan der Weise, in: Werke, 2. Bd., München 1971
- 4) Vgl. Faulhaber, Theo/Stillfried, Bernhard (Hg.): Wenn Gott verloren geht. Die Zukunft des Glaubens in der säkularisierten Gesellschaft, Quaestiones disputatae, 174, Freiburg 1998 (Herder Verlag). Vgl. dazu auch Jörns, Klaus-Peter: Die neuen Gesichter Gottes. Was die Menschen heute wirklich glauben, München 1997 (Verlag C.H. Beck)
- 5) Vgl. Schwager, Raymund (Hg.): Relativierung der Wahrheit? Kontextuelle Christologie auf dem Prüfstand, Freiburg 1998 (Herder Verlag)
- 6) Barz, Heiner: Spurensuche in Golgotha. Oder: Jesus Christus für Jugendliche, in: Lebendige Katechese, Beiheft: Christuskatechese, Heft 2 (1998), S. 127-130
- 7) Vgl. zur Frage des Jesusbildes Berger, Klaus: Wer war Jesus wirklich?, Stuttgart 1995 (Quell Verlag), S. 9-20
- 8) Nach meiner Ansicht wird diese Tatsache, daß das Fundament des Christentums und ein Teil seiner Heiligen Schriften ihren Ursprung in einer anderen, nämlich der jüdischen Religionsgemeinschaft haben, viel zu wenig produktiv als Paradigma für das Verhältnis des Christentums zu den anderen Religionen bedacht. Vgl. in diesem Zusammenhang den gegen die pluralistische Religionstheologie gerichteten Ansatz, der auf die Voraussetzungen des Christentums aufmerksam macht: Gäde, Gerhard: Viele Religionen - ein Wort Gottes. Einspruch gegen John Hicks pluralistische Religionstheologie, Gütersloh 1998 (Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus)
- 9) Vgl. eine zwar schon ältere, aber wegen ihrer Knappheit immer noch gut lesbare Übersicht: Schierse, Franz Joseph: Christologie, Düsseldorf 1980 (Patmos), S. 112-133
- 10) Vgl. zum Begriff „mythological truth“ in der pluralistischen Religionstheologie Kreiner, Armin: Die Relevanz der Wahrheitsfrage für die Theologie der Religionen, in: Münchner Theologische Zeitschrift 41 (1990), S. 21-41
- 11) Berger, Klaus (1995): a.a.O., S. 12f.
- 12) Vgl. dazu Kessler, Hans: Christologie, in: Schneider, Theodor (Hg.): Handbuch der Dogmatik, Bd. 1, Düsseldorf 1992 (Patmos), S. 241-445
- 13) Von buddhistischer Seite wird beispielsweise durch Genro Koudela ein solches Gottesverständnis unterstellt, wenn er kritisiert: „Nach buddhistischem Verständnis ist unser westliches Konzept eines Gottes zu eng. ... Der östliche Begriff Gottes wird als höher entwickelt gesehen ... Das Konzept Gott wird grundlegend als ein 'Nicht-Konzept' verstanden, da es nichts Spezifisches beinhaltet. ... Dieser Gott ist a-historisch. Er ist sowohl personal wie nicht-personal und ebenso keines von beiden.“ Vgl. dazu Koudela, Genro: Zum Gottesbegriff des Buddhismus, in: Faulhaber, Theo/Stillfried, Bernhard (Hg.): Wenn Gott verloren geht. Die Zukunft des Glaubens in der säkularisierten Gesellschaft, Quaestiones disputatae, 174, Freiburg 1998 (Herder Verlag), S. 257-266. Die Frage ist allerdings, ob es zu dem unterstellten Gottesverständnis keine Alternative gibt. Zumindest muß diese Anfrage als Ansatzpunkt für ein Gespräch mit buddhistischem Denken gewertet werden.
- 14) Es geht in der Auslegung des Schöpfungsberichtes der Bibel eben nicht um eine Kompatibilität von Mystik und Wissenschaft, sondern um eine gänzlich andere Fragestellung. Ähnlich in seiner Argumentation für buddhistische Sichtweisen seine Heiligkeit der XIV. Dalai Lama im Gespräch mit den Physikprofessoren Anton

