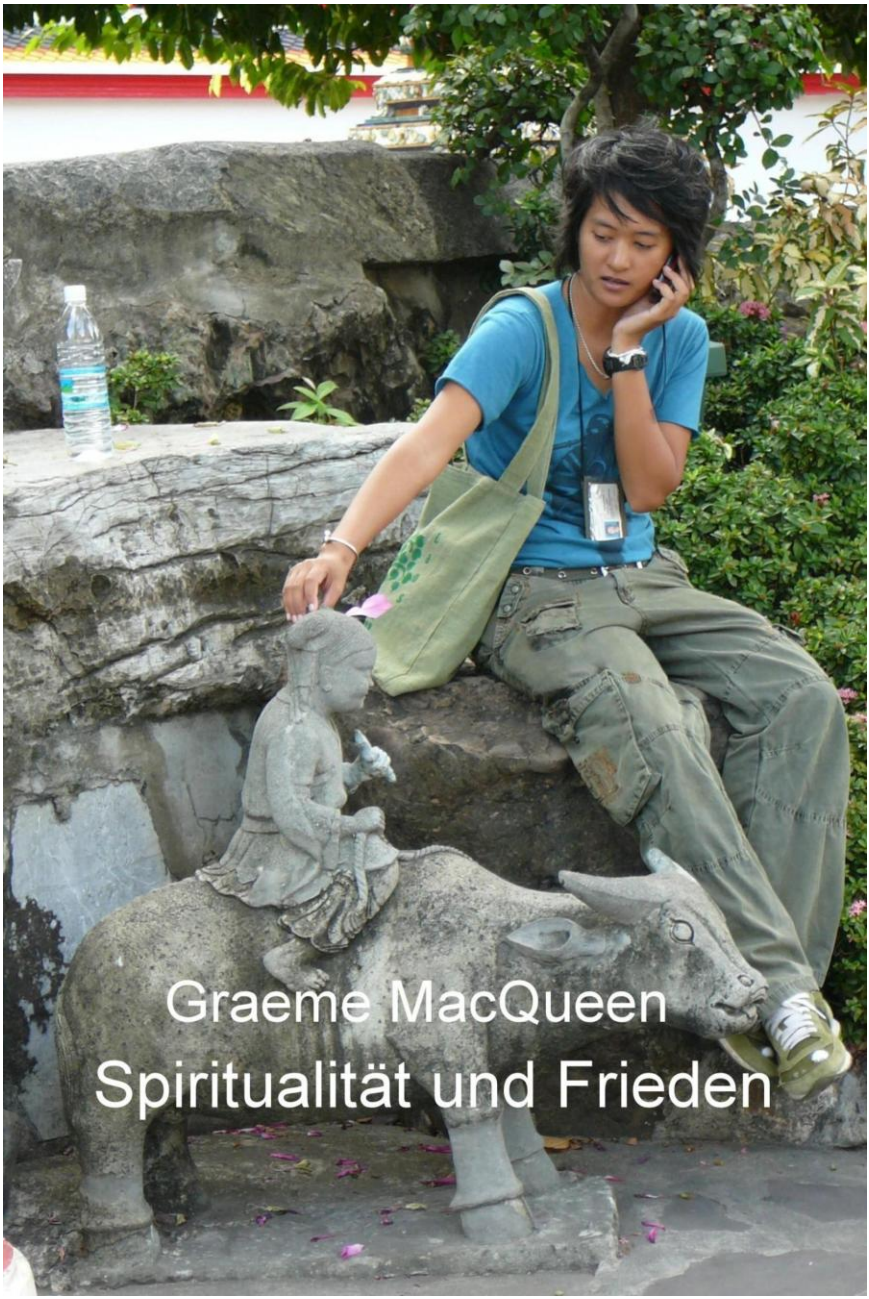

Graeme MacQueen
Spiritualität und Frieden

Graeme MacQueen

Spiritualität und Frieden

Aus dem Englischen von Ingrid von Heiseler

©Ingrid von Heiseler

Impressum
Ingrid von Heiseler
Am Mühlengraben 22
38440 Wolfsburg
Telefon: 05361 22874
ingridvonheiseler@t-online.de
http://ingridvonheiseler.formatlabor.net

Coverfoto: Junge Frau in einem Tempel in Bangkok. 2010, (vom Autor für das Cover ausgewählt) dazu alle Fotos im Text: Ingrid von Heiseler

http://www.amazon.com/dp/B01C44FPIQ?ref_=pe_2427780_160035660

http://ingridvonheiseler.formatlabor.net/?p=787

Inhalt

Einführung

Schrift und Veränderung

Religion und der Geist von Krieg und Frieden

Fünf Friedens-Spiritualitäten Asiens

- **Hinduismus: den gewaltfreien Krieger erschaffen**
- **Buddhismus: Die Geschichte von Angulimala und Gewaltfreiheit**
- **Konfuzianismus: Gegen strukturelle Gewalt**
- **Mohismus: Liebe gegen Krieg**
- **Taoismus: Kunst, nicht Macht**
- **Zusammenfassung: Fünf Spiritualitäten, fünf Schwerpunkte**

Acht Aspekte von Friedensspiritualität

I. Moralische Grundlage

II. Visionen

III. Kritik

- **(a) Prophetie**
- **(b) Verweigerung**

IV. Widerstand

V. Gewaltfreiheit

VI. Konfliktlösung und Konflikttransformation

VII. Versöhnung

VIII. Errichten einer Tradition der Friedensspiritualität

Anhang: Der Edle Achtfache Pfad

Literaturverzeichnis

Über den Autor

Anmerkungen

Einführung

Das dramatische Wiederaufleben der Konflikte zwischen verschiedenen Nationalismen, Ethnien und religiösen Identitäten nach dem Ende des Kalten Krieges veranlasste westliche Intellektuelle dazu, die Rolle dieser Faktoren für die sich entwickelnde Weltordnung neu zu überdenken. Einige kamen zu dem Schluss, dass die Welt auf dem Weg in ein Stadium der nach-ideologischen „Zivilisations"-Konflikte sei.

Als Reaktion auf diese neuen und düsteren Vorhersagen erklärte die UNO-Vollversammlung das Jahr 2001 zum Jahr des Dialogs zwischen den Kultluren.[1] Dieser Dialog wurde vom Präsidenten Khatami aus dem Iran, der ihn vorschlug, und Generalsekretär Kofi Annan, der ihn verfocht,[2] ausdrücklich als Alternative zum „Kampf der Kulturen" ("*clash of civilizations*") gesehen, auf den Samuel Huntington und andere als mögliches Schicksal der Menschheit für die Zeit nach dem Kalten Krieg hingewiesen hatten.[3]

Aber die meisten Führer im Westen zeigten wenig Interesse am Jahr des Dialogs. Der 11. September 2001 schien ihre Skepsis zu rechtfertigen, als von Menschen, die stärker am Kampf als am Dialog interessiert waren, Zivilisten und symbolische Wahrzeichen in den Vereinigten Staaten angegriffen wurden. George W. Bush war schnell mit der Ankündigung bei der Hand, die neuen Barbaren erhöben Anspruch auf die Weltherrschaft. Er erklärte ihnen den Krieg und rief ein neues dualistisches Weltsystem aus: „Jetzt muss sich jede Nation in jeder Region entscheiden: Entweder seid ihr für uns oder ihr seid für die Terroristen."[4]

Bushs bibellesende Zuhörerschaft hörte natürlich sofort ein Echo von Christi Worten in Lukas 11,23: „Wer nicht mit mir ist, der ist wider mich", und viele werden die Gegenwärtigkeit von Matthäus 25,31-46 empfunden haben:

> Wenn aber der Sohn des Menschen in seiner Herrlichkeit kommen wird und alle Engel mit ihm, dann wird er sich auf den Thron seiner Herrlichkeit setzten und vor ihm werden alle Völker versammelt werden, und er wird sie voneinander sondern, wie der Hirt die Schafe von den Böcken sondert. Und die Schafe wird er zu seiner Rechten stellen, die Böcke

aber zu seiner Linken…[5]

Premierminister Ariel Sharon hielt seine eigene kleine dualistische Rede. Er kündigte an, dass Israel den neuen internationalen Krieg gegen den Terror unterstützen werde, spielte auf die „Kräfte der Finsternis“ an, die freie Menschen angriffen, und erklärte, dies sei ein „Krieg zwischen Gut und Böse, zwischen der Menschheit und den Blutdurstigen“.[6] Innerhalb weniger Stunden beeilten sich weitere Führer, ihre Mitgliedschaft in der Kategorie der Geretteten zu verkünden. Sie waren die Schafe – vielleicht ja in mehr als einem Sinn!

Auf diese Weise bekam das internationale Kriegssystem eine neue Bluttransfusion aus Geld und Waffen und seine Bäckchen wurden wieder rosig.

Religion wurde der ganzen Angelegenheit sorgfältig untergemischt. Wirklich und wahrhaftig ergaben Umfragen, dass fast 25% der US-Wählerschaft meinten, dass die Bibel den 11. September vorhergesagt habe. Angesichts des islamischen Fanatismus, dessen Ikone Bin Laden werden sollte, entstand das, was ein Analyst den „bibellesenden Kreuzzugs-Staat“ genannt hat. Ein solcher Staat zeichnet sich durch Endzeit-Denken, die Überzeugung, wiedergeboren zu sein [u.a. Joh. 3,5-7], und eine Tendenz, die Institution Krieg zu unterstützen, aus.

Zwar gibt es keine Anzeichen dafür, dass die Menschen in der Welt beschlossen hätten, die Religion *en masse* zu verlassen, aber im Licht der erwähnten Entwicklungen lebt bei westlichen Intellektuellen der Abscheu gegen Religion wieder auf und es gibt eine neue Woge der Kritik daran. Die Kritik beschränkt sich nicht auf Missbrauch und Manipulation von Religion, sondern sie stellt Religion als an sich fehlerhaft und des Menschen unwürdig dar. Einige der infrage stehenden Intellektuellen fühlen sich ebenso von allen Religionen wie vom religiösen Militarismus angeekelt, während andere, obwohl sie säkular gesinnt sind, dem „globalen Krieg gegen den Terror“ (GKGT) anhängen. Sie betrachten den islamischen Militarismus als die größte Bedrohung der Zivilisation.

Die beiden Eigenschaften von Religion, die die neuen Kritiker - über die der Religion nachgesagte Irrationalität hinaus - am meisten stören, sind

ihre Tendenz zur Gewalt und ihre Unfähigkeit zum Wandel.

Die Anhänger des „globalen Krieges gegen den Terror" wählen oft die islamischen Selbstmordattentäter als Symbole für die Mängel der Religion. Diese seien bereit, extreme Gewalt gegen andere, darunter unschuldige Zivilisten und zufällige Opfer, auszuüben, und sie gründeten ihr Leben (sagen diese Kritiker) auf den Koran, einen Text, der fest und unveränderlich sei und deshalb nicht als Grundlage für modernes Leben dienen könne.

Drei dieser neuen antireligiösen Autoren sind Sam Harris,[7] Richard Dawkins[8] und Christopher Hitchens.[9] Jedes der Bücher hat eine große Leserschaft gefunden und keinem der Bücher ist es schwergefallen, Lob von bekannten westlichen Rezensenten einzuheimsen.

In einigen Hinsichten finden wir die Werke dieser Autoren nützlich.

Wir wissen es zu schätzen, dass die Autoren der Religion eine wichtige kausale Rolle im politischen Leben der Menschheit zuschreiben. Die Vulgärinterpretation des marxistischen Basis-Überbau-Modells führt bei linken Denkern dazu, dass sie der Religion eine Nebenrolle zuschreiben. Nach dieser Interpretation ist die ökonomische „Basis" mit ihren Produktionskräften und Produktionsbeziehungen die kausale Kraft in der Geschichte. Religion gehöre zum „Überbau". Dieser gehe von der Basis aus, werde durch sie bedingt und übe daher keinen grundlegenden kausalen Einfluss in der Geschichte aus. Die Autoren, die durch dieses Modell beeinflusst sind, weigern sich folgerichtig, Religionen für sich genommen zu erforschen. Religionen werden eher als Deckmantel für Ölinteressen oder finanzielle Ambitionen betrachtet. Sie werden als nützliches Mittel angesehen, mit dem die herrschende Klasse die Massen täuscht und übervorteilt.

Selbst wenn das marxistische Modell richtig ist – und wir glauben, dass es das manchmal ist –, bringt es uns im Verständnis von Religion nicht weiter. Wie kann man z. B. den Unterschied zwischen einer Form der Religion, die den Militarismus unterstützt, und einer, die Widerstand dagegen leistet, erklären? Wie können wir verstehen, dass sich Religion manchmal gegen Ausbeutung, strukturelle Gewalt und Militarismus wendet, und wie können wir dazu ermutigen?

Dies sind wichtige Fragen! Wenn wir uns den Religionen zuwenden wollen, dann müssen wir zuerst einmal Religion für sich genommen verstehen (und Spiritualität – die nicht dasselbe, aber damit verbunden ist), etwas, das es wert ist, als kausale Kraft in der Geschichte (an)erkannt zu werden.

Der zweite Aspekt antireligiöser Autoren, mit dem wir einverstanden sind, ist ihre Bereitschaft, frei und ohne Rücksicht auf politische Korrektheit die Probleme darzulegen, die sie in der Religion sehen, besonders ihre enge Beziehung zur Gewalt. Wir werden uns in diesem Buch kaum weniger frei ausdrücken. Wenn wir an Kritik sparen, dann liegt das nicht an unserem Wunsch, den Mächtigen zu gefallen, sondern an unserem Wunsch, denen, die von den Mächtigen missbraucht wurden, Achtung zu erweisen. Dazu gehören viele religiöse Menschen. Uns ist schmerzhaft bewusst, wie Religion zuzeiten Brutalität und Dummheit der Menschheit vergrößert, und wir fühlen uns ebenso wie die antireligiösen Autoren verpflichtet, Wege zur Veränderung dieses Umstandes zu finden.

Darüber hinaus stehen wir, ebenso wie die oben genannten antireligiösen Autoren, besonders den abrahamischen Religionen (Judentum, Christentum und Islam), die unmittelbar mit dem Weltmilitarismus verbunden sind, kritisch gegenüber.

Aber auch wenn wir mit diesen Autoren in einigen Punkten übereinstimmen, können wir ihnen auf ihrem Weg doch nicht allzu weit folgen. In Hitchens Buch heißt es z. B.: „Während ich schreibe, legt eine Variante der Inquisition gerade ihre Hand an Kernwaffen."