- Zeilinger und Arthur Zajonc 1998 in Innsbruck. Vgl. GEO. Das Neue Bild der Erde: Wer erklärt uns die Welt? Mystik und Wissenschaft kommen sich näher, Nr. 1/Januar 1999, S. 128-155
- 15) Weil, Alfred: Wege zur Todlosigkeit. Tod und Transzendenz in der Lehre des Buddha, Forschungsprojekt Buddhistischer Modernismus, Universität Konstanz 1993, S. 87f.; Stammbach-Herrnschrot 1998² (Beyerlein & Steinschulte)
- 16) Der hier vorgestellte Gottes- und Schöpfungsbegriff stammt von Knauer, Peter: Unseren Glauben verstehen, Würzburg 1986 (Echter Verlag), S. 20ff. Vgl. auch: Knauer, Peter: Der Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentaltheologie, Freiburg 1991 (Herder Verlag), S. 26-83
- 17) Knauer, Peter (1986): ebd., S. 31f.
- 18) Knauer, Peter (1986): ebd., S. 28
- 19) „So sind die Dinge eben.“ So sagt man nach Auskunft des Dalai Lama im Buddhismus, wenn man an das Ende eines logischen Begründungszusammenhanges gekommen ist. Vgl. GEO. Das Neue Bild der Erde: Wer erklärt uns die Welt? Mystik und Wissenschaft kommen sich näher, Nr. 1/ Januar 1999, S. 147
- 20) Nakamura, Hajime: Die Grundlehren des Buddhismus, in: Dumoulin, Heinrich (Hg.): Buddhismus der Gegenwart, Freiburg 1970 (Herder Verlag), S. 12
- 21) Vgl. II. Vatikanisches Konzil: Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen „Nostra aetate“, Abs. 2
- 22) Vgl. zur pluralistischen Religionstheologie die beiden Hauptwerke: Knitter, Paul F.: Horizonte der Befreiung. Auf dem Weg zu einer pluralistischen Theologie der Religionen, hrsg.v. Jaspert, Bernd, Frankfurt a.M. 1997 (Verlag Otto Lembeck/Bonifatius); Hick, John: Religion. Die menschlichen Antworten auf die Frage nach Leben und Tod, München 1996 (Eugen Diederichs Verlag)
- 23) Vgl. Tworuschka, Udo (Hg.): Himmel ist überall. Geschichten aus den Weltreligionen, Gütersloh 1985 (Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus), S. 7
- 24) Vgl. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.): Enzyklika Fides et Ratio von Johannes Paul II. (1998), S. 31. Zur Kritik der pluralistischen Religionstheologie vgl. auch Menke, Karl Heinz: Christologie im Überblick, in: Lebendige Katechese, Heft 2 (1998), S. 89-96
- 25) Daß dies der Anspruch jeder Religion darstellt, bestätigt beispielsweise J. Hick in seinem Buch „Religion“, a.a.O., S. 259
- 26) Vgl. Kuschel, Karl-Josef: Christologie und interreligiöser Dialog. Die Einzigartigkeit Christi im Gespräch mit den Weltreligionen, in: Stimmen der Zeit, Heft 6 (1991), S. 387-402
- 27) Gäde, Gerhard (1998): a.a.O., S. 280f.
- 28) Ebd., S. 330

Der Buddha

Ulli Olvedi

Wenn man von „dem Buddha“ spricht, muß man sich darüber im Klaren sein, daß es dabei nicht um eine eindeutig umrissene Angelegenheit geht - nicht anders, als wenn von „dem Buddhismus“ die Rede ist. Buddhismus und Buddha sind so komplex, daß auch allerlei Widersprüche darin Platz haben. Das hat mit der grundlegenden asiatischen Geisteshaltung zu tun, in der lineares Denken und intuitives Verstehen nicht wie im Abendland getrennt sind. So ist „der Buddha“ einerseits der historische Buddha Shakyamuni (wörtlich: der Erwachte, Lehrer aus der Shakya-Familie) unseres Zeitalters, der 563 vor unserer Zeitrechnung in den Vorbergen des Himalaya (heute Nepal) geboren wurde und im Alter von achtzig Jahren eines natürlichen Todes starb, aber er ist auch der „Weltherrscher“ des nördlichen Buddhismus, verkörpertes Prinzip nicht nur auf der materiellen, sondern auch auf der immateriellen Ebene. So ist es möglich, daß Texte des Mahayana-Buddhismus dem historischen Buddha zugesprochen werden, die im Pali-Kanon, der die Lehrreden des historischen Buddha enthält, nicht in Erscheinung treten.

Betrachten wir zunächst den Buddha auf derjenigen Verständnisebene, auf der er als ein vorbildhafter Mensch betrachtet wird. Die Legende erzählt, daß er, damals noch Siddhartha Gautama, ein Fürstensohn war, der im Alter von neunundzwanzig Jahren Frau und Kind, seinen Palast und eine nach den Maßstäben seiner Gesellschaft „glänzende Zukunft“ verließ, um ein spiritueller Suchender zu werden, ein „hausloser“ Yogi. Was er suchte, war, auf einen schlichten Nenner gebracht, Glück - das „nicht-bedingte“, von nichts abhängige Glück, das nicht das Gegenteil von Leiden ist, sondern, nun, sagen wir: das an sich seiende Glück, das durch nichts erschüttert, durch nichts beeinträchtigt, durch nichts zerstört werden kann. Das Ziel dieser Suche hat viele Namen, und sie hängen von der Verständnisebene ab, auf der sich ein Praktizierender des „Wegs des Buddha“ befindet. Doch wir können getrost bei dem Begriff Glück bleiben, denn er trifft immer, auch auf der höchsten Interpretationsebene.

Da ist also dieser junge Mann in der Blüte des Mannesalters, und er ist ein Kind seiner Zeit, denn es gab viele, die von der Aufbruchstimmung erfaßt wurden und nicht nur in der indischen Welt, sondern darüber hinaus auch in den Hochkulturen China (Laotse) und Griechenland (Thales, Pythagoras) große geistige Umwälzungen bewirkten. Der Brahmanismus, die vorherrschende Religion in Indien jener Zeit, war ein verkrustetes System, das den Priestern (Brahmanen) die alleinige Macht zuschrieb, dem Menschen den Weg zu Brahman, Gott, zu bereiten, und dies allein durch Rituale, vor allem Tieropfer, Relikte aus einer schamanischen Vergangenheit. Die kollektive Reaktion auf diese Situation der religiösen Erstarrung war der Ruf nach neuen spirituellen Wegen. Das kennen wir ja.

Der Pali-Kanon berichtet von einem reichhaltigen Angebot in der alternativen religiösen Szene an neuen Ideen und Lehrern („Gurus“) in jener Zeit. Siddhartha Gautama versuchte es mit allen möglichen Lehrmeinungen und Methoden, und zwar mit bewunderungswürdiger Konsequenz. Doch schließlich, nach sieben entbehrungsreichen Wanderjahren, muß er feststellen, daß ihn alle körperlichen und geistigen Verrenkungen dem angestrebten Ziel nicht nähergebracht hatten. Vielmehr erkannte er, daß es allein darum geht, den ursprünglichen Geist von seinen „Verdunkelungen“ Begierde, Aggression und Ignoranz zu befreien, oder - je nachdem, von welcher Warte aus man das sieht - den Geist jenseits dieser Verdunkelungen zu erfahren. Das ist sehr einfach ausgedrückt, aber wir wollen ja hier nicht die Lehre beschreiben, sondern den Buddha, soweit sich das überhaupt trennen läßt.

Mein Ansatz in der Beschreibung des Buddha ist der eines im christlichen Abendland aufgewachsenen Menschen und zugleich der einer Praktizierenden des Vajrayana-Buddhismus;

seit siebenundzwanzig Jahren, also seit dem größten Teil meines erwachsenen Lebens, mit einem Fuß in der westlichen Welt und mit dem anderen im tibetischen Exilkloster stehend. Und es ist ein Buddha aus eher weiblicher Sicht, den ich hier umkreisend beschreibe, in weiblicher Weise wahrgenommen und wiedergeboren.

In jedem Buddhismus, südlich wie nördlich, ist der Buddha vor allem der Lehrer, und die Grundlagen seiner Lehre werden von allen Buddhisten anerkannt und geteilt. Er selbst ging so weit, hinter der Lehre zurückzutreten, die er nicht als „seine“ Lehre auswies, sondern von der er sagte: „Ich habe einen alten Weg wiederentdeckt.“ Als er starb, tröstete er seine Anhänger mit dem Hinweis darauf, daß er zwar ginge, ihnen jedoch das bleibe, was sie wirklich brauchten, nämlich die Lehre. Man kann den Buddha also als einen Menschen auffassen, der den alten, immer schon vorhandenen Weg zum Glück, zur Befreiung vom (letztlich) selbstgeschaffenen Leiden wiedergefunden und verwirklicht hat und dann anderen erklärte, wie das funktioniert. Es heißt, Mara (die Personifizierung der Negativität) habe ihm einreden wollen, er solle die Wahrheit, die er entdeckt habe, für sich behalten, denn sie sei viel zu subtil und zu hoch, als daß andere sie begreifen könnten, und er würde nur Spott und Ablehnung ernten. Doch da er das Mitgefühl in Person war und echtes Mitgefühl stets mit außerordentlicher Intelligenz verbunden ist, fand er eine Möglichkeit, wie er die Lehre in verschiedener Aufbereitung vermitteln konnte - in ganz einfacher Fassung für diejenigen, die nur einfache Zusammenhänge verstehen konnten, und differenzierter für solche, die mehr begriffen.

Der Weg des Buddha hat viel mit Lernen zu tun, und zum Lernen braucht man Lehrer. Der Buddha ist der Lehrer schlechthin, denn er lehrt, wie man richtig lebt und richtig stirbt, richtig im Sinne eines Lebenswegs, der uns vom potentiellen Menschsein zum verwirklichten Menschsein führen soll. Und wie ein guter Lehrer seine Schüler ermutigt, wies auch der Buddha darauf hin, daß jeder Mensch befähigt sei, das Ziel, die Befreiung, zu erreichen, oder besser gesagt, sie „auszuwickeln“. Denn sie ist ja schon da. Von diesem Standpunkt aus kann man sagen: Jeder ist Buddha – vergleichbar einem rohen Diamanten, den man erst säubern und schleifen muß.

Über die Ebene des Lehrers hinaus ist der Buddha natürlich auch Vorbild und Inspirator. Wer Zuflucht zum Buddha nimmt, nimmt Zuflucht zu der Inspiration, die da lautet: Du kannst es auch! Und der/die Zufluchtnehmende weiß: Der Buddha kann es nicht für dich tun. Er kann den Weg nicht für dich gehen. Er kann dir nur zeigen, wo's lang geht.