Hitchens warnt uns an dieser Stelle auf dieselbe Weise vor dem Iran, in der er die Menschen vor der Invasion des Irak 2003 vor den Gefahren warnte, die die Führung des Irak darstelle. Hat er aus der Verheerung des Irak und seiner eigenen Rolle, sie zu legitimieren, tatsächlich gar nichts gelernt? Und selbst wenn wir den Geruch des Imperialismus übergehen und selbst wenn wir das Argument annehmen, dass durch die iranische Theokratie ein jeder Religion innewohnender Fehler aufgedeckt wird – dass nämlich alle Religionen zur Theokratie neigen und nur vom Humanismus zurückgehalten werden können – denken wir, dass da in der Argumentation etwas fehlt! Sicherlich bedroht nicht die iranische Theokratie an sich den Westen mit Verheerung. Wenn wir die Theokratie

kritisieren, müssen wir natürlich auch die Kernwaffen kritisieren. Aber welche Kräfte und Systeme haben schließlich Kernwaffen geschaffen und die Welt seit der Mitte des 20. Jahrhunderts damit terrorisiert? Da müssten sicherlich viele genannt werden und wir können die moderne Wissenschaft auf keinen Fall ausklammern.

Die Wissenschaft war und ist wesentlich an der Schaffung und Ausbreitung von Kernwaffen beteiligt. Aber weder in Hitchens Buch noch in einem der drei anderen lesen wir eine ernsthafte Kritik an der modernen Wissenschaft! Im Gegenteil, wir begegnen einem ohrenbetäubenden Schweigen! Es stellt sich heraus, dass Wissenschaft als eine Reihe von Ideen und Idealen angesehen wird, die eine alles überragende Geschichte hat und die von unmittelbaren Verwicklungen in die politischen und ökonomischen Verbrechen der beiden letzten Jahrhunderte unberührt geblieben sei.

Wenn wir das gelesen haben, wissen wir, was hier nicht stimmt! Diese Bücher vergleichen die *ideale Wissenschaft* mit der *tatsächlich existierenden* Religion! Nach diesen Analysen wird Wissenschaft durchaus nicht von existierenden (ehrgeizigen, kollaborativen, kurzsichtigen und sich im Konflikt miteinander befindenden) Wissenschaftlern und realen Wissenschaftsinstitutionen betrieben, die mit Regierungen und mit dem militärisch-industriellen Komplex verbunden sind! Ihre Arbeit trug im 20. Jahrhundert zum Tod von 110 Millionen Menschen und zu etwa einem Dutzend großer ökologischer Krisen bei, mit denen die Menschen im 21. Jahrhundert fertigwerden müssen. Religion watet im Blut und Unrat der Geschichte, während Wissenschaft sich über das alles auf stählernen Flügeln in die Höhe schwingt!

Eine solche Analyse kann man unmöglich ernst nehmen! Wenn man alle Verbrechen, die im Namen der Wissenschaft begangen wurden, einfach als Beispiele eines unglücklichen Missbrauchs von Wissenschaft abtun kann, warum kann man dann nicht die Verfehlungen der Religion als Beispiele von Missbrauch der Religion abtun? Wie kommt es, dass jede Verfehlung der Religion für etwas gehalten wird, das im Wesen der Religion an sich liege?

Nehmen wir einmal den Fall der mutmaßlichen Täter[10] beim Verbrechen des 11. Septembers 2001. Dieses Verbrechen spielt bei unseren drei

antireligiösen Autoren eine wichtige Rolle. Hier haben wir also das große Selbstmordattentat, das als Symbol für alle Schwächen von Religion stehen kann! Aber damit die mutmaßlichen Täter ihre Rolle in der antireligiösen Narration von Harris, Dawson und Hitchens wirklich spielen können, ist es notwendig, dass sie nicht nur dem Namen nach Muslime, sondern dass sie tief gläubige Muslime sind. Nur dadurch können sie das Wesen des Islam verkörpern und, in Verallgemeinerung, das Wesen der gesamten Religion. Hitchens und Harris sind besonders begeistert davon, was für wunderbare Vertreter ihrer Religion sie gewesen seien. Harris betrachtet sie als Männer „*vollkommenen* Glaubens", während Hitchens meint, sie seien wahrscheinlich jungfräulich gewesen – er ist empört, dass New York womöglich von jungfräulichen Männern angegriffen worden sein könnte. Warum hat weder Harris noch Hitchens sich die Mühe gemacht, einen Blick auf die leicht zugänglichen Hinweise zu werfen, die diesem Bild widersprechen? Der Grund dafür ist, dass die fraglichen realen arabischen Männer Stripper mochten, Bauchtanz duldeten und es genossen, sternhagelbetrunken zu sein und Kokain zu nehmen, dass sie also nicht die Männer waren, die die antireligiöse Narration vom 11. September verlangte![11]

Aber wenn unsere rationalen und skeptischen Religionskritiker zu Tage liegende Hinweise so unbekümmert übersehen, was sollen wir dann wohl von ihren übrigen Behauptungen halten?

Es kommt noch schlimmer. Sam Harris hat in seinem Buch eine Position dargelegt, die folgende Elemente umfasst:

(a) Im Allgemeinen beanspruchen Muslime die Weltherrschaft. Daraus, dass „Muslime den Westen hassen" und „der Koran diesen Hass befiehlt" folgt, dass der Islam eine „einzigartige Gefahr" darstellt und dass „wir uns im Krieg mit dem Islam befinden."

(b) Die USA haben gute Absichten (z. B. marschierten sie zu humanitären Zwecken in den Irak ein). Dort, wo die USA Untaten begehen, geschieht das unabsichtlich, während die Muslime geneigt sind, weniger gutartige Absichten zu verfolgen.

(c) Gedanken- und Glaubensfreiheit sind naive Vorstellungen. In Wirklichkeit sind „einige Lehrsätze so gefährlich, dass es sogar ethisch notwendig sein kann, Menschen, die daran glauben, zu töten."

(d) Staatsbürger, die unter einer islamischen Diktatur wie der im Iran leben, sollten von uns als Geiseln betrachtet werden, die befreit werden müssen. Ihre Befreiung ist in dem Fall besonders notwendig, wenn sie sich selbst nicht als Geiseln betrachten, die befreit werden müssen.

(e) Wir müssen Länder wie den Iran davon abhalten, Kernwaffen zu bekommen, und wenn sie sie doch bekommen haben, müssen wir vielleicht einen nuklearen Erstschlag gegen sie führen.

Es wird deutlich, dass Harris zwar behauptet, Fanatismus ekele ihn an, er selbst aber zu seinem Verfechter wurde! Er ist ein ausgewachsener Fanatiker des Säkularismus. Mit diesem Ausgangspunkt ist er offenbar gegen eben die Kräfte anfällig, denen er sich zu widersetzen entschlossen zu sein scheint. Sein Ausgangspunkt ist eine Kombination aus westlichem Humanismus und entmythologisiertem Buddhismus und hat damit viel mit unserem eigenen Ausgangspunkt gemein. Das muss uns zur Warnung dienen!

In diesem Buch verteidigen wir weder die Religion an sich noch greifen wir sie an. Zwar achten wir auf Fehler und Gefahren von Religion, aber wir geben sie nicht auf, weil wir viel Inspirierendes und Heilsames darin sehen. Wir haben großes Interesse daran, Wege zu finden, Mitglieder religiöser Gemeinschaften aufzurütteln und sie dazu herauszufordern, die Verbindung der religiösen Traditionen, denen sie angehören, mit den höchsten Idealen der Menschheit herauszustellen, darunter besonders mit dem Ideal des Friedens, für das so viele Menschen gekämpft haben und gestorben sind.

Aufrütteln und herausfordern kann man nicht allein durch Ermahnung. Man muss umdenken, einen neuen Rahmen finden und neue Kategorien erfinden. Das haben wir getan und wir hoffen, dass es Menschen, die mit uns übereinstimmen, ebenso wie Menschen, die nicht mit uns übereinstimmen, zu Reaktionen anregen wird.

Wir hoffen, dass auch Menschen, die sich nicht mit einer der traditionellen religiösen Traditionen identifizieren können, die aber meinen, dass „Spiritualität“ sich auf etwas Gutes und Notwendiges beziehe, dieses Buch lesen und sich positiv am Dialog über Frieden, Religion und Spiritualität beteiligen werden.

Schrift und Veränderung

Die heutigen Religionskritiker beschäftigen sich viel mit den heiligen Schriften. Es ist leicht, in einer heiligen Schrift rational und moralisch Anstößiges zu finden, z. B. Auffassungen vom Universum, die die Wissenschaft längst überholt hat, und ethische und legale Einstellungen, über die hinausgewachsen zu sein moderne Gesellschaften stolz sind. Die neueste Woge der Kritiker hebt, abgestoßen von den religiösen Zusammenstößen in der Zeit nach dem Kalten Krieg, in ihren Texten die Legitimierung von Gewalt und Krieg in den religiösen Schriften der Welt und die Weigerung der religiösen Tradition, diese Fehler ihrer kanonischen Schriften anzusprechen, besonders hervor. Diese Weigerung scheint die These zu stützen, dass Religionen hoffnungslos in der Vergangenheit stecken geblieben und unfähig zur Veränderung seien.

Können religiöse Gemeinschaften sich dieser Kritik ihrer heiligen Schrift stellen?

Der konservative Antrieb

Es heißt oft, Religionen seien ein Ausdruck des konservativen Antriebs in der Menschheit: des Antriebs, Beständigkeit und eine Kontinuität mit den Werten der Vergangenheit zu bewahren und sich Veränderungen zu widersetzen. Zwar wird durch diese Charakterisierung die Rolle der Religion zu stark simplifiziert, aber sie enthält zweifellos einen Teil der komplizierten Wahrheit und ebenso wenig Zweifel gibt es daran, dass heilige Schrift sehr viel mit dem konservativen Antrieb zu tun hat. Die Hauptreligionen der Welt halten gewöhnlich sehr alte schriftliche Texte in Ehren, in denen Erzählungen, Glaubensstrukturen, moralische Anordnungen und Metaphern aus Kulturen der Vergangenheit enthalten sind. Religiöse Gemeinschaften hören Vorschläge zur Revision ihrer kanonischen Schriften nur sehr ungern.

Kann man diesem konservativen Antrieb auch irgendetwas Positives abgewinnen?

Erwartungsgemäß lehnt eine Tradition, die den Anspruch erhebt, sich auf

eine Anzahl außerordentlicher Offenbarungen oder Einsichten zu gründen, Veränderungen, die diese schwächen oder verdunkeln könnten, ab. Wir können sogar vermuten, dass, je mehr die Offenbarungen in die Vergangenheit zurückreichen und je größeren Schwierigkeiten die Anhänger der Religion begegnen, sie zu fassen, sie umso größere Anstrengungen unternehmen, das, was bleiben mag, zu erhalten. Dieser Punkt ist für uns, die wir uns mit Frieden befassen, ebenso wichtig wie für jeden anderen. Würden wir denn nicht auch gegen Bemühungen Widerstand leisten, die Einsichten, Aussprüche und Verträge aus der Vergangenheit, die die Sache von Frieden und Gewaltfreiheit fördern, verdunkeln wollen? Würden wir nicht auch unsere eigene Geschichte hochschätzen?

Es ist verständlich, dass viele Menschen ein Bedürfnis empfinden, eine Insel der Beständigkeit inmitten schneller und manchmal unbegreiflicher Veränderungen in ihrer Umwelt zu haben. Es kann ihnen besonders wichtig sein, dass sie ihre moralischen Grundwerte als fest verankert empfinden, dass diese also nicht einer Mode oder Revision unterworfen sind. Alte Texte, die eine Gemeinschaft gemeinsam liest, tragen dazu bei, dass dieses Bedürfnis erfüllt wird. Außerdem können heilige Schriften das Bewusstsein geben, dass man einer großen Gemeinschaft angehört. Symbole, die Generationen, Kulturen und geografische Orte verbinden, können eine Identität bereitstellen, die durch die gemeinsamen Schriften begründet, vergrößert und verbreitert wird. Alle, die am Symbolsystem, das in heilige Schrift eingebettet ist, teilhaben, können mit anderen dieser Gemeinschaft über Raum und Zeit hinweg kommunizieren, fühlen sich unterstützt und als Teile eines riesigen Kollektivs und einer Menschheitsbewegung.

Der religiöse Mensch, der von den modernen Religionskritikern gewöhnlich als dumm dargestellt wird, kann durch seine Teilhabe an alten Symbolen eine Kultur der Vergangenheit auf eine Weise verstehen und schätzen, die den entschlossen modernen Menschen, die die Menschen der Vergangenheit als Wilde oder Kinder betrachten, verschlossen ist. Außerdem kann die Teilhabe an einem alten und kulturell vielfältigen Symbolsystem den Anhängern der Religion sogar ermöglichen, Dinge in der *modernen* Welt zu sehen, die diejenigen, die nicht auf ähnliche Weise verankert sind, *über*sehen. Wer an einem vormodernen Symbol- und

Wertesystem teilhat, hat einen Standpunkt, von dem aus er die Moderne kritisieren kann.

Die in der Einführung genannten Religionskritiken sind der Moderne gegenüber überhaupt nicht kritisch. Christopher Hitchens bewundert in *God Is Not Great* die Schönheit von Flugzeugen und Wolkenkratzern ebenso wie die Wissenschaft, die sie möglich gemacht hat. Dagegen denunziert er Religion als eine finstere Kraft, die, da sie nicht dazu fähig ist, selbst solche wunderschönen Strukturen aufzurichten, sie nur zerstören kann.[12] Sam Harris stellt in *Das Ende des Glaubens: Religion, Terror und das Licht der Vernunft* Religion als Überlebtes aus der albtraumartigen Vergangenheit der Menschheit dar, während die Wissenschaft zunehmende Begeisterung für die Zukunft für uns bereithält. Ohne merkliche Verwirrung teilt uns Harris mit, dass zu erwarten sei, die Menschheit werde in 200 Jahren den Weltraum besiedeln.[13] Er sagt uns allerdings nicht, wie oder mit welchen Energiequellen wir die Weltraumforschung ausführen werden. Ebenso wie Hitchens ist Harris ganz unbekümmert um die Kürze des Karbon-Treibstoff-Intermezzos, in dem wir jetzt leben. Er lässt sich auch durch Anzeichen dafür, dass die moderne lineare und entwicklungsorientierte Sichtweise der menschlichen Geschichte nur eine weitere mythische Konstruktion sein könnte, nicht stören. Ebenso wenig stört ihn der unglaublich kindische Überfluss-Mythos, in dem wir von der modernen säkularen Gesellschaft erzogen worden sind. Diesem Mythos entsprechend werden wir wahrscheinlich immer mehr konsumieren, werden immer höhere Wolkenkratzer und immer größere Flugzeuge bauen und werden unendlich und ungehindert tiefer in den Weltraum eindringen.

Angesichts der vielen Umweltkrisen, die moderne Ideologien, Technologie und real existierende Wissenschaft für die Menschen dieses Jahrhunderts angerichtet haben, ist es vielleicht gar nicht so schlecht, dass Religionszugehörige wenigstens einen Teil ihres Gewissens in Lebens- und Denkweisen eingebracht haben, die vom Mythos der Moderne frei sind und die gestatten, diese Mythen gewissenhaft zu überprüfen.