Im tibetischen Buddhismus spricht man von drei Ebenen der Erfahrung, die zusammen eine Ganzheit bilden: äußere Ebene, innere Ebene und geheime Ebene („geheim“ genannt, weil sie sich selbst geheim hält, beziehungsweise weil sie nicht dualistisch ist und deshalb mit dem Denken nicht erfaßt werden kann). Dementsprechend gibt es einen äußeren Buddha, einen inneren Buddha und einen geheimen Buddha. Der äußere Buddha ist die menschliche Person, die lehrend in Erscheinung tritt. Der innere Buddha ist der transzendente Buddha, psychologisch zu verstehen als die Personifizierung der eigenen „Buddha-Natur“. Der geheime Buddha ist die reine Essenz des ursprünglichen Geistes, jenseits aller Dualität. Nimmt man also Zuflucht zum Buddha, so nimmt man Zuflucht zum äußeren Vorbild und Lehrer, zum inneren transzendenten Bild und zur „geheimen“ Essenz des Geistes. Diese Erweiterung des Buddha-Verständnisses steht in unmittelbarer Verbindung mit der geistigen Praxis. Sie entspricht dem auf dem Buddha-Weg methodisch angeregten Prozeß der Öffnung des Geistes, der immer weiter über die gewohnheitsmäßigen Vorstellungen hinausführt.

Auf der Ebene der Volksreligion wird der Buddha oft nicht nur als Lehrer aufgefaßt, sondern es wird aus dem Bedürfnis nach einer idealen, schützenden, führenden, allmächtigen Instanz die göttliche Vaterfigur auf ihn projiziert. Das ist eine Art primitiver Theismus, und er ist in buddhistischen Kulturen durchaus verbreitet. Das Verständnis der drei Ebenen ist besonders geeignet, um diese Projektion zu unterminieren. Der historische Buddha selbst hat dieser Projektion keinerlei Nahrung gegeben. Er wies sogar ausdrücklich darauf hin, daß es nicht

darum gehe, ihm zu glauben, sondern darum, sich selbst durch gründliches Prüfen von der Richtigkeit dessen zu überzeugen, was er lehrte. Die buddhistische Philosophie/Psychologie läßt nicht den geringsten Zweifel an der Selbstverantwortlichkeit des Menschen; sie macht unmißverständlich deutlich, daß wir die Verantwortung für unsere eigene Befindlichkeit übernehmen müssen. Der Papa wird's nicht richten.

Auf der inneren Ebene kann man aus der Not eine Tugend machen. Die Voraussetzung für die Projektion einer Idealvorstellung ist immer ein Gefühl der minderen Wertigkeit. Das beruht auf einem bestimmten Selbstbild, mit dem wir uns identifizieren. Gemäß diesem Selbstbild spielen wir eine bestimmte Rolle, und das nennen wir dann „ich“. Nun ist ein Selbstbild keine absolute Gegebenheit; es verändert sich. Wenn wir uns mit dem inneren Buddha identifizieren, bedeutet dies, daß sich unser Selbstbild verändert. Das ist eine direkte Möglichkeit, mit unserer inhärenten Buddha-Natur in Kontakt zu kommen.

Über die Erfahrung des geheimen Buddha, der Essenz des Geistes, läßt sich in diesem Rahmen, der Kürze gebietet, nicht viel sagen.¹⁾ Es ist eine Erfahrung, die alle dualistischen Grenzen durchbricht und zugleich eine völlige Integration aller drei Erfahrungsebenen ermöglicht.

Im Vajrayana-Buddhismus heißt es, der Lama (spiritueller Lehrer) solle als Buddha betrachtet werden. Das hat im Westen zu einigen Mißverständnissen geführt. Vom Standpunkt der unbewußten Projektion hat der spirituelle Lehrer ideal zu sein. Doch wenn ihm alles Menschliche fremd wäre, wie könnte er dann mit menschlichen Schülern kommunizieren, die Lehren in einer Weise vermitteln, der ihren Verständnismöglichkeiten entspricht? Das Problem liegt in einem kategorialen Irrtum. Den spirituellen Lehrer als Buddha zu sehen bedeutet nicht Projektion, nicht übertriebene Erwartungshaltung, sondern eine Verbindung zwischen den beiden inneren Buddhas - des Lehrers und des Schülers. Nur unter dieser Voraussetzung kann wahre Hingabe entwickelt werden. Denn Hingabe ist nichts anderes als dieses Sichöffnen für die Erfahrung auf der inneren Ebene. Bleibt man im Außen hängen, läuft es auf den klassischen tibetischen Spruch hinaus: „Siehst du den Lama als Buddha, erhältst du eine Buddha-Einweihung (Einführung in den Buddha-Geist). Siehst du den Lama als normalen Menschen, erhältst du eine Menschen-Einweihung.“²⁾ Natürlich enthebt das die Schüler nicht der Notwendigkeit, einen spirituellen Lehrer, dem sie sich anvertrauen wollen, genau unter die Lupe zu nehmen und sich zu fragen, ob sie die Buddha-Qualität in ihm fühlen und anerkennen können, ungeachtet menschlicher Eigenarten oder gar Schwächen, mit denen er/sie ausgestattet sein mag.

Schließlich können wir noch einen Blick auf den Buddha in seiner ikonografischen Erscheinungsform werfen. Da gibt es natürlich gewisse kultureigene Unterschiede - Thai, Khmer, japanisch, tibetisch und so weiter; doch die grundlegenden Charakteristika sind ihnen allen eigen. Der Buddha sitzt auf dem Boden (beziehungsweise auf einem Thron oder einer Lotosblüte) im Lotossitz. Die linke Hand hält die Bettelschale des „Hauslosen“ im Schoß, die rechte Hand berührt die Erde. Sein Körper ist aufgerichtet, die Schultern gerade, die Brust frei, das Haupt erhoben, und auf seinem Gesicht liegt ein leises Lächeln oder zumindest ein Ausdruck von ruhiger Gelassenheit. Viele Buddha-Figuren, angefangen bei den frühen Gandhara-Statuen, wirken fast androgyn, so sanft gerundet sind ihre Körper.

Dieses ikonografische Buddha-Bild sagt viel aus. Das Sitzen auf dem Boden weist auf Erdung hin, auf eine klare Beziehung zum „Boden der Tatsachen“. Der Weg des Buddha zur Befreiung des Geistes ist eine realistische Angelegenheit, nichts Abgehobenes, sozusagen super-normal, und er findet hier und jetzt statt und erfüllt sich im Hier und im Jetzt, wann immer wir da angelangt sind. Die Berührung der Erde - „als Zeuge für die Wahrheit der Lehre“, wie es heißt - besagt: Die Lehre stützt sich auf Prinzipien, die nachprüfbar sind, und nicht auf erdachte Konzepte.

Die Schale als traditionelle Bettelschale ist Ausdruck des Rückzugs von den Trips und Kicks der Welt; als Schale voller Amrita ist sie ein Symbol für die geeignete geistige Ernährung -

durch den Buddha-Dharma (die Lehre des Buddha von der Natur der Wirklichkeit). Die Körperhaltung drückt Festigkeit, Unerschütterlichkeit und Würde aus. Der Rücken ist aufgerichtet und stark, die Vorderseite - Brust, Bauch, Genitalien - ungeschützt, ein Bild der Offenheit und Berührbarkeit. Offene Brust, starker Rücken - eine Verbindung von Sanftheit und Furchtlosigkeit. Das leise Lächeln, die Ausstrahlung von Freundlichkeit haben eine weibliche, mütterliche Qualität; das weist auf eine Integration des Weiblichen hin, die vor allem im tantrischen Vajrayana-Buddhismus eine zentrale Rolle spielt. Ich muß sagen, daß ich als Frau nie Probleme damit hatte, daß der Buddha, gemäß der patriarchalen Kulturen, in denen sein Bild entworfen wurde, immer als Mann dargestellt wurde. Er trägt - zumal im nördlichen Buddhismus - in so großem Maß auch weibliche Züge (wie das meiner Erfahrung nach bei lebenden männlichen Lehrern, die einen zu würdigenden Grad der Verwirklichung erreicht haben, ebenso der Fall ist), daß ich mich selbst in meiner äußeren geschlechtlichen Einseitigkeit durchaus entlastet fühle. Wenn ich nach „lebenden Buddhas“ in weiblicher Form verlange, dann höchstens auf einer psychologischen Ebene. Und, um ehrlich zu sein, die wird mir immer weniger wichtig.

Anmerkungen

- 1) Ausführliche Darstellung z.B. in: Chökyi Nyima Rinpoche: Das Bardo-Buch, Bern-München-Wien 1998 (O.W. Barth)
- 2) So zitiert von Namkhai Norbu Rinpoche

Autorinnen/Autoren

Norbert Copray

Geboren 1952, Philosoph, Diplomtheologe, Therapeut und Publizist. Er studierte Philosophie, Sozialwissenschaften, Psychologie, Theologie und Pädagogik in Tübingen und Frankfurt am Main; Zusatzausbildung in Psychotherapie, Gruppendynamik, Meditation und im journalistischen Feld, Promotion. Er organisiert und leitet Seminare, berät und begleitet Führungskräfte, trainiert und bildet Trainer und Berater fort, hält Vorträge und veröffentlicht zahlreiche Bücher und Artikel, u.a.: Die Stärkeren im Recht? (München 1992), Lieber allein? (München 1992), Die Verführung zur Sucht (München 1991), Ob das Liebe ist? (München 1990), Hoffnung schaffen (Frankfurt am Main 1989), Jung und trotzdem erwachsen (2 Bände, Düsseldorf 1987/1988). Zusammen mit Prof. Dr. Rupert Lay gibt er seit 1995 einen Ethik-Letter für Führungskräfte in Wirtschaft, Wissenschaft, Beratung und Politik heraus.

Lisa Freund

Jahrgang 1951, studierte Politologie und Germanistik für das Lehramt. Sie arbeitet seit 1981 in der Erwachsenenbildung. Lisa Freund ist Schülerin von Sogyal Rinpoche und seit 1993 aktiv in der deutschen Hospizbewegung. Den Hospiz e.V. Berlin DASEIN begründete sie mit und war von 1993-1995 dessen Vorsitzende; Mitwirkung an Programmgestaltung und Durchführung des Rigpa-Kongresses im November 1996 in München; seit 1995 Leitung von Fortbildungen in vielen Städten Deutschlands zum Thema Sterben, Tod, Hospizarbeit, Buddhismus und Sterbebegleitung für Pflegekräfte, ehrenamtliche Helferinnen und Helfer; Vorträge, Veröffentlichungen u.a. in Hospizzeitsungen.