Was man jedoch auch zur Verteidigung des Konservativismus und der

Teilhabe an Bewusstseinsarten der Vergangenheit sagen mag, nimmt denn nicht das Schriftmodell, mit dem die modernen Religionskritiker am vertrautesten sind – das abrahamische Modell – in seiner sturen Fixiertheit die Dinge auf eine Weise hin, die über das hinausgeht, was rational zu rechtfertigen ist? Wir haben es anscheinend nicht nur mit einem *Widerstreben* gegen Revision und Veränderung, sondern mit einer vollständigen W*eigerung* zu tun. Das ist nicht mehr Konservatismus, sondern Erstarrung! Deshalb wollen wir uns jetzt das, was wir heilige Schrift nennen, genauer ansehen und untersuchen, ob uns abrahamische Traditionen nicht Hinweise darauf geben können, ob und wenn ja, wie der heiligen Schrift gemäße Veränderung möglich sei.

Allerdings kann man sich nur schwer vorstellen, wie eine Friedensspiritualität in einer Landschaft erstarrter heiliger Schrift erblühen könnte.

Heilige Schrift[1]

Im weitesten Sinne bedeutet "*scripture*" (vom lateinischen *scribere* schreiben) einen „verehrten“ geschriebenen Text,[im Deutschen sagen wir heilige Schriften oder Texte]. Wir wollen dem etwas hinzufügen: *scripture* bezieht sich auf einen Kanon geschriebener Texte, die von einer religiösen oder religio-philosophischen Gemeinschaft verehrt werden. Mit „verehren“ meinen wir „hoch ehren“.

Wir lassen andere Ausdrücke, die oft bei der Definition von *scripture* gebraucht werden, fort, z. B. „Offenbarung“, „göttlich“, „geheiligt“ und „Autorität“, da sie den Sinn des Ausdrucks zu sehr einschränken, anstatt dass sie zu einer fruchtbaren Erforschung der Vielzahl der Religionen und spirituellen Traditionen ermutigen würden.

Als Wissenschaftler im Westen zuerst im 19. Jahrhundert den ernsthaften Versuch unternahmen, die breite Vielfalt der menschlichen religiösen Aktivitäten zu analysieren, gebrauchten sie dafür Begriffe, die der westlichen Religion vertraut waren. „heilige Schrift“ war einer dieser

[1] Da es im Deutschen nur ein Wort für *writing* und *scripture* gibt, gebrauche ich weiterhin „heilige Schrift“ als Terminus technicus. IvHei.

Begriffe. Der Vorgang ist nur natürlich: Wir dehnen vertraute Kategorien auf Material aus, mit dem wir vertraut zu werden versuchen. Das zeigt einerseits eine gewisse Achtung vor anderen wie im vorliegenden Fall, in dem wir anerkennen, dass andere Menschen ein spirituelles und religiöses Leben haben wie wir auch und dass dieses ähnlich komplex ist wie unseres. Sie haben ihre heiligen Schriften, ebenso wie wir unsere haben. Andererseits führt die Ausweitung von Kategorien oft zu Missverständnissen. Was ist, wenn wir annehmen, dass „sie“ eine andere Vorstellung von dem haben, *was* sie und *wie* sie dieses verehren als „wir“?

Das Hauptmodell, das Westler im Kopf haben, wenn sie von heiliger Schrift sprechen, ist das christliche Modell. Es ist sowohl synchron als auch diachron durch feste Grenzen gekennzeichnet.

Synchron sind die Grenzen in dem Sinne fest, dass jederzeit die Unterscheidung zwischen dem, was heilige Schrift ist und was nicht, eindeutig getroffen werden kann. Die christliche Bibel mit ihren beiden Testamenten ist heilige Schrift, alles andere ist es nicht. Das ist zwar eine Vereinfachung, denn es ist die protestantische Sichtweise, die die Feinheiten der römisch-katholischen und der orthodoxen Position nicht berücksichtigt, aber es ist immer noch eine recht genaue Darstellung der Situation. Die christliche Tradition gebraucht ein *dualistisches* Modell.

Auch in diachroner Hinsicht hat das Modell feste Grenzen: neue Schriften sind in der christlichen heiligen Schrift nicht zugelassen. Es ist eine *geschlossene* Tradition heiliger Schrift.

Es schien möglich, das christliche Modell auf die anderen abrahamischen Traditionen anzuwenden. Die Juden hatten die hebräische Bibel, die im Inhalt ungefähr dem entspricht, was die Christen das Alte Testament nennen. Die Muslime hatten den Koran. Es war leicht zu erkennen, was zu diesen Schrift-Kanons gehörte und was davon ausgeschlossen war. Außerdem waren die Traditionen diachron geschlossen.

In allen drei abrahamischen Religionen gibt es deshalb einen Kanon geschriebener Texte, die ohne Zweifel mehr als alle anderen verehrt werden. Dieser besondere Status wird gewöhnlich mit der engen Beziehung dieser Schriften zum Göttlichen erklärt. Erwartungsgemäß meinten westliche Wissenschaftler, der Ausdruck „heilige Schrift“ sei

problemlos auf alle drei Texte anzuwenden: die christliche Bibel, die hebräische Bibel und den Koran.

Die Überraschung in Asien, erster Teil: Hinduismus

Als westliche Wissenschaftler dann den Hinduismus erforschten, gerieten sie in Verwirrung. Natürlich, das waren verehrte Texte! Es gab *Samhita* und *Upanischaden*, weitläufige Epen und *Purana* und dergleichen, und zwar unübersehbar mehr davon.

Aber es gab keine Bibel.

Man musste feststellen, dass es offensichtlich kein Äquivalent für die genau hergeleiteten heiligen Schriften der abrahamischen Tradition gab, besonders des Christentums, der Tradition, der die meisten westlichen Wissenschaftler angehörten. Gelegentlich schlug ein frustrierter Orientalist einen Kandidaten für eine Hindu-„Bibel" vor, aber ernsthafte Wissenschaftler verwarfen den Vorschlag.

Das Problem rührt teilweise daher, dass man sich entschlossen hatte, das höchst unterschiedliche und komplexe System aus Narration, Praxis und Glauben eine Religion („Hinduismus") zu nennen. Das geschah in erster Linie darum, weil man das System mit Christentum und Islam vergleichen wollte. Diese Bewegung fand früh statt und, als sie erst einmal gemacht worden war, schuf sie das Problem, die Hindu-Schriften zu verstehen.

Zwar unterscheiden die Brahmanen zwischen *Schruti* – etwa „ewiger Text ohne Autor" - und *Smriti* – „von Menschen geschriebener Text" -, aber das Hindu-System ist trotzdem nicht auf dieselbe Weise dualistisch wie die abrahamischen Traditionen. Hindu-Schriften haben verschiedene Schichten und sind kumulativ. Der Veda ist die älteste Schicht und hat formell einen höheren Status als die späteren Texte. Aber es führt in die Irre, wenn man sagt, der Veda sei heilige Schrift und alles andere in der Tradition sei das nicht. Der vedischen Schicht der Schrift wurden im Laufe der Zeit viele andere Schichten hinzugefügt. Die heutige Hauptfunktion des Veda besteht darin, dass er in der Liturgie verwendet wird. Viele der anderen Schichten sind hinsichtlich ihrer Bedeutung, ihres Inhalts und der Stellung, die sie im religiösen Leben der Hindus einnehmen, von größerer Bedeutung als der Veda. Auch ihnen muss man zugestehen, dass sie

heilige Schriften genannt werden. (Warum sollte z. B. *Vishnu Purana* nicht heilige Schrift genannt werden?) Zwar ist der Veda diachron geschlossen, es hat jedoch nie eine Entscheidung dafür gegeben, dass der von Menschen verfasste Teil der Schrift geschlossen sei. Man kann durchaus nicht wissen, welche Lehren gegenwärtiger religiöser Heiliger und Führer es eines Tages zu einem ebensolchen Status bringen, wie ihn die Texte der Vergangenheit besitzen. Die Schrift-Tradition mag konservativ sein, aber erstarrt ist sie nicht. Das System ist offen.

Die Hindu-Schrift ist also nicht nur diachron, sondern auch synchron offen. Zu verschiedenen Zeiten nehmen verschiedene Schriften verschiedene Rollen und verschiedenen Status bei verschiedenen Gruppen, Sekten und Traditionstendenzen ein. Die Vielfalt in der indischen Religion wurde seit früher Zeit legitimiert. Es wird anerkannt, dass verschiedene Menschen verschiedene Arten von Religionspraktiken brauchen. Welche das sind, hängt nicht nur von Klasse, Sekte und Ähnlichem, sondern auch von ihrem spirituellen Temperament ab. Im Fall verschiedener Praktiken tendieren sie auch zu verschiedenen Schriften.

Gibt es metaphysische Begriffe, die zur Erklärung des Hindu-Modells der Schrift beitragen können?

Gemäß dem Weltbild, das seit wenigstens 500 vor Christus im indischen Denken herrscht, und das heute nur zum Teil durch anderes ersetzt wurde, hat die Zeit weder Anfang noch Ende. Innerhalb dieses Weltbildes gab es folgerichtig nur wenig Interesse an konkreten, nicht mythologisierten Einzelheiten der Geschichte des Menschen, weil es nur wenig gab, das als einzigartig in dieser Geschichte angesehen wurde. Zwar gibt es im Universum große Zeitepochen und Zyklen des Wandels und viele Formen der Interaktion zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen, aber die Regel sind doch die zyklischen Prozesse. Das Göttliche hat viele Erscheinungsformen, es kann auf viele Arten an der Welt teilnehmen und es kann durch viele Arten von Eingriffen inspirieren. Das Göttliche drückt sich in vielen Medien aus, z. B. in mündlicher Rede oder Tanz. Schreiben oder geschriebene Texte haben keinen höheren Wert als andere Ausdrucksformen. Der Veda ist tatsächlich darum etwas so Besonderes, weil er *gehört* wird. Die mündliche Überlieferung ist wesentlich für seine Heiligkeit.

Kein Wunder, dass es im Hinduismus keine Bibel gibt!

Die Überraschung in Asien, zweiter Teil: China

Keins der beiden indigenen religiös-philosophischen Hauptsysteme Chinas hat irgendetwas, das einer Bibel ähnlich wäre.

Die im Konfuzianismus verehrten Texte wurden jahrhundertelang auf verschiedene Weise in Kategorien eingeteilt. In der Moderne bezieht man sich allgemein auf die sehr alten fünf „Klassiker" (*ching*), die in den letzten 2000 Jahren als eine lose Einheit behandelt wurden, und die vier „Bücher" (*shu*), die alle vorchristlich sind, aber erst im 12. Jahrhundert der christlichen Zeitrechnung als Einheit zusammengefasst wurden.

Westliche Wissenschaftler bemerkten schon früh, dass keiner dieser Texte als heilige Schrift im abrahamischen Sinn betrachtet werden konnte, obwohl sie alt waren und verehrt und unablässig gelesen wurden. Der Grund dafür war das, was sie über die Geschichtsmuster und die Interaktion von moralischem Charakter, Handlung und Vorsehung offenbarten. Vielleicht war es am wichtigsten, dass sie nicht als „Wort Gottes" verstanden wurden: Sie waren trotz allem, was sie über die Vorsehung offenbarten, menschliche Konstruktionen.

Wir können uns auch auf einem anderen Weg dem Problem nähern und sagen: Sie sind sicherlich heilige Schriften und ihre Abweichungen vom abrahamischen Modell zeigen uns nur, dass dieses Modell nur eines von mehreren ist. heilige Schrift heißt hier, dass die Texte von einer religiösen oder religiös-philosophischen Gemeinschaft verehrt werden.

Der Konfuzianismus ist zwar in vielerlei Hinsicht eine sehr konservative Tradition, aber in den konfuzianischen Schriften gibt es eine mutige Annäherung an heilige Schrift. Mencius, der große Philosoph des 4. vorchristlichen Jahrhunderts, auf den wir später noch zurückkommen werden und dessen Schriften (*writings*) eines der vier Bücher bilden, hat die heilige Schrift betreffend einen sehr positiven Ansatz. Zu seiner Zeit war das Buch der Geschichte, einer der fünf alten Klassiker, schon ein sehr alter, viel verehrter Text. Aber sehen wir, was Mencius schrieb, nachdem er die Darstellung einer Kriegsepisode gelesen hatte:

> Wenn man alles im *Buch der Geschichte* glaubte, wäre es für das *Buch* besser, wenn es überhaupt nicht geschrieben worden wäre. Im *Wu ch'eng*-Kapitel akzeptiere ich nur zwei oder drei Streifen [d.i. Abschnitte oder Abteilungen]. Ein gütiger Mann hat im Imperium nicht seinesgleichen. Wie konnte es sein, dass „das vergossene Blut so viel war, dass es Knüppel mit sich riss", wenn der Gütigste Krieg gegen den Grausamsten führte?[14]

Mencius war überzeugt, dass der Führer, der im Buch der Geschichte gepriesen wurde, sich nicht in der Weise hätte verhalten können, wie dort dargestellt wurde, wenn er wahrhaft gütig gewesen wäre. Nur eine leichtgläubige oder unmoralische Person, meinte er, würde diesen Bericht akzeptieren. Wenn es zur Aufrechterhaltung seiner Einstellung notwendig war, einen verehrten Text zu verwerfen, war Mencius dazu bereit.

Um zu verstehen, wie kühn sich Mencius dabei verhielt, muss man sich seine Metaphysik bewusst machen. Güte ist allen Menschen angeboren. Sie wird ihm nicht durch Kultur hinzugefügt und er erwirbt sie auch nicht dadurch, dass er irgendetwas oder irgendjemandem außerhalb von ihm gehorcht. Sie ist dem Menschen durch Tien, Vorsehung, eingepflanzt. Jeder Mensch ist dazu verpflichtet, diese ihm eingepflanzte Güte zu pflegen: Das ist weitgehend das, was es bedeutet, als Mensch zu reifen. Wenn wir uns daher einem Text nähern, tun wir das als Wesen, die zu moralischer Unterscheidung fähig sind. Dabei spielt es keine Rolle, woher der Text kommt oder wie hoch er in einer Gemeinschaft geachtet wird. Wir müssen unsere Urteile unserer moralischen Unterscheidungskraft gemäß fällen.[15]

Was die westlichen Wissenschaftler im Konfuzianismus fanden, fanden sie auch im Taoismus. Zwar war im Laufe der Zeit eine riesige taoistische Literatur entstanden, aber auch hier fand sich keine Bibel. Der Begriff „Wort" ist in der taoistischen ein so anderer als in der abrahamischen Tradition, dass die Möglichkeit der Entstehung einer Bibel oder eines Koran von Anfang an ausgeschlossen war.

> Der Herzog Huan (von Tsi) las in einem Band oben im Saal. Der Wagner Flach machte unten im Hof ein Rad.