Thomas Josef Götz OSB

1957 in Würzburg geboren; Schulbesuch in Algier, Brazzaville und Straßburg. Studium der Luft- und Raumfahrttechnik in Stuttgart. Nach dem Eintritt ins Benediktinerkloster St. Ottilien Studium der Mathematik und Physik in München; seitdem Mathematik- und Physiklehrer am Gymnasium. 1983 Teilnahme am ersten Austausch zwischen Zen-Mönchen und Benediktinern in Japan. Organisation und Planung des Aufenthalts von Zen-Mönchen in St. Ottilien und erneuter Japanaufenthalt. Von 1987-1995 Sekretär der Deutschen Kommission der DIM (Dialogue Interreligieux Monastique). Im August Teilnahme am 4. Internationalen Kongreß für buddhistisch-christlichen Dialog in Boston. 1992 -1997 Fernstudium in katholischer Theologie an der Universität Straßburg.

Thilo Götze Regenbogen

Jahrgang 1949 studierte Kunstgeschichte, Kunstpraxis und Kunsterziehung und lehrt seit über 20 Jahren Kunst/Visuelle Kommunikation und Meditation. Er ist seit 1968 Buddhist und Schüler deutscher, amerikanischer und tibetischer Lehrer, seit 1990 von Sogyal Rinpoche. 1971-1981 forschende Praxis zu Kunst und Ökologie, darunter 1978 „Natur ohne Zukunft? Zukunft ohne Natur“. Seit 1979 „Wandernetzwerke“, 1980/82 „Zigeunerwäldchen-Aktionen“ und „Die Maßnahme“, 1981 „Kunst gegen Startbahn West“, „EygenArt Manifest“. Zahlreiche schulische Projekte zu Kunst am Bau, ökologischer Architektur, Naturgarten. Mitarbeit in über 20 Bürgerinitiativen und Umweltverbänden 1971-83. 1991/92 Gründung von Raum 1 Forschungsinstitut für Gegenwartskunst in Kriftel am Taunus, wo TGR lebt und die „Oekumene der Unbefangenheit“ leitet.

Maria Jepsen

ist Jahrgang 1945 und wurde in Bad Segeberg geboren. Sie ist verheiratet. Nach dem Studium der Theologie und der Vikarszeit in Hamburg lebte sie 18 Jahre als Gemeindepastorin. 1991 wurde sie Pröpstin des Kirchenkreises Hamburg-Harburg, und seit August 1992 ist Maria Jepsen Bischöfin für Hamburg in der Nordelbischen Evangelisch-Lutherischen Kirche (die erste evangelisch-lutherische Bischöfin der Welt). Sie ist Mitglied der Synode und des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) und Vorsitzende des Evangelischen Missionswerkes in Deutschland e.V. (EMW). Die missionarische Herausforderung der Kirche in einer säkularen Großstadt sowie feministische und sozialethische Fragen und die interreligiöse Gemeinschaft sind Themenbereiche, die ihr als Theologin von großer Bedeutung sind.

Hans Küng

Geboren 1928 in Sursee/Schweiz; 1948-1955 Studium der Philosophie und Theologie an der päpstlichen Universität Gregoriana in Rom. 1954 Ordination; 1955 Studium an der Sorbonne und am Institut Catholique in Paris; 1957-1959 praktische Seelsorge. 1960 wurde Hans Küng als ordentlicher Professor für Fundamentaltheologie an die Universität Tübingen berufen. 1962 erfolgte die Ernennung zum offiziellen theologischen Konzilsberater durch Papst Johannes XXIII. Ab 1963 Professor der dogmatischen und

ökumenischen Theologie in Tübingen und seit 1980 dort fakultätsunabhängiger Professor für ökumenische Theologie und Direktor des Instituts für ökumenische Forschung an der Universität. Hans Küng engagiert sich gegenwärtig besonders als Präsident „Stiftung Weltethos“. Zahlreiche Veröffentlichungen, darunter das vielbeachtete Buch: „Projekt Weltethos“ (München 1990)

Johannes Lähnemann

Jahrgang 1941, Prof. Dr. theol., Studium der Evangelischen Theologie; 1981 Lehrstuhl für Religionspädagogik und Didaktik des evangelischen Religionsunterrichts an der Erziehungswissenschaftlichen Fakultät der Universität Erlangen-Nürnberg. Arbeits- und Forschungsschwerpunkt: Weltreligionen im Unterricht, Erziehung zur Kulturbegegnung. Johannes Lähnemann ist Vorstandsmitglied der Weltkonferenz der Religionen für den Frieden (WCRP); Buchveröffentlichungen u.a.: Weltreligionen im Unterricht (Göttingen 1986), Erziehung zur Kulturbegegnung (Hamburg 1986), Weltreligionen und Friedenserziehung Hamburg 1989, Evangelische Religionspädagogik in interreligiöser Perspektive, Göttingen 1998. Johannes Lähnemann ist Herausgeber der wissenschaftlichen Reihe „Pädagogische Beiträge zur Kulturbegegnung“.