Er legte Hammer und Meißel beiseite, stieg hinan, befragte den Herzog Huan und sprach: „Darf ich fragen, was das für Worte sind, die Eure Hoheit lesen?“

Der Herzog sprach: „Es sind Worte der Heiligen.“

Jener sprach: „Leben denn die Heiligen noch?“

Der Herzog sprach: „Sie sind schon lange tot.“

Jener sprach: „Dann ist also das, was Eure Hoheit lesen, nur Abfall und Hefe der Männer der alten Zeit?“

Der Herzog Huan sprach: „Was wir lesen, wie darf ein Wagner das kritisieren? Wenn du etwas zu sagen hast, so mag es hingehen; wenn du nichts zu sagen hast, so musst du sterben.“

Der Wagner Flach sprach: „Euer Knecht betrachtet es vom Standpunkt seines Berufes aus. Wenn man beim Rädermachen zu bequem ist, so nimmt man’s zu leicht, und es wird nicht fest. Ist man zu eilig, so macht man zu schnell, und es passt nicht. Ist man weder zu bequem noch zu eilig, so bekommt man’s in die Hand, und das Werk entspricht der Absicht. Man kann es mit Worten nicht beschreiben, es ist ein Kunstgriff dabei. Ich kann es meinem eigenen Sohn nicht sagen, und mein eigener Sohn kann es von mir nicht lernen. So bin ich nun schon siebzig Jahre und mache in meinem Alter immer noch Räder. Die Männer des Altertums nahmen das, was sie nicht mitteilen konnten, mit sich ins Grab. So ist also das, was Eure Hoheit lesen, wirklich nur Abfall und Hefe der Männer des Altertums.“[16]

Dieser Abschnitt aus dem großen taoistischen Klassiker *Chuang Tzu* ist zwar humorvoll gemeint, aber seine Kritik ist keineswegs belanglos. Der Autor warnt uns davor, uns dazu verführen zu lassen, unsere Symbole für die lebendige Welt zu halten, die subtile, unbeschreibliche Welt, die wir täglich erfahren. Wir werden dazu aufgefordert, uns die Folgen der Tatsache klarzumachen, dass die wichtigsten Wahrheiten weder erfasst noch in Worten überliefert werden können, schon gar nicht in Worten, die in Schrift (*writing*) fixiert sind und die von denen hinterlassen wurden,

die nicht mehr da sind, sodass sie sie nicht mehr mit Nuancen versehen können.

In den abrahamischen Texten spielen die Namen Gottes eine große Rolle, man denke an Moses und den brennenden Busch. Taoistische Klassiker dagegen sagen, dass „*Tao*“ („Weg“) ein Wort sei, das ebenso aus der menschlichen Unwissenheit wie aus dem menschlichen Wissen gewählt worden sei.[17] Als Bezeichnung des Letztgültigen ist es nichts Besonderes. Worte sind aalglatt und unzuverlässig. Das, was wir das *Tao* nennen, drückt sich nicht direkt aus.

Es geht noch weiter. Das *Chuang Tzu* und das *Lao Tse* (oder *Tao Te King*), die beiden wichtigsten Texte der taoistischen Tradition, betrachten die Menschheit als ein Medium, durch das das *Tao* fließt. Das *Tao* kann nicht vom Menschen getrennt werden. Als lebende Wesen sind wir dem *Tao* näher, als es irgendein Buch je sein kann.

Wohin führt diese Sichtweise des Universums und der Sprache die taoistischen Klassiker? Wahrscheinlich kann der Sohn des Wagners, von dem in der Anekdote die Rede ist, ein paar Hinweise von seinem Vater bekommen und im selben Geist kann das *Chuang Tzu* auf etwas hinweisen, es zeigen und infrage stellen. Aber es wäre absurd, wenn wir das *Chuang Tzu* als Schrift *im abrahamischen Sinn* verstehen wollten.

Die Erfahrung mit verehrten Texten ist in China eine andere als in Indien, aber sie kann uns ebenso dazu dienen, eine Perspektive auf das abrahamische Modell zu gewinnen. Vom Blickwinkel des Hinduismus aus konnten wir die Begrenzung der Schrift erkennen. Vom chinesischen Blickwinkel aus können wir sehen, dass es möglich ist, uns der heiligen Schrift sowohl als selbstbestimmte Erwachsene wie auch als Wesen, denen die lebendige Wahrheit immanent ist, zu nähern.

Die Überraschung in Asien, dritter Teil: Buddhismus

Wie steht es mit dem Buddhismus?

Ungefähr vor 2500 Jahren erschien ein bemerkenswerter Mensch in Nordindien auf der Szene und sammelte eine Gemeinde um sich. Menschen fühlten in seiner Gegenwart, dass Dinge, die sie bis dahin für

unmöglich gehalten hatten, plötzlich möglich wurden. In die profane Welt hatte sich das Heilige entladen, in eine Welt zyklischer Ereignisse und endloser Zeit war das Neue eingebrochen. Sie hörten, was sie nie zuvor gehört hatten: Sie hatten Einsichten, Offenbarungen, der Himmel öffnete sich ihnen.

Aber natürlich kam die Zeit, dass dieser Mensch, Buddha, starb. Es gab niemanden wie ihn und er hinterließ keinen Nachfolger. Viele Menschen hatten den Eindruck, dass die Gemeinde im Dunkeln zurückgeblieben sei. Einige Mitglieder weinten in aller Öffentlichkeit. Andere, zu denen wenigstens einige von denen gehörten, die die zentralen Institutionen und Symbole der sich entwickelnden Tradition beherrschten, verwandelten ihre Verlustgefühle in Tadel. Wenn dieser oder jener angemessener gehandelt hätte, dann hätte sie der Gesegnete nicht verlassen. Die spirituelle Elite versammelte sich und traf ihre Entscheidungen über die Zukunft der Gemeinde. Sie schuf einen Prozess, in dem alle Reden Buddhas aufbewahrt wurden, und sie verkündete, dass es unzulässig sei, diesem Korpus heiliger Schriften weiteres Material hinzuzufügen. Die Besonderheit dieses Text-Korpus war, er war *Buddha-vacanam*, das Wort Buddhas. Da Buddha nicht mehr erreichbar war, wurde die Schrift-Tradition *geschlossen*.[18]

Im Zusammenhang mit dieser Form der Schrift orientierte sich die Gemeinde nun an der Vergangenheit. Der Himmel hatte sich wieder geschlossen, die profane Welt behauptete sich wieder. Die Gemeinde definierte sich jetzt als eine, die in Abwesenheit des Geliebten existierte. Man sagte, dass die spirituellen Leistungen, die normal waren, solange Buddha unter ihnen wandelte, seltener und schwerer zu vollbringen seien. Die Menschen wurden gröber, alles ging bergab, es war schwierig, auch nur eine kleine Flamme der Wahrheit anzuzünden. *Insoweit die befreiende Wahrheit zugänglich war, musste sie durch Bewahren, Rezitieren, Wiedererzählen, Wiederholung und Erinnern gewonnen werden.*

Wenn es stimmt, dass religiöse Schrift zuzeiten eine Bedingung der Festigkeit bedeutet, die über den bloßen Konservatismus hinausgeht, dann ist der Buddhismus hierfür ein Beispiel. Dieses Beispiel führt uns dazu, uns mit der Rolle gemeinschaftlichen Verlusts, Schocks, Traumas

und Kummers zu beschäftigen.

Man denke an eine gemeinsame Reaktion auf einen schweren Verlust. Ein Kind stirbt. Die Eltern haben das Zimmer des Kindes genau so gelassen, wie es war, als der Verlust eintrat. Die Laken sind sorgfältig festgesteckt, der Teddy sitzt auf der Tagesdecke, das Poster des jungen Filmstars hängt an der Wand. Vielleicht wurden ein oder zwei Fotos auf die Kommode gestellt, sodass der Raum wie ein Heiligtum wirkt. Die Hauptsache dabei ist, *dass das Leben an dem Punkt, als der Verlust eintrat, erstarrt ist.*

Charles Dickens gibt uns in *Große Erwartungen* ein erschreckendes Bild dieser Starrheit. Miss Havisham, die Minuten vor ihrer Hochzeit sitzen gelassen wurde, trägt ihr ganzes übriges Leben ihr Hochzeitskleid. Das Kleid bleicht aus und verschleißt. Der verfaulende Hochzeitskuchen bleibt auf dem Tisch, alle Uhren im Haus wurden 20 vor neun angehalten, dem Zeitpunkt, als sie vor Jahren an ihrem Hochzeitstag von ihrer Katastrophe erfuhr. Miss Havisham ist stecken geblieben.[19]

Kann eine ganze Gemeinde stecken bleiben? Kann eine Gemeinde ihren Kummer institutionalisieren, indem sie im Augenblick des Verlustes erstarrt? Kann heilige Schrift in dieser strukturellen Erstarrung eine Hauptkomponente sein?

Religiöse Gemeinschaften, die sich um außergewöhnliche Menschen – Christus („den Gesalbten"), den Propheten Mohammed, Buddha („den Erleuchteten") – sammeln, sind der Gefahr der Erstarrung besonders ausgesetzt, wenn ihr Führer stirbt. Die hinterbliebenen Gemeinden sind dann von Gedanken an den verlorenen Geliebten besessen. Sie fragen sich: Wer waren seine Freunde? Was hat er gesagt? Was hat er getan? Und sie folgern: Berichtet es, behaltet es, erforscht es, befolgt es!

Ebenso kennzeichnende Verlustmomente können wir in verschiedenartigen diachronisch geschlossenen Traditionen finden. Die weit entfernte Vergangenheit der jüdischen Gemeinschaft ist ebenso wie die jüngste Vergangenheit der Gemeinschaft voller Kummer und Trauma. „An den Strömen Babels,/ da saßen wir und weinten" (Psalm 137). Flucht, Exil, Zerstörung, Zerschlagung der Nation. Die Gemeinschaft trägt die Narben und Traumata der Vergangenheit an ihrem Leib. Sie vollzieht das nach und erinnert sich und ein Teil dieser Gemeinschaft versucht den alten Nahen Osten gemäß ihrer Landkarte von Verletzungen und

Versprechen zu rekonstruieren.

Aber wir wollen zum Buddhismus zurückkehren, denn das gibt uns Gelegenheit, die nächste nahe liegende Frage zu untersuchen: Kann sich eine geschlossene Schrifttradition erneut öffnen?

Um den Beginn unserer Zeitrechnung herum, also 400 bis 500 Jahre nachdem das erste System der buddhistischen Schrift gesammelt war und geschlossen wurde (allerdings wurde es mündlich überliefert und war deshalb nicht rigide fixiert), erhob sich in der buddhistischen Gemeinde eine Bewegung. Ihre Mitglieder erscheinen uns in ihren ältesten Texten als Weinende, als Menschen, die sich darum bemühen, die befreiende Wahrheit, die ihnen entzogen wurde, zu sehen, zu hören und zu berühren. Sie erstehen in diesen Texten vor uns als Menschen, die ihre eigene Tradition als Einkerkerung empfinden. Sie sind es müde, immerzu nur um die Reliquien mit Buddhas Überresten herumzugehen. Sie wollen hier und jetzt Zugang zur befreienden Wahrheit!

Diese Bewegung wird jetzt *Mahayana*-Buddhismus genannt. Sie wurde schließlich in ganz Asien die vorherrschende Form des Buddhismus.

Eine der besonderen Eigenschaften dieser Revolutionäre war ihre Orientierung an heiliger Schrift. Kühn eröffneten sie die buddhistische Schrifttradition aufs Neue. Sie gaben sich nicht damit zufrieden, neue Kommentare oder Interpretationen abzufassen, sondern sie schufen einen ganz neuen und sehr umfangreichen Textkorpus. Sie bestanden darauf, dass auch dieser heilige Schrift, d. h. Worte Buddhas, und vollkommen der Verehrung wert sei. Sie sagten, diese neuen Schriften seien nicht nur den vorangegangenen gleichwertig, sondern sie ersetzten die frühere heilige Schrift. *Lotus of the Good Law,* die *Diamant-Sutra* und viele andere Schriften wurden im Laufe von Jahrhunderten geschrieben und in ganz Asien weitergegeben. Als erst einmal die Schrift-Tradition dieser stark dezentralisierten Weltreligion wieder geöffnet worden war, war es nie mehr möglich, sie wieder endgültig zu schließen.

Die Wiederöffnung der buddhistischen Schrift-Tradition wurde, als sie stattfand, nicht von allen Buddhisten akzeptiert und sie wird auch heute von der ziemlich großen *Theravada*-Tradition nicht akzeptiert. Trotzdem ist es eine bemerkenswerte, zu Gedanken anregende Ergänzung.

Wie konnten die *Mahayaner* wohl diese Schrift-Revolution rechtfertigen, da Buddha tot war und man deshalb unmöglich an neue Worte Buddhas hatte kommen können?

Erstens waren die *Mahayaner* davon überzeugt, dass Buddha nicht einmalig war. Es gibt weitere „Erleuchtete" im Universum. Sie leben und der Zugang zu ihnen ist möglich. Zweitens waren diese frühen *Mahayaner* überzeugt, dass viele Menschen die Fähigkeit haben, erleuchtet zu werden. Obwohl die Entwicklung zu einem vollkommen Erleuchteten sehr viele Leben harter Arbeit beansprucht, ist doch die Möglichkeit auch heute vorhanden. Diese Anwärter auf den Pfad zur Buddhaschaft, die Bodhisattwas genannt werden, sind überall anzutreffen, nicht nur als Angehörige klösterlicher Gemeinschaften, sondern als Laien in vielen Berufen und beiderlei Geschlechts. Diese beginnenden Buddhas, die die potentielle Buddhaschaft in sich tragen, sind geeignete Gefäße der Inspiration, der Einsicht und des Ausdrucks und der Weitergabe von Wahrheit.

Wir wollen jetzt eine Verallgemeinerung versuchen: *Die Öffnung der Schrifttradition ist eine besonders robuste Form von Durchsetzungsfähigkeit gegen heilige Schrift. Im Allgemeinen ist Durchsetzungsfähigkeit gegen heilige Schrift dann zu finden, wenn das Transzendente als lebendig und zugänglich empfunden wird und wenn man denkt, dass der Anwärter das Transzendente irgendwie in sich trägt. Angesichts dieser Annahmen ist diese Durchsetzungsfähigkeit, zu der auch die Öffnung geschlossener Traditionen gehört, ein Akt der Reife.*

Der Hinweis, dass seine solche Durchsetzungsfähigkeit allen gesunden Religionstraditionen angemessen ist, wird auf verschiedene Fragen und Einwände stoßen, z. B. die folgenden: Wie kommen wir dazu anzunehmen, dass Prinzipien des Buddhismus auf Religionstraditionen mit ganz anderen Annahmen und anderer Weltsicht angewandt werden könnten? In Indien, wo der *Mahayana*-Buddhismus zuerst auftrat, dachte man, dass die Zeit weder Anfang noch Ende habe und dass Einzigartigkeit eine Illusion, Wiederholung dagegen die Regel sei. *Shakyamuni Buddha* (der Mensch, den wir im Allgemeinen „Buddha" nennen) konnte in einer solchen Weltsicht nicht einzigartig erleuchtet sein und er wurde tatsächlich nicht einmal von Nicht-*Mahayanern* jemals als der einzigartig

Erleuchtete angesehen. Ebenso gehörte die Vorstellung von mehreren Bodhisattwas, Wesen, die eines Tages Buddhas werden würden, unumgänglich zu einer solchen Auffassung. Im Gegensatz dazu verläuft in der Weltsicht der abrahamischen Schriften Zeit linear und sowohl die Schöpfung als auch die Vollendung des Universums werden als einzigartige Ereignisse betrachtet. In dieser Weltsicht gibt es niemanden, der sich im Laufe vieler Leben zu einem erleuchteten Wesen entwickelt, noch gibt es die Vorstellung eines mehrfachen Christus oder eines wiederholten Falles eines Propheten Mohammad oder von Moses oder Abraham. Der indische Buddhismus geht von einer Metaphysik der Wiederholung und Entwicklung aus, während der Abrahimismus von Linearität und Einmaligkeit ausgeht. Eine offene Schrifttradition hat ihren Sitz natürlich in Indien, eine geschlossene dagegen hat natürlich ihren Sitz in der abrahamischen Weltsicht. Deshalb ist es unangemessen zu erwarten, dass sich die Schrifttradition von Christentum, Judentum und Islam öffneten, und die Behauptung, dass Institutionen, die geschlossene Traditionen bewahren, damit Unreife förderten, ist eine Beleidigung.

Es stimmt, dass die zur Debatte stehenden Weltsichten sehr verschieden voneinander sind, aber wir wollen doch die abrahamischen Traditionen nicht ungeschoren davonkommen lassen. Stattdessen wollen wir die Gelegenheit nutzen, sie auf den metaphysischen Prüfstand zu stellen.

1. Der schweigende Gott

Warum schweigt Gott seit dem Schließen dieser Schrifttraditionen? Dieses grundlegende Problem wird nicht dadurch gelöst, dass einem Frommen etwas ins Ohr geflüstert wird oder dass dann und wann ein privilegiertes Gespräch mit der Kirche oder mit institutionalisierten Eliten geführt wird. Warum hat der Hauptvorgang göttlicher Kommunikation mit Menschen vor so langer Zeit stattgefunden und warum hörte er dann auf?

Was würden wir wohl denken, wenn ein geliebter Mensch in unserem Leben nicht mehr mit uns spräche? Würden wir denken, er sei ins Ausland gegangen? Hat sie ihr Interesse an uns verloren? Ist er vielleicht von einem neuen Projekt besessen? Fiel ihr nichts Neues ein? Ist er gestorben? Ist sie dement? Ist er einer Depression anheimgefallen?

Diese Fragen sind nur dann verrückt, wenn sie wörtlich genommen werden. Wenn das Göttliche als *Person* im Wortsinn betrachtet wird und wenn das Göttliche im Zeitablauf mit menschlichen Personen kommuniziert – dabei kann die Zeit durchaus auch linear verstanden werden – sind die Fragen metaphorisch angemessen und verdienen eine Antwort. Die Überzeugung des *Mahayana*, dass Erleuchtete gegenwärtig und zugänglich seien, ist von allgemeiner Bedeutung.

2. Der wertlose Mensch

Wir haben festgestellt, dass Mencius, Chuang Tzu und die *Mahayana*-Buddhisten darum eine positive Haltung zur empfangenen Schrift haben, weil sie davon überzeugt sind, dass die lebendige Wahrheit, in wie bescheidener und unvollkommenen Form auch immer, im Menschen anwesend sei.

Wie wird das in den abrahamischen Schrifttraditionen gesehen? Sie betonen die Schlechtigkeit des Menschen. Die Schlechtigkeit, die Sündhaftigkeit des Menschen, birgt die Gefahr in sich, zu unterstellen, dass Menschen wertlos und ganz und gar vom Transzendenten abgeschnitten seien.

Die Situation wäre sehr finster, wenn das das einzige Wort der abrahamischen Traditionen wäre, das sie zum Thema zu sagen haben. Zum Glück ist es das nicht. Wenn der Mensch nach dem Bilde Gottes geschaffen ist („Lasset uns Menschen machen nach unserm Bilde, uns ähnlich“ Gen 1,26), können wir uns der Schrift auf andere Weise nähern. Kant sagte, dass eines der Dinge, die ihn mit „Ehrfurcht“ erfüllten, „das moralische Gesetz in mir“[20] sei. Damit hält er sich an die abrahamische Tradition, die ihn formte und die die Schaffung des Menschen nach dem Bilde Gottes beteuert. Warum sollte dann das moralische Gesetz nicht funktionieren, wenn Menschen die Schrift lesen? Warum sollten sie nicht nur ihre Intelligenz, sondern auch ihren moralischen Sinn verleugnen und sich selbst zu Kindern machen und vorgeben, sie brächten nichts mit, wenn sie diese Texte lesen, oder sie wären unfähig, das Heilsame und Inspirierte vom Unheilsamen und Uninspirierten zu unterscheiden?

Es wird höchste Zeit, dass wir die Möglichkeit erwägen, dass geschlossene

Schrifttraditionen und spirituelle Reife nicht miteinander zu vereinbaren sind!

Was bedeutet Offenheit?

Es gibt keine Garantie dafür, dass eine diachron offene Schrifttradition dem Frieden eine höhere Stellung einräumte als eine geschlossene. Wenn wir die *Theravada*-Buddhismus-Tradition auf Sri Lanka mit der (*Mahayana*-)Zen-Buddhismus-Tradition Japans vergleichen, finden wir nicht, dass der *Theravada*-Buddhismus durchweg weniger friedlich ist, auch wenn seine Schrifttradition geschlossen ist. Beide Traditionen sind zur einen Zeit auf der Seite des Friedens und zu anderen Zeiten gewalttätig und kriegerisch, besonders dann, wenn sie vom Nationalismus vereinnahmt werden.

Offenbar ist die Öffnung der Tradition für eine lebendige Friedensspiritualität eine zwar notwendige, aber nicht ausreichende Bedingung. Wir tun gut daran, uns zu erinnern, dass wir nicht etwa eine Offenheit fördern, die zufällig oder wahllos ist. Wir sagen durchaus nicht, dass Menschen ihre verehrten Texttraditionen z. B. den Ungeheuern nationaler Selbst-Glorifizierung oder den Göttern maßloser materieller Bereicherung öffnen sollten. Wir verfolgen nur ein Ziel: Es ist der „Geist“ (*spirit*) des Friedens und eine Spiritualität des Friedens (die Begriffe werden später noch untersucht), den bzw. die wir in der heiligen Schrift willkommen heißen wollen.

Eine praktische Offenheit

Aber was heißt das konkret? Wie kann das erreicht werden? Was fangen wir mit den geschlossenen Traditionen an, die in den verschlissenen Hochzeitskleidern der Vergangenheit herumstolzieren?

Ich nenne hier vier praktische Möglichkeiten, mit heiliger Schrift, die Gewalt und Krieg fördert, umzugehen:

1. Den Text offen zurückweisen

Einen Text „zurückweisen" heißt nicht nur, dass man ihn kritisiert, sondern man macht Folgendes deutlich: Ich betrachte den Text nicht als Offenbarung, lasse mich nicht von ihm inspirieren, betrachte ihn in keinem Sinn als zum Göttlichen gehörig, akzeptiere ihn nicht als Autorität (ganz gleich, was das für die betreffende Gemeinschaft bedeuten mag) und habe die Absicht, ihn als Nicht-[heilige-]Schrift zu betrachten.

Zwar haben schon viele einzelne Religiöse diese Einstellung zu Texten ihrer jeweiligen heiligen Schrift, aber es ist doch erstaunlich, wie selten religiöse Institutionen den Mut finden, sich zu einer solchen Einstellung zu bekennen.

In vielen Zusammenhängen kann es natürlich konterproduktiv sein, einen Schrifttext endgültig und öffentlich auf diese Weise zurückzuweisen, z. B. könnte sich daraus Ächtung, Schädigung oder eine Gegenreaktion ergeben. Das ist einer der Gründe dafür, dass wir hier eine Reihe weniger drastischer Möglichkeiten nennen. Es gibt allerdings auch Zeiten, in denen ein mutiges Infragestellen nötig ist.

Jemand, den Gottes Befürwortung des Genozids im Deuteronomium (2,34ff) stört, könnte, angeregt durch Mencius, sagen:

> Wenn man alles im Pentateuch glauben sollte, wäre es besser, er wäre nicht geschrieben worden. Ich akzeptiere nur zwei oder drei Passagen im Deuteronomium. Ein der Anbetung würdiger Gott liebt alle Völker. Wie könnte es sein, dass dieser Gott die Abschlachtung ganzer Nationen fordert?

2. Den Text auf dem Dachboden aufbewahren

Kinder, die das Glück haben, in ihrem Haus einen Dachboden zu besitzen, auf dem Gegenstände aus der Vergangenheit aufbewahrt werden, wissen, was es heißt, wenn man eine Ansammlung faszinierender, wenn auch unbrauchbarer Gegenstände zur Verfügung hat. Sie stöbern herum, öffnen alte Schiffskoffer, wischen Spinnweben in dunklen Ecken beiseite, sehen sich Urgroßtante Martas schwarzes Kleid mit den Haken und Ösen an oder sogar das alte Steinschlossgewehr mit dem verwitterten Kolben. Schwindlig und niesend entdecken sie die Spuren der Vergangenheit.

Jede alte kumulative religiöse Tradition hat Dinge, die sie auf ihrem Dachboden aufbewahrt, ihrem Schuppen für unbrauchbares Material. Die meisten religiösen Gemeinschaften sind so klug, symbolische, wenn auch feine, Warnungen auszusenden. Sie warnen vor dem Dachboden und dem Zustand der Dinge, die sich darin angesammelt haben. Wenn diese Warnungen nicht ausgesprochen werden, kann das dazu führen, dass jemand in gutem Glauben mit einem Steinschlossgewehr auf der Schulter umhergeht.

Die Dachboden-Strategie besagt, dass es in der Schrift Material gibt, das von den Geistlichen oder der religiösen Gemeinschaft allgemein einfach nicht benutzt wird. Es wird weder gelesen noch zitiert noch bezieht man sich darauf. Man lässt es verstauben. Diese Strategie ist historisch sehr verbreitet. Sie wird allgemein sehr viel eher gebraucht als die Strategie der Zurückweisung: Sie macht weniger Arbeit und man beleidigt damit wahrscheinlich keinen Gläubigen. Aber sie hat ihre Gefahren. Eine der Gefahren ist, dass die Gemeinschaft vermeidet, sich ehrlich mit wichtigen Themen auseinanderzusetzen. Die Gemeinschaft kann z. B. einfach die bequeme Einstellung wählen, dass das Deuteronomium nur darum auf den Dachboden verbannt wurde, weil es altmodisch wie Tante Marthas Kleid ist, dass das, was früher einmal sinnvoll war, nun keinen Sinn mehr hat. Aber darum geht es nicht. Es geht darum, dass die Aufforderung zum Massaker und zur Beraubung nicht einfach überholt, sondern moralisch nicht zu akzeptieren ist und eben auch niemals war. Der Text ist unbrauchbar, weil er unwürdig ist. Eine Gemeinschaft, die vermeidet, das zu sagen, umgeht ihre moralische Verantwortung. Sie läuft außerdem Gefahr, Fundamentalisten zu beherbergen, Menschen, die sich weigern, zwischen dem Dachboden und dem übrigen Haus zu unterscheiden. Gemeinschaften, die im Hinblick auf ihren Schuppen für Unbrauchbares nicht ehrlich sind, werden sich nur mit Mühe verteidigen und artikulieren können, wenn Fundamentalisten sie angreifen.

Schließlich gibt es noch eine Gefahr für diese Gemeinschaften. Sie könnten von Dawson, Harris, Hitchens und anderen denunziert werden, die, ebenso wenig wie Fundamentalisten, die Zeichen erkennen, die den Dachboden abgrenzen und die vergnügt die Treppe rauftrampeln und dabei eine hell leuchtende Taschenlampe mit sich führen.

3. Funktion, nicht Bedeutung betonen

Die nächste Lösung unterscheidet sich etwas von der Dachboden-Strategie. In ihrem Fall reduziert die Gemeinschaft den Gebrauch problematischer Texte auf zeremonielle Rezitationen. Gewöhnlich finden die in alten Sprachen statt, die die Gläubigen weder verstehen können noch verstehen wollen.

Das ist nicht notwendig eine Täuschung oder ein Trick. Viele mit Religion verbundene Sprachen werden – wie die Architektur eines Heiligtums – hoch geschätzt, weil sie den Gläubigen ermöglichen, in eine bestimmte Geistes- und Herzensstimmung zu kommen. Mit ihrer Schönheit oder Fremdheit oder einfach durch die Tatsache, dass sie in der Vorstellung der Gemeinschaft immer mit Religion verbunden waren, helfen sie den Gläubigen, das Weltliche beiseitezulegen und sich auf das Heilige zu konzentrieren.

Vedisch und Sanskrit, Pali, Latein, Hebräisch und Altslawisch (um nur einige zu nennen) wurden jahrhundertelang auf diese Weise benutzt. Gewöhnlich verstand nur eine kleine Gruppe von Geistlichen die wörtliche Bedeutung der Worte und selbst für manche von ihnen war die Bedeutung zweitrangig. Der rezitierte Abschnitt konnte eine Liste alter Ortsnamen oder die Aufzählung der Teile eines Pferdes sein, das spielte keine Rolle, weil nicht die Bedeutung, sondern die Funktion der Rezitation des Abschnitts wichtig war.

In vielen Religionsreformen wird diese Art des Schriftgebrauchs kritisiert. Die Reformierenden bestehen gewöhnlich auf der Übersetzung der Schrift in die lebenden Sprachen der Religionsanhänger. Vom Standpunkt der Friedensspiritualität ist eine solche Reform dann gut, wenn das, was übersetzt wird, der Gemeinschaft würdig ist, aber sie ist nicht gut, wenn es das nicht ist.

Der Vorteil davon, dass man die Funktion mehr als die Bedeutung betont, ist, dass eine Gemeinschaft jeden Bruchteil ihrer angesammelten Tradition benutzen kann. Statt dass man einen Gegenstand auf den Dachboden stellt, erfindet man einen neuen Gebrauch dafür. Die Gefahren der Strategie ähneln jedoch denen im zuvor genannten Fall: Die

erste Gefahr ist Doppelzüngigkeit. Die zweite ist, dass man, wenn man etwas Feinsinniges macht, immer anfällig gegen das ist, was weniger Feinsinnige tun.

4. In einen neuen Rahmen einfügen

Wenn heilige Schrift für eine religiöse Gemeinschaft von Nutzen sein soll, muss sie interpretiert werden. Falls es eine verantwortungsbewusste Neuinterpretation eines Abschnitts gibt, der Krieg oder Gewalt fördert, sollte sie mit allen Mitteln untersucht werden, aber es ist durchaus nicht notwendig, Interpretationen an den Haaren herbeizuziehen, damit sie, indem sie die alten Texte falsch interpretieren, den Bedürfnissen der heutigen Gemeinden entsprechen. Die Art der Neurahmung, die notwendig ist, ist die, dass der gesamte Schriftkorpus wieder in seinen Zusammenhang gestellt wird, damit dieser der Gemeinschaft auf neue Weise zur Verfügung steht.