Barbara Lang

46 Jahre alt, Diplompsychologin, Dr. phil., approbierte Psychotherapeutin. Zunächst Forschungstätigkeit, dann viele Jahre Klinische Psychologin und Psychotherapeutin in psychiatrischen und neurologischen Kliniken, heute organisationspsychologisch tätig (Beratung und Coaching). Umfassende katholische Ausbildung (Klosterschule) bis zum Abitur, 1980 Kirchenaustritt, 1983 erste Begegnung mit dem Buddhismus. Theoretische und praktische Beschäftigung mit dem Buddhismus in wechselnder Intensität, unter anderem bei Ven. Thich Thien Chau, Ayya Khema, Rei Shin Sensei, Joseph Goldstein, Sharon Salzberg, Nakagawa Roshi und Sylvia Wetzel. Mitherausgeberin von „Zen - weil wir Menschen sind“ von Fumon S. Nakagawa, (Berlin 1997). Übersetzungen und Lektorate buddhistischer Texte.

Klaus Lefringhausen

hat in Köln Wirtschafts- und Sozialwissenschaften studiert und promoviert. Er hat das Sozialwissenschaftliche Institut der Evangelischen Kirche Deutschlands (EKD) aufgebaut und geleitet und war Geschäftsführer des Deutschen Forums für Entwicklungspolitik. Klaus Lefringhausen war ebenfalls einige Jahre in einem Unternehmen des Maschinenbaus tätig. Weitere Aktivitäten: evangelischer Geschäftsführer der Gemeinsamen Konferenz Kirche und Entwicklung in Bonn, Leitung des Bonner Büros des Deutschen Allgemeinen Sonntagsblattes, Beauftragter der rheinischen Kirchenleitung für Wirtschaft und Ökumene; zahlreiche Veröffentlichungen. Lefringhausen ist gegenwärtig Nord-Süd-Beauftragter des Ministerpräsidenten von Nordrhein-Westfalen.

Franz-Johannes Litsch

Jahrgang 1945, lebt gegenwärtig in Berlin. Er studierte Architektur und ist beruflich im Bereich Umweltforschung beim Umweltbundesamt tätig. Seit 1962 gilt sein Interesse der Lehre und der Praxis des Buddha, das ihn in zahlreichen Reisen in die verschiedenen buddhistischen Länder Asien führte. Er studierte und praktizierte unter verschiedenen Lehrern, derzeit unter Thich Nhat Hanh, dessen Tiep Hien Orden er angehört. Franz-Johannes Litsch ist Initiator des deutschsprachigen Netzwerkes engagierter Buddhisten und Mitglied im Rat der Deutschen Buddhistischen Union (DBU). Von ihm stammen zahlreiche Zeitschriftenveröffentlichungen.

Ulli Olvedi

Jahrgang 1942, Wissenschaftsjournalistin, Romanautorin, Dokumentarfilmautorin und Übersetzerin; Begründerin der „Integralen Energiearbeit“ auf der Basis des tibetischen Tantra. Ulli Olvedi ist seit 1972 praktizierende Buddhistin und lebte in verschiedenen exiltibetischen Klöstern. Ihre wichtigsten Lehrer: Chögyam Trungpa (gest. 1987), Tulku Urygen (gest. 1996), Chökyi Nyima Rinpoche und Tarab Tulku. Sie ist außerdem Vorsitzende des Vereins TASHI DELEK e.V. – Gesellschaft zur Unterstützung der tibetischen Kultur im Exil. Zu ihren vielfältigen Veröffentlichungen zählen u.a.: Das Stille Qi Gong (O.W. Barth), Integrale Energiearbeit (Integral), Wie in einem Traum, Bern-München-Wien 1998 (O.W. Barth)

Yesche Udo Regel

1957 in Köln geboren und dort aufgewachsen, fand im Alter von 20 Jahren zum Buddhismus. Sehr bald wirkte er am Aufbau tibetisch-buddhistischer Zentren mit, zunächst in Berlin, später in Köln und schließlich in Wachendorf (Kamalashila Institut) und Halscheid. Er war fast 17 Jahre lang ordinerter Mönch der tibetisch-buddhistischen Karma-Kagyü-Schule und absolvierte eine dreijährige Meditations-Klausur. Verbindung zu Meistern wie S.H. dem 16. Gyalwa Karmapa, Thrangu Rinpoche, Gendün Rinpoche, Thich Nhat Hanh und anderen. Yesche Udo

Regel unterrichtet seit 1991 Meditation und buddhistische Themen. Er lebt seit 1996 als freiberuflich tätiger Seminarlehrer und Publizist.