Viele Christen haben in ihrer Ratlosigkeit und Verunsicherung die Vorstellung einer „fortschreitenden Offenbarung" angenommen, um ihre Schrift besser erfassen zu können. Es gibt viele Varianten dieser Vorstellung, der Hauptpunkt jedoch ist, dass Offenbarung ein Prozess ist und dass ein einmal empfangener Schriftkorpus Texte enthält, die verschiedene Augenblicke in diesem Prozess darstellen. Die christliche Bibel legt ein solches Schema schon durch seine Einteilung in einen ersten Teil, der die alte Übereinkunft (Bund, Testament) zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen darstellen soll, und einem zweiten Teil, der die neue Übereinkunft darstellen soll, nahe. Und innerhalb dieses zweifachen Schemas kann man weitere Unterscheidungen und Einteilungen vornehmen. Der Gedanke dabei ist, dass innerhalb des Schriftkorpus ein gradueller Prozess nachzuweisen ist, entweder ein Prozess der Erkenntnis des göttlichen Willens durch Menschen oder ein Prozess der abgestuften Kommunikation durch das Göttliche (beide theologischen Möglichkeiten sind zu finden). Offenbar nimmt man an, dass einige – gewöhnlich spätere – Texte den göttlichen Willen deutlicher widerspiegeln als andere.

Wir kommen jetzt zum Buddhismus zurück.

Buddhistische Schriften, die im Laufe von Jahrhunderten über die Seidenstraße oder übers Meer nach China kamen, wurden dort sorgsam übersetzt und studiert. Es gab große Bestürzung über die Anzahl und die Vielfalt der Texte wie auch über die Komplexität und die offensichtlichen Widersprüche ihrer Botschaften. Alle Texte erhoben den Anspruch „Worte Buddhas“ zu sein, aber wie war das möglich?

Einer der Interpretationsrahmen, die die chinesische buddhistische Gemeinde entwickelte (“*p'an-chiao*" oder „die Epochen der Lehre”)[21], als sie sich mit dieser Situation auseinandersetzen musste, gründete sich auf Buddhas Lernprozess. Die Gemeinde war nicht daran interessiert anzunehmen, dass die Qualität der *Erleuchtung* Buddhas von einem Augenblick zum anderen variierte, dass z. B. einige Texte aus einem früheren Stadium seiner Erleuchtung stammten und andere aus einem späteren Stadium, in dem die Erleuchtung fortgeschritten war. Dass schien zu gefährlich zu sein. Aber die Gemeinde gab zu, dass sich, obwohl seine Erleuchtung immer dieselbe war, sein Verständnis für den Lehrprozess und die Bedürfnisse und Fähigkeiten seiner Zuhörer verbessert habe. Gleich nach seiner Erleuchtung drückte er andern gegenüber die Bedeutung seiner Erfahrung aus, aber die Lehre ging über die Köpfe der meisten seiner Zuhörer hinweg. Dann wurde ihm klar, dass er seine Zuhörer in kleinen Schritten mitnehmen musste. Er passte das, was er zu sagen hatte, den Bedürfnissen der Lebewesen an, die in Verwirrung und Unwissenheit befangen waren. Schließlich hatte er das Bewusstsein der Menschen um ihn her so stark angehoben, dass er ihnen die ganze Lehre auf eine Weise mitteilen konnte, die früher nicht gefruchtet hätte. Darum war es möglich, sagte die chinesische buddhistische Gemeinde, die Schriften, die sie bekommen hatte, in verschiedenen Kategorien anzuordnen, je nachdem zu welchem Stadium der buddhistischen Lehre sie gehörten.

Dieses Schema wird ähnlich gebraucht wie die Ideen der progressiven und sukzessiven Offenbarung in den abrahamischen Traditionen.

Welche Bedeutung hat nun solche Neurahmung der Schrift für eine Friedensspiritualität? Sind solche Schemata heutzutage überholt und künstlich?

Vielleicht sind sie das. Die beiden oben genannten Beispiele können uns

jedoch darauf hinweisen, welchen Weg wir in Richtung einer authentischen Rahmung der Schrift einschlagen könnten, einer Rahmung, die wir aufrichtig und nicht als bloßen Ausweg aus einer schwierigen Situation benutzen können.

Hier kommen drei Beispiele, die mit drei Arten der Tradition verbunden sind:

(a) *Das Erkenntnis-Paradigma* entspricht dem Buddhismus und ähnlichen Traditionen:

Die Gemeinde bemüht sich darum, dem Ziel der Erleuchtung, die sich sowohl in den Einzelnen als auch im Kollektiv manifestiert, immer näher zu kommen. Dabei unterwirft sie überlieferte heilige Schrift ebenso wie mögliche neue heilige Schrift genauer Prüfung und beurteilt sie. Der Schriftkorpus entwickelt sich den wechselnden Bedürfnissen und Umständen entsprechend, die durch die sich verändernde Erleuchtung der Gemeinde bestimmt werden.

(b) *Das Glaubens-Paradigma* entspricht den abrahamischen und ähnlichen Traditionen: Die Gemeinde bemüht sich darum, dem Ziel der Treue zum Göttlichen, die sich sowohl in den Einzelnen als auch im Kollektiv manifestiert, immer näher zu kommen. Dabei unterwirft sie überlieferte heilige Schrift ebenso wie mögliche neue heilige Schrift genauer Prüfung und beurteilt sie. Der Schriftkorpus entwickelt sich den wechselnden Bedürfnissen und Umständen entsprechend, die durch die sich verändernde Treue der Gemeinde bestimmt werden.

(c) *Das Moral-Paradigma* entspricht dem Kunfuzianismus und ähnlichen Traditionen: Die Gemeinde bemüht sich darum, dem Ziel der Verwirklichung der angeborenen Güte des Menschen, die sich sowohl in den Einzelnen als auch im Kollektiv manifestiert, immer näher zu kommen. Dabei unterwirft sie überlieferte heilige Schrift ebenso wie mögliche neue heilige Schrift genauer Prüfung und beurteilt sie. Der Schriftkorpus entwickelt sich den wechselnden Bedürfnissen und Umständen entsprechend, die durch die sich verändernde Güte des Menschen bestimmt werden.

Diese Schemata gründen sich nicht auf naiv westliche Entwicklungsannahmen. Sie gehen nicht von ständigem Wachstum und

ständiger Verbesserung der Religionsgemeinschaften aus. Die Betonung liegt auf der Hingabe an das *Bemühen* um eine solche Verbesserung. Es gibt keine Erfolgsgarantie! Wenn eingewandt wird, dass eben die Wahrscheinlichkeit des Misslingens dieser Bemühungen zum Konservatismus hinsichtlich der heiligen Schrift führt, dann muss man diese Möglichkeit durchaus anerkennen. Wir argumentieren in diesem Kapitel nicht gegen Konservatismus hinsichtlich der heiligen Schrift, sondern gegen Erstarrung.

Alle vier genannten umfassenden Strategien und alle drei Substrategien tragen dazu bei, die Macht der vorhandenen heiligen Schriften, die Gewalt und Krieg fördern, zu verringern. Was können wir nun Genaueres über Strategien zu einer positiven Einbeziehung von heiliger Schrift sagen, die der Friedensspiritualität angemessen ist?

Wir brauchen nicht etwa vorzuschlagen, Leute sollten sich hinsetzen und eine neue heilige Schrift abfassen. heilige Schrift ist ein von einer Gemeinschaft verehrter Text. Es hängt nicht vom Textschreiber ab, ob sein Text würdig ist, zur heiligen Schrift zu werden.

Andererseits ist es sinnvoll, wenn Menschen Wege finden, den Status vorhandener Texte, zu denen Klassiker der Friedensspiritualität gehören, anzuheben. Ein Christ kann z. B. daran arbeiten, den Status des Tagebuchs des Quäkers John Woolman [22] aus dem 18. Jahrhundert anzuheben. Wenn man den Status eines Textes anhebt, dann bedeutet das durchaus nicht, dass man ihn zur heiligen Schrift erklärt. Man kann einfach darauf bestehen, dass ein Werk gelesen wird und dass man sich darauf in entsprechenden Augenblicken des Lebens der Religionsgemeinschaft sowohl privat als auch öffentlich bezieht.

Der nächste Schritt zum Aufbau eines Korpus verehrter Texte, die einer globalen Friedensspiritualität würdig sind, ist es, Texte der Friedensspiritualität aus anderen religiösen Traditionen, anderen als der eigenen, oder sogar aus nicht-religiösen Traditionen mit Ehrfurcht zu behandeln. Das wird natürlich schon überall in der Welt so gehalten. Menschen finden Möglichkeiten, sowohl informell als innerhalb von formellen religiösen Zeremonien und Versammlungen voller Hochachtung auf Texte außerhalb ihrer eigenen Tradition zurückzugreifen. Wir schlagen hier nur vor, dass dieser Prozess

intensiviert und sorgfältig durchdacht und dass er in Öffentlichkeit und Institutionen legitimiert werden soll.

Ungeheuerliche Vorschläge?

Die in diesem Kapitel gegebene Empfehlung lautet: Die Menschen haben ein Recht darauf, selbst zu entscheiden, was sie ehren und was sie nicht ehren wollen. Viele werden vermutlich diesen Gedanken zurückweisen. Allgemein wird uns, die wir diese Vorschläge erarbeitet haben, vorgeworfen, dass wir eine Art bourgeoise „Supermarktspiritualität" vorschlagen. So wie jemand an den Regalen im Supermarkt entlanggeht und sich eine Dose hiervon und eine Flasche davon nimmt, entsprechend, meinen diese Kritiker, gäben wir den Rat, einen Gottesdienst oder einen Schriftkorpus mit ein wenig *Lotus Sutra* hier und ein wenig vom Propheten Amos dort anzureichern.

Allerdings ist daran, dass Menschen sich entweder einzeln oder im Kollektiv für etwas entscheiden, nichts Modernes oder Bourgeoises! Vorhandene Schriftkorpora sind in ihrer Begrenzung und mit ihren Prioritäten ein Ergebnis der Entscheidung von Menschen. Menschen, die diese Schriftkorpora zusammenstellten - und in vielen Fällen dann schlossen -, entschieden, welche Texte verehrt werden sollten. Die Frage ist: Wollen wir uns damit abfinden, dass wir weiterhin an ihre Entscheidungen gebunden sind? Oder wollen wir als erwachsene Menschen selbst entscheiden, was wir verehren wollen?

Der Prozess, den wir befürworten, ist nicht von bourgeoisen Werten bestimmt. Wir empfehlen den Menschen nicht, sich mit Texten zu umgeben, die das Ego der Privilegierten beruhigen, und wir wollen auch nicht die Selbstaufwertung oder das Evangelium des Konsums fördern. Wir haben vollständig andere Motivationen, wenn wir die Friedensspiritualität befürworten!

Gleichzeitig sind wir uns bewusst, wie ungeheuerlich einigen religiösen Menschen die Empfehlungen in diesem Kapitel erscheinen werden. Sie werden denken: Wie können sie es wagen, den Vorzuschlag zu machen, dass Teile unserer heiligen Schrift herabgesetzt werden? Dass die Grenzen zwischen heiliger Schrift und anderen Texten verwischt werden?

Dass Texte, die nicht zur heiligen Schrift gehören, verehrt werden?

Wir bitten die, die sich durch diese Empfehlungen beleidigt fühlen, über die Geschichte von Gewalt und Krieg nachzudenken und sich zu fragen, ob es nicht höchste Zeit sei, dass sich Befürworter der Friedensspiritualität durchsetzen.

Religiöse Gemeinschaften können entweder ihre, die heiligen Schriften betreffenden Häuser in Ordnung bringen oder sie können zum Gegenstand einer zu rechtfertigenden Kritik von Menschen werden, die sich über ihre eigenen Werte im Klaren und es müde sind, darauf zu warten, dass Religionen sich ändern.

Bis dahin brauchen wir dringend eine neue Einstellung zu heiliger Schrift im Besonderen und zu Religion und Spiritualität im Allgemeinen. Wir müssen neu klassifizieren, benennen, erforschen und philosophieren und wir müssen die Beziehung dieser menschlichen Phänomene zu Krieg, Gewalt und Frieden in den Griff bekommen. Diesen Aufgaben wenden wir uns zu.

Religion und der Geist von Krieg und Frieden[23]

Meine tänzelnden Rosse, die ans Geschirr gewöhnt waren, stürzten in ihr quellendes Blut wie in einen Fluss; die Räder meines Streitwagens waren mit Blut und Dreck bespritzt.
Sennacherib, 691 AC

Wenn dann viel Blut ihre Wagenräder hemmt,
Dann gehe ich hinauf und wasche sie mit Wasser aus süßen Quellen.
Wilfred Owen, 1918 PC

Die Beziehung zwischen Religion einerseits und Krieg und Frieden andererseits ist für viele verwirrend. Sie sind darüber erstaunt, dass die Weltreligionen sich selbst gewöhnlich so darstellen, als befürworteten sie den Frieden, während sie auf entscheidende Weise zum Krieg beitragen. Sie suchen nach Erklärungen, die der Situation einen Sinn geben. Neigen vielleicht alle Religionen ihrem Wesen nach zum Frieden, werden aber von übelwollenden nichtreligiösen Mächten manipuliert, die sie dazu missbrauchen, Krieg zu fördern oder zu legitimieren? Leider ist diese gebräuchliche Lösung des Problems zu einfach, als dass sie zutreffen könnte. In diesem Kapitel wollen wir einen anderen Ansatz erproben.

Was wollen wir unter dem Ausdruck „Religion" verstehen?

Mit dieser Frage wollen wir beginnen. Dann untersuchen wir einen methodischen Ansatz zum „Geist des Krieges" und zum „Geist des Friedens". Wir wählen bewusst diese Begriffe, die antimodern sind und schon allein deswegen unser Denken herausfordern. Dem folgt dann eine Darstellung des Unterschiedes zwischen nationaler und autonomer Religion und danach erörtern wir kurz zwei nach-napoleonische Entwicklungen im Westen, die die genannten Unterscheidungen beleuchten und die für die Entstehung des modernen Krieges und der Friedensbewegung wesentlich sind. Das Kapitel schließt damit, dass Ursprung und Entwicklung der Religionswissenschaft als Disziplin in

demselben historischen Augenblick stattfinden, in dem die Entwicklung von Friedensspiritualitäten gefördert wurde.

Definitionen

In der Religionswissenschaft wird keine einzige Definition von Religion oder „den Religionen" allgemein und in der ganzen Welt anerkannt. Die Definition, die wir hier vorlegen, ist eine Arbeitsdefinition, eine Definition, die wir von Gavin Floods[24] übergenommen haben und die wir wegen ihrer Eindeutigkeit anbieten. Mit ihr wollen wir das übliche Verständnis des Begriffs etwas zu erweitern.

Demnach ist Religion *ein System, das große Narrationen ebenso umfasst wie sowohl rituelles als auch ethisches Handeln, das Menschen aneinander und an trans-menschliche Realitäten bindet.*

„Groß" nennen wir eine Narration, wenn sie von Themen handelt, die für Menschen von großer Wichtigkeit sind (z. B. das Schicksal des Menschen oder das Wesen des Kosmos), und wenn sie eine beherrschende Stellung unter den anderen Narrationen und Symbolen einer Gesellschaft einnimmt und diese begründet und integriert. *Eine* Kategorie großer Narration macht das aus, was wir gewöhnlich religiösen Mythos nennen. Der Begriff große Narration umfasst jedoch auch viele andere Arten von Narrationen wie z. B. die von Emanzipation durch Wissenschaft oder Erfüllung durch nationalen Ruhm. Wenn wir sagen, dass eine große Narration auch eine bloße Fast-Narration sein könne, meinen wir, dass diese nicht immer eine vollständige, explizite Geschichte wie die traditionellen Mythen sei. Sie kann kurz, suggestiv oder fragmentarisch wie die Lebensnarrationen der meisten Einzelnen sein.

Zu den „trans-menschlichen Realitäten" gehören die verschiedenen Götter, Geister und unsterblichen Mächte und Bedingungen traditioneller Religionen. Unter gewissen Umständen gehören auch Geschichte, das Unbewusste, Gesellschaft und Nation dazu.

In der Religionswissenschaft werden zwei einander ergänzende Formen von Interpretation akzeptiert: *emische* [distinktive] Interpretation, die die Begriffe der Menschen benutzt, die im Blickpunkt der Forschung stehen, und *etische* [nicht distinktive] Interpretation, bei der der Beobachter

einen Interpretationsrahmen benutzt, der von denen, die im Blickpunkt der Forschung stehen, unabhängig ist. Die meisten von denen, die sich zu modernen Ideologien und Nationalismen bekennen, möchten den Ausdruck „Religion“ für ihr Bekenntnis nicht benutzen und die *emischen* Interpretationen tragen diesem Selbstverständnis Rechnung. Aber vielleicht ist jetzt doch eine *etische* Sichtweise am Platze, nach der auch Nationalismus und Ideologien Religion genannt werden müssen, wenn sie die genannten Eigenschaften völlig ausgebildet haben, und zwar unabhängig davon, ob sie herkömmlicherweise Religion genannt wurden oder nicht und ob die, die sich dazu bekennen, nun mit dieser Etikettierung einverstanden sind oder nicht.

Dieses Kapitel soll von der Beziehung des Nationalismus zur Religion handeln. Moderne Ideologien könnten auf ähnliche Weise analysiert werden.

Methodischer Vorschlag: Zweierlei Geist

Wir könnten rein hypothetisch die Weltsicht der Mehrheit der menschlichen Gesellschaften in der Geschichte nachvollziehen und die Position des (methodischen) Polytheismus einnehmen. Wir würden dann weder die Position des methodischen Atheismus (die in den Sozialwissenschaften verbreitet Annahme, dass Götter, Geister und Unsterblichkeit nicht existierten) noch die des methodischen Monotheismus (die unter christlichen Theologen und in der westlichen Volkskultur übliche Annahme, dass es nur einen einzigen Gott gebe) übernehmen. Wir wollen einmal davon ausgehen, es gebe viele Götter, Geister und unsterbliche Mächte, von denen einige dem Krieg zuneigen, während andere friedlich sind.

Wie wirkt sich dieser Interpretationsrahmen auf unser Verständnis aus?

Methodischer Atheismus zerlegt alle traditionellen Mächte und leugnet ihre Integrität, schwächt diese Mächte und leugnet ihre Stärke, reduziert sie auf einen Status der Abhängigkeit, zu Schatten anderer Realitäten. D. h. er nimmt sie zu leicht und gerät in Verlegenheit, wenn sie Macht und Widerstandsfähigkeit zeigen.

Methodischer Monotheismus reduziert die Mächte auf Idole und ersetzt

sie durch einen einzigen Gott. Deshalb besitzt er keine für das Erkennen religiöser Vielfalt und Komplexität angemessenen Instrumente.

Als methodische Polytheisten gehen wir von einer Vielfalt von miteinander zusammenhängen Mächten aus und wir erwarten, dass Einzelne oder Gesellschaften sich in Richtung Krieg oder Frieden bewegen, je nachdem, welche Macht in sie eindringt oder sich mit ihnen verbündet.

Das Wort „Enthusiasmus" stammt aus dem Griechischen und bedeutet wörtlich „von einem Gott besessen". Wenn man dem Krieg gegenüber enthusiastisch ist, bedeutet das aus methodischer Sicht, dass man von einem Kriegsgott oder Kriegsgeist besessen ist. Das scheinbare Paradox der komplexen Beziehung von Religion zum Krieg verschwindet angesichts der Vielfalt der trans-menschlichen Realitäten und großen Narrationen, die von diesen Mächten handeln.

Wenn wir diesen Standpunkt einnehmen, müssen wir wissen, dass wir auf die Mittel achten müssen, durch die die Mächte heraufbeschworen und besänftigt werden, mit denen man sich gegen sie verteidigt und mit denen man sie zur Ruhe bringt.

Wenn der römische Konsul beim Ausbruch eines Krieges den heiligen Speer des römischen Kriegsgottes Mars ergriff, ihn schüttelte und sagte: „*Mars vigila*!" (Mars, wach auf!), dann waren sowohl die Handlung des Weckens als auch ihre Wirkung real. Polybius spricht von dem Befehl, „jeden zu töten, den sie treffen, und niemanden auszulassen", nachdem eine Stadt eingenommen worden ist, und er schreibt, dass „man in Städten, die von Römern erobert wurden, nicht nur Menschen, die hingeschlachtet worden sind, sondern sogar aufgeschlitzte Hunde und abgeschnittene Glieder anderer Tiere sehen kann."[25]

Menschen moderner Gesellschaften, die nicht schwer geisteskrank sind, können solche Zerstörungen nicht anrichten. Es gibt übrigens keinen Grund dafür anzunehmen, dass es den Römern leicht gefallen wäre.[26] Indoeuropäische Krieger – ob römische Legionäre oder griechische Hopliten – kämpften oft mit Methoden, die mit einer sehr hohen Schlachtfeld-Moral verbunden waren. Man verstand, dass, wenn Männer diese Erfahrung machen mussten, viel Aufmerksamkeit darauf verwendet

werden musste, dass sie mit der nötigen Begeisterung in die Schlacht gingen. „Der gesamte Ablauf der Riten, die zu einer Schlacht führten, drückte aus, was die Männer wünschten: Das ideale Ergebnis war die Zusammenarbeit der Götter mit den Menschen auf jeder Stufe.“[27]

Aber wir sind nicht nur daran interessiert, wie die Krieger vom Kriegsgeist besessen werden. Wir wollen auch wissen, wie der Krieger nach dem Ende des Krieges vom Kriegsgeist wieder verlassen und in die Gesellschaft reintegriert wird. Wir wollen wissen, ob ein Mensch oder eine Gesellschaft sich der Besessenheit von einer Kriegsgottheit moder der Verbindung mit ihr widersetzen kann. Wir fragen auch: Wie wird einer von einer Friedensgottheit besessen oder verbindet sich mit ihr? Als im 18. Jahrhundert der Quäker John Woolman schrieb: „Erinnere dich, meine Seele, dass der Friedensfürst dein Herr ist“, bezog er sich auf eine besondere Beziehung, die er zwischen einer Macht (dem Friedensfürsten) und seiner Psyche (Seele) erfahren hatte. Der Leser seines Tagebuchs findet einen genauen Bericht über seine Gemeinschaft mit dieser Macht und seinen Versuch, ihr Wesen in seinem Leben zu manifestieren: Abschaffung der Sklaverei, gewaltfreie Streitschlichtung usw.

Mit welchen Methoden kann man die Friedensgötter beschwören? Wie groß ist der Spielraum eines Einzelnen oder einer Gesellschaft für die Entscheidung, von wem er bzw. sie besessen sein will? Sind Kriegsgottheiten mächtiger als Friedensgottheiten? Wie ist die Beziehung der verschiedenen Mächte zu Nation, Staat und Gesellschaft? Wenn Krieg eine Eigenschaft unsterblicher Mächte ist, bedeutet das, dass sie selbst unsterblich sind und niemals abgeschafft werden können?

Wenn wir uns auf diesen interpretativen Rahmen einlassen, begegnen wir vielen interessanten Fragen. Zwar können wir sie an dieser Stelle nicht verfolgen, aber wir sehen, dass sie eine etwas andere Perspektive auf die Beziehung des Menschen zu Krieg und Frieden anbieten, als sie in den westlichen Untersuchungen üblich ist.

Aber sollen wir wirklich so tun, als wären wir Polytheisten? Wenn nicht, wozu diente dann dieser Interpretationsrahmen, uns im Westen im 21. Jahrhundert?

Es geht bei der Methode nicht darum, dass wir uns dazu zwingen, eine Bindung an eine metaphysische Position vorzugeben, die wir gar nicht

einnehmen können. Es geht darum sicherzustellen, dass wir - selbst wenn wir das Bedürfnis haben, das gegenwärtige westliche Modell der Kultur in Ehren zu halten, indem wir die Mächte an Orte stellen, die wir für angemessen halten (ins Unbewusste z. B. oder sogar in den Verstand oder vielleicht in Gesellschaft oder Kultur) – diese Mächte nicht einfach ausblenden. Sie gehören zu dem Tiefenpotential und der Tiefenerfahrung der Menschheit. Wir wollen diese Mächte mit Methoden untersuchen, die besonders fruchtbar zu sein scheinen, sei es nun Gruppenpsychologie oder Entscheidungstheorie, aber wir wollen sie auf keinen Fall leicht nehmen und wir wollen nicht erwarten, dass sie bereitwillig der Rationalität nachgeben. Wir wollen annehmen, dass sie miteinander in Harmonie sind.

Zwei Religionsformen

Wir treten in den nächsten Abschnitt der Analyse ein, indem wir zwei Aussagen, die während internationaler Konflikte im 20. Jahrhundert gemacht wurden, untersuchen. Beide Aussagen sind von christlichen Glaubensbekenntnissen inspirierte Originalprodukte. Das zweite lehnt sich eng an ein tatsächliches Glaubensbekenntnis an, während das erste zwar den Rhythmus eines Glaubensbekenntnisses benutzt und hinreichend auf christliche Gegenstände und Gottesdienstformen anspielt, aber doch lockerer in seiner Konstruktion ist. Die offiziellen Kirchen-Glaubensbekenntnisse, auf die diese beiden Texte sich gründen, werden oft im Gottesdienst gemeinsam gesprochen, sodass der christliche Leser den Eindruck bekommt, dass sowohl das Göttliche als auch die Gottesdienstgemeinde den Aussagen der Texte zustimmen.

(a) Das „Credo für Frankreich" wurde während des Ersten Weltkrieges von M. Henri Lavedan in Frankreich abgefasst.[28]

> Ich glaube an den Mut unserer Soldaten und an die Fähigkeit und Hingabe unserer Führer. Ich glaube an die Macht des Rechts und an den Kreuzzug der Zivilisation, an das ewige, unzerstörbare, essenzielle Frankreich. Ich glaube an die Belohnung des Leidens und den Wert der Hoffnung … Ich glaube an das Blut der Wunden und das Wasser des Segens, an die Glut der Artillerie und die Flamme der Votivkerze, an die Perlen des Rosenkranzes …

> Ich glaube an die Gebete der Frauen und das nie ruhende Heldentum der Frau, an die ruhige Frömmigkeit der Mutter, an die Reinheit unserer Sache, an den fleckenlosen Ruhm unserer Fahnen. Ich glaube an unsere große Vergangenheit, an unsere große Gegenwart und an unsere größere Zukunft. Ich glaube an meine Landsleute, die lebenden und die toten. Ich glaube an die zum Kampf geballten Fäuste und an die zum Gebet gefalteten Hände. Ich glaube an uns, ich glaube an Gott. Ich glaube, ich glaube.

Dieses Glaubensbekenntnis flicht geschickt zwei verschiedene Formen von Religion ineinander: Nationalreligion und autonome Religion. Nationalreligion – so wollen wir den Ausdruck hier gebrauchen – bezeichnet eine Religion, in der die verehrten übermenschlichen Realitäten eine Nation oder Mächte sind, die ausschließlich an diese Nation gebunden sind. („Nation“ nennen wir eine kulturelle Gruppe, die mit einem besonderen geografischen Raum verbunden ist. Gewöhnlich wird sie durch die Überzeugung gemeinsamer Herkunft und Geschichte zusammengehalten.) Eine autonome Religion ist eine Religion, in der die zentralen übermenschlichen Realitäten weder eine Nation noch ausschließlich an eine Nation gebundene Mächte sind.[29]

„Autonome” Religion ist nicht hermetisch gegen ihren historischen oder kulturellen Kontext abgeschlossen, aber sie kann gegenüber Nation und nationaler Kultur relativ autonom sein. Was wir gewöhnlich die „Weltreligionen“ nennen – Islam, Buddhismus usw. – sind in diesem Sinne autonome Religionen. Wir müssen darauf besonders hinweisen, weil heutzutage oft angenommen wird, dass Religion ein Teil der Kultur sei. Wenn wir das Wort „Kultur“ im weitesten Sinne verstehen, um uns auf alles zu beziehen, was Menschen denken, sagen und tun, das nicht ein direktes Produkt der Biologie oder der Umwelt ist, dann gehört Religion gewiss zur Kultur. Aber wenn wir den Ausdruck in einem engeren Sinn verstehen, wenn wir z. B. von französischer oder melanesischer Kultur sprechen, dann führt es in die Irre, wenn wir sagen, dass eine Religion ein Teil der Kultur sei. Wenn Muslime sich für den Hadsch in Mekka versammeln, dann ist das, was sie vereint, nicht Kultur – ihre Kulturen unterscheiden sich äußerst stark voneinander -, sondern es ist der Islam, der als autonomes System diese Kulturen überschreitet. Als Xuanzang im siebenten nachchristlichen Jahrhundert über Land von China nach Indien

ging, da überschritt mit ihm der Buddhismus als autonome Religion die Kulturen Chinas, Indiens und Zentralasiens und alle Kulturen inspirierten ihn. Er war sich der nationalen Kulturen, die er auf seiner Reise erlebte, bewusst und er beschreibt sie oft in seinen Schriften. Diesen Kulturen galt jedoch nicht sein Hauptinteresse.[30]

Lavedans Glaubensbekenntnis spielt mit diesen beiden Formen von Religion, indem er damit abwechselt (Glut der Artillerie und Flamme der Votivkerze, Fäuste für den Kampf geballt, Hände zum Gebet gefaltet). Die autonome Religion Christentum verleiht ihre Kraft der nationalen Religion Frankreichs.