Claudia Rom

Die Ausprägung „Buddhismus im Abendland“ entstand vor über 16 Jahren in Wien (Der Name Sanghamitta heißt Freunde der Gemeinschaft). Aus der Lehre von den Grundlagen der Achtsamkeit (Buddha: „Der einzige Weg“) wurde ein Modell entfaltet, das Hier und Jetzt praktikabel ist, ohne kulturelle Gegebenheiten zu übernehmen, mit Einbeziehung unserer Tradition geistiger Wege. Gründerin und Leiterin ist Dr. phil. Claudia Rom, Autorin des Buches Buddhismus und Erziehung – ein Weg der Selbsterziehung des Menschen; Redaktionsleiterin der Zeitschrift Bodhi Baum (1986-1992), Redaktion Ursache & Wirkung (1991-1995); Vorträge und Seminare im deutschsprachigen Raum. Geistige Wegbegleiter waren Dr. Walter Karwath und die Ehrwürdige Ayya Khema.

Perry Schmidt-Leukel

wurde 1954 geboren. Promotion in katholischer Theologie und Habilitation für die Fächer Fundamentaltheologie, ökumenische Theologie und Religionswissenschaft. Zurzeit arbeitet als wissenschaftlicher Oberassistent am Institut für Fundamentaltheologie und ökumenische Theologie der Universität München tätig. Perry Schmidt-Leukel ist Vorstandsmitglied der Gesellschaft für europäisch-asiatische Kulturbeziehungen e.V. und Sekretär des European Network of Buddhist-Christian Studies. Autor und Herausgeber zahlreicher Veröffentlichungen, darunter: Die Bedeutung des Todes für das menschliche Selbstverständnis im Pali-Buddhismus (St. Ottilien 1984), Den Löwen brüllen hören (Paderborn 1992), Wer ist Buddha? Eine Gestalt und ihre Bedeutung für die Menschheit (Hg., München 1998)

Eckhard Türk

Jahrgang 1957, Studium der Philosophie, Pädagogik und Theologie, Ausbildung in kognitiver Verhaltenstherapie. Zurzeit Diözesanreferent für religiös-theologische Erwachsenenbildung und Beauftragter für Sekten- und Weltanschauungsfragen im Bistum Mainz; seit 1993 Lehraufträge an der Katholischen Fachhochschule in Mainz und am Fachbereich Katholische Theologie der Universität des Saarlandes. Publikationen u.a.: Die Zeugen Jehovas kommen. Argumente – Streitpunkte – Klärungen (Limburg 1996), Satanismus – Zwischen Sensation und Wirklichkeit (Freiburg 1995), Geister-Glaube. Arbeitshilfe zu Fragen des Okkultismus (Düsseldorf 1992). Daneben Zeitschriften- und Lexikonartikel zu Neuheidentum, Kelten, Neonazismus und anderen weltanschaulichen Themen.

Hans-Günter Wagner

ist Jahrgang 1957. Er studierte Wirtschaftswissenschaften, Pädagogik und Anglistik; Promotion. Seit einigen Jahren beruflich in der VR China tätig. Hans-Günter Wagner arbeitet im Netzwerk engagierter Buddhisten mit. Veröffentlichungen: Umweltnern und berufliches Handeln (Frankfurt am Main 1994), Bio-Ökonomie - Die nachhaltige Nischenstrategie des Menschen (Frankfurt am Main 1997). Daneben publizierte er zahlreiche Artikel zu Umwelt-, pädagogischen und buddhistischen Themen.

Alfred Weil

1951 geboren; nach dem Studium der Sozialwissenschaften erste Begegnung mit dem Buddhismus in Asien Anfang der siebziger Jahre. In Deutschland wurden Paul Debes und Ayya Khema seine wichtigsten Lehrer; Vortragstätigkeit und Seminare seit 1984. Seit 1990 gehört Alfred Weil der Redaktion der Lotusblätter an, und seit 1993 ist er der Sprecher der Deutschen Buddhistischen Union (DBU). Zum Thema Buddhismus hat er neben zahlreichen Veröffentlichungen in Zeitschriften mehrere Bücher als Autor und Herausgeber veröffentlicht: Wege zur Todlosigkeit. Tod und Transzendenz in der Lehre des Buddha (Konstanz 1993/Herrnschrot 1998), Im Spiegel des Todes (München 1995), Karma (Berlin 1997) und Stiller Geist – Klarer Geist (Berlin 1998).

Danke

Das Entstehen dieses Buches bedurfte der Mithilfe vieler. Gedankt sei vor allem den Autorinnen und Autoren für die Beiträge, die sie für diesen Band schrieben. Herzlichen Dank an Sezer Oruc für die Hilfe bei der Erstellung des Manuskripts, an Irene Knauf für das Korrekturlesen sowie an die Lektorin Ursula Richard für ihre kritischen Anmerkungen und hilfreichen Vorschläge.

Brücken bauen ins nächste Jahrtausend Buddhismus und Christentum – zwei Weltreligionen im Dialog

Mit Beiträgen von

Norbert Copray, Lisa Freund, Thomas Josef Götz,
Thilo Götze Regenbogen, Maria Jepsen, Hans Küng,
Johannes Lähnemann, Barbara Lang, Klaus
Lefringhausen, Franz-Johannes Litsch, Ulli Olvedi,
Yesche Udo Regel, Claudia Rom, Perry Schmidt-
Leukel, Eckhard Türk, Hans-Günter Wagner und
Alfred Weil