Welche Form der Religion in seinem Glaubensbekenntnis vorherrscht, wird deutlich. Die Gottheit des Christentums wird nur zu dem Zweck verehrt, dass Frankreich verehrt werden kann. Die Nation ist die zentrale übermenschliche Realität („das ewige, unzerstörbare, essenzielle Frankreich“). Die große Narration ist die Geschichte dieser Göttlichkeit („unsere große Vergangenheit, … unsere große Gegenwart … unsere größere Zukunft“) und die Darstellung der Handlungen der religiösen Person - ob sie nun rituelle Handlung („zum Gebet gefaltete Hände“) oder ethisch geladene Handlungen („zum Kampf geballte Fäuste“) sind – sind insofern rein und heilig, als sie der Nation gewidmet sind.

Lavedans Glaubensbekenntnis ist für uns darum aussagekräftig, weil es ausdrücklich feststellt, was weder moderne Treuegelöbnisse noch Nationalhymnen noch Nationalzeremonien gewöhnlich so direkt ausdrücken. Levedan will sagen, dass im Krieg die Nation verehrt werden muss. Zwar bezieht er sich auf christliche Symbole, wo sie ihm nützen können, aber er gibt nicht vor, dass das Christentum selbst der Aufgabe gewachsen sei. Krieg ist kein gewöhnliches Handeln von Menschen als Nation, sondern das zentrale Handeln der Nation als Gott. Durch das praktische und rituelle Handeln des In-den-Krieg-Ziehens wird die Nation von einer Ansammlung von einzelnen Subjekten in ein transzendentes, einheitliches Subjekt verwandelt. „Ich glaube an uns.“

Lavedans Glaubensbekenntnis kommt natürlich nicht aus heiterem Himmel. Es fasst die bereits vorhandene französische Nationalreligion in Worte. Ritual und Symbol funktionierten schon so, dass die Göttlichkeit der Nation zu sehen und zu hören war. In der Trikolore *sieht* man

Frankreich, in der Marseillaise *hört* man es. Diese Visionen und Auditionen sind in erster Linie gemeinschaftlich: Frankreich steigt in die Fahne und in die Nationalhymne hinab, wenn die Teilnehmenden diese Elemente gemeinsam mit anderen Landsleuten in sich aufnehmen. Die an dem Kult teilnehmen, verbinden sich miteinander und mit der übermenschlichen Realität, die sie gemeinsam verehren.

(b) "Profession of Faith" (Bekundung des Glaubens) wurde 1982 während des Kalten Krieges gegen die Sowjetunion in den Vereinigten Staaten von John LaForge abgefasst.[31]

> Wir glauben an *einen* Herrn, die Bombe,
> den eingeborenen Sohn des Pentagon,
> ständig gezeugt vom Pentagon,
> Bombe von der Bombe, Blitz vom Blitz,[2]
> wahrer Krieg vom wahren Krieg,
> profitbringend, nicht gesund, eines im Wesen mit dem Pentagon.
>
> Für uns und für unsere Einäscherung
> kam die Bombe vom Himmel (*heaven*) herab:
> durch die Macht der multinationalen Konzerne
> wurde die Bombe aus Furcht geboren und wurde Tod.
>
> Zu unserem Besten wurde die Bombe über Hiroshima gezündet,
> wo Menschen immer noch leiden, sterben, begraben werden.
> Am dritten Tage wurde sie noch einmal gezündet
> in Erfüllung des Kriegsspiels.
> Ihr Wolkenpilz stieg zum Himmel (*heaven*) auf
> und ihr Niederschlag sitzet zur Rechten aller Menschen.
>
> Die Bombe wird wiederbelebt werden,
> um verdampfen zu lassen die Lebendigen und die Toten,

[2] Wortspiel: Flash (Blitz) Flesh (Fleisch)

und ihrer Verwüstung wird kein Ende sein.

Wir glauben an die Drohung mit der Bombe, der Lebensnehmerin,
die ausgeht vom Pentagon und seinen Vertragspartnern.
Vom Pentagon und seinen Generälen
wird die Bombe verehrt und glorifiziert.
Sie spricht durch die Vereinigten Generalstabschefs.

Wir glauben an *eine* heilige antisowjetische und apokalyptische Außenpolitik.
Wir bekennen uns zu vielfachen Präventivschlägen
für die Vergebung des Sozialismus.
Wir suchen die Auferstehung des Rechts
und den Tod der Welt, wie wir sie kennen.

Bum!

Dieses Glaubensbekenntnis wird als Behauptung des Glaubens gemäß einer Nationalreligion dargestellt, natürlich ironisch. LaForge setzt einen christlichen Leser voraus und der Text bezieht seine Kraft aus dem Gegensatz zwischen der christlichen großen Narration, die dem Leser vertraut ist, und der großen Narration, die zu unterschreiben der Staat vom US-Bürger verlangt. Die detaillierte Neufassung des Apostolikums gebraucht Parallelen, durch die - auch wenn sie offensichtlich an den Haaren herbeigezogen sind (z. B. die erneute Zündung der Atombombe am dritten Tag gepaart mit Christi Auferstehung am dritten Tag), - der Autor stark den Gegensatz zwischen dem hervorhebt, was er offensichtlich als schöne und Leben bestätigende Bekundung des Glaubens auffasst, und dem, was er als monströs und nekrophil ansieht.

LaForge drückt aus, dass der menschliche Geist leicht von der Kratophanie (der Manifestation der [weltlichen] Macht) zur Theophanie (Manifestation der [göttlichen] Macht oder des Göttlichen) zu führen ist, sodass es relativ leicht für einen Kult ist, einen Sprengsatz der Massenzerstörung, die Explosion, die von einem riesigen Wolkenpilz

begleitet wird, auf die Ebene des Heiligen zu heben. Und er erkennt die Verbindung zwischen der Macht, zu der der zerstörerische Sprengsatz geworden ist, und der Macht, die die Nation in ihrer kriegerischen Manifestation geworden ist („die Bombe“ ist „der eingeborene Sohn des Pentagon“). Er drückt ebenso aus, dass der Atomkrieg der „wahre Krieg“ in einem Sinn ist, den Clausewitz sofort anerkannt hätte: Er kennt weder Einschränkungen noch Zurückhaltung und ist pure Gewalt.

LeForge verehrt die Nation nicht wie Levadan als gottähnlich, sondern er versucht Ekel an diesem Gott zu erregen. Er stimmt jedoch mit Lavedan darin überein, dass er glaubt, Nationalreligion sei wirklich Religion. Es gibt viele Beweise, die diesen Glauben stützen. Nationalreligionen sind nicht Quasi-Religionen, die sich aus der Nachahmung „wirklicher“ autonomer Religionen entwickelt hätten. Historisch ist es wenigstens ebenso wahrscheinlich – Durkheim hat das schon vor fast einem Jahrhundert behauptet -, dass die autonomen Religionen sich aus Nationalreligionen entwickelt haben.[32]

Nationalreligion war ein Hauptmerkmal der antiken und klassischen Welten. Jahwe war der Gott des hebräischen Volkes. Darüber hinaus treffen wir in der hebräischen Bibel und wohl auch im Neuen Testament den Glauben an, dass jede Nation ihre eigenen von denen der anderen unterschiedenen spirituellen Mächte oder Engel hat.[33] Rom förderte eine Nationalreligion, achtete gleichzeitig genau auf die autonomen Religionen der Zeit und verdächtigte sie der Subversion. In Athen war eine der Anklagen gegen Sokrates, dass er die traditionellen Stadtgötter nicht ehre.

Wir verlangen in dieser Analyse nicht, dass alle Nationalismen als Religionen betrachtet werden sollten. Zwar ist es nicht immer leicht, den Punkt zu finden, an dem ein Nationalismus zu einer Nationalreligion wird, man kann jedoch deutliche Anzeichen dafür finden. Der oben bei der Definition von Religion benutzte Ausdruck „übermenschlich“ soll besagen, dass diese Realitäten nicht nur ein anderes Wesen als Menschen besitzen, sondern dass sie *über* den Menschen stehen und dass die Bindung an sie Ehrung und Verehrung mit sich bringt. Deshalb werden wir streitlustig fragen: Sind solche übermenschlichen Einheiten vorhanden? Wie und wie sehr werden sie geehrt? Werden sie angebetet? Wir wollen auch nach

großen Narrationen suchen, in deren Mittelpunkt die Verkörperung dieser übermenschlichen Realitäten steht und die die Menschen in Zeit und Raum in Beziehung zu übermenschlichen Realitäten setzen. Wir wollen auch herausbekommen, ob die Narrationen und die Verehrung mit Ritualhandlungen und mit ethischen Handlungen verbunden sind und anderes mehr. Jedes Beispiel einer möglichen Religion muss für sich untersucht werden.

In welcher Beziehung stehen die beiden Formen der Religion, National- und autonome Religion, zu Krieg und Frieden? Die Beziehung ist komplex und wir können die einfache Formel NR = Krieg und AR = Frieden nicht akzeptieren. Heute wie in der Vergangenheit offenbaren sich autonome Religionen oft als tief in Kriegsstiftung verstrickt. Um die schon zuvor entwickelte Sprache zu benutzen: Jede autonome Religion hat zu irgendeinem Zeitpunkt den Kriegsgeist beherbergt. (Der an der komplizierten Beziehung zwischen autonomer Religion und Krieg interessierte Leser sei auf Routledge, *Encyclopedia of Religion und War*[34] verwiesen.) Entsprechend neigen nicht alle Nationalreligionen zum Krieg. Zwar errichten sie alle eine Trennmauer zwischen nationaler Eigengruppe und Fremdgruppen, aber das hat weder notwendig eine Dämonisierung der Fremdgruppen zur Folge noch führt es dazu, Krieg und Gewalt zu feiern. Es stimmt andererseits, dass autonome Religionen, obwohl ihre Einstellung zum Krieg gemischt ist, manche der eindrucksvollsten Kritiken der Menschheit am Krieg angeregt haben und dass sie den Geist des Friedens öfter und aufrichtiger beherbergt haben, als Nationalreligionen das taten.

Aber der wichtigste Punkt bei der Unterscheidung von AR und NR ist, dass in der Moderne, als Krieg zunehmend als rationales Instrument des Staates gesehen wurde, Nationalreligion – gewöhnlich mit Anteilen von der für sich in Anspruch genommenen autonomen Religion – als etwas betrachtet wurde, das stärker vom Staat abhängt als die autonome Religion und insofern als Mittel, den Geist des Krieges herbeizurufen, deren Stelle eingenommen hat.

Clausewitz und der Geist des Krieges

Als sich der preußische Soldat und Philosoph Carl von Clausewitz 1816

hinsetzte, um seinen Klassiker *Vom Kriege*[35] zu schreiben, versuchte er die Grundlagen des Krieges aus seinen Erfahrungen in den gerade beendeten Kriegen gegen Napoleon herauszudestillieren. Seine Analyse und seine Empfehlungen gewannen sehr großen Einfluss auf die Bildung von Institutionen und die Ausbildung von Strategien der darauf folgenden Kriegsführung in Europa und trugen stark zu zwei Weltkriegen bei.

Clausewitz war ein Mann der Aufklärung und nicht daran interessiert, derartige in Europa traditionelle Religionskriege wie den zu fördern, der mit dem Westfälischen Frieden 1648 geendet hatte. Er glaubte an Krieg als ein Mittel, die Staatspolitik rational umzusetzen. Er selbst hatte den Auftritt Napoleons auf der europäischen Bühne erlebt. Für ihn war Napoleon „der Kriegsgott selbst“ [36]. Er war der, der alles wegfegte, was ihm in den Weg kam, und er wusste, dass Bonapartes Macht von einer starken, vereinten Masse aus Bürgern und Soldaten getragen wurde, die durch Patriotismus angeheizt worden war. Zum ersten Mal hatte Europa eine institutionell und emotional vollständig zum Krieg mobilisierte Nation gesehen.

Clausewitz schrieb: „nachdem alle diese Fälle gezeigt haben, welch ein ungeheurer Faktor in dem Produkt der Staats-, Kriegs- und Streitkräfte das Herz und die Gesinnung der Nation sei, […] ist nicht zu erwarten, daß sie dieselben in künftigen Kriegen unbenutzt lassen werden“ [37].

Ihm wurde klar, dass er in sein Modell vom Krieg die Begeisterung des Volkes einbauen musste, die die Französische Revolution entfacht hatte und die Bonaparte aufgegriffen hatte.

Clausewitz’ Modell gründet sich deshalb auf das, was er „eine wunderliche Dreifaltigkeit” nannte. Wenn ein Krieg erfolgreich sein soll, dann braucht er *Verstand*, der das Ziel des Krieges bestimmt, *Geschicklichkeit*, mit den Mächten der günstigen Gelegenheit umzugehen, und *Gefühl*, das das Unternehmen anheizt. Diese Faktoren gehören zu unterschiedlichen sozialen Gruppen: Verstand („die politischen Zwecke“) gehört zur Regierung, Geschicklichkeit zum „Feldherrn und seinem Heer“ und Gefühl zum Volk („Die Leidenschaften, welche im Kriege entbrennen sollen, müssen schon in den Völkern vorhanden sein.“)[38]

Clausewitz stellt sich nicht so dar, als förderte er Religion. (Als er sich auf

Bonaparte als den „Kriegsgott selbst“ bezog, benutzte er eine Metapher, ein Mittel zur Integration von Einsichten aus anderen Weltanschauungen, zu denen er gleichzeitig Distanz hielt.) Aber die europäischen Nationen, die die Erfolge Frankreichs auf dem Schlachtfeld nachahmen wollten, standen vor einer ernsthaften Herausforderung. Wie könnten sie die Begeisterung der Franzosen erreichen, da sie doch keine Französische Revolution hinter sich hatten?

Nun, die französischen Revolutionäre hatten – trotz ihrem Antiklerikalismus – keine Zeit vergeudet, eine Nationalreligion zu fördern und die spontane Begeisterung des Volkes zu leiten.[39] Die Marseillaise, die 1795 als Nationalhymne angenommen wurde – allerdings hatte Napoleon sie wegen ihres revolutionären Potentials zeitweise verbannt – , ist bis heute ein grundlegender Text für die Untersuchung moderner Nationalreligion. Zu den darin dargelegten Hauptfaktoren gehören Ruhm und Aufopferung, ein Wunsch, Männlichkeit zu beweisen, eine Bereitschaft, sich zu fügen und Stärke in der Einheit der Bewaffneten zu finden, und eine wirksame Mischung aus Hingabe an die reine Nation und Hass auf die unreinen anderen. Dieser Hass drückt sich in der Marseillaise in dem Wunsch aus, die Felder des Vaterlandes mit dem unreinen Blut der Feinde zu düngen. Es überrascht deshalb nicht, dass Europa, nachdem es die traditionellen Religionskriege beendet hatte, den Durchbruch Napoleons und Clausewitz’ dadurch ehrte, dass es sich auf eine neue Phase der Religionskriege vorbereitete, dieses Mal Kriege der Nationalreligion. Nationalhymnen erschallten, Fahnen wurden entrollt, nationale Gottesdienste wurden ausgearbeitet und die Jugend wurde mit Versen aus den Nationalreligionen der Antike angeregt.[40]

Die neuen Kriege wurden natürlich im Allgemeinen nicht als Religionskriege betrachtet, sondern als Kriege des rationalen Patriotismus. Nationalreligion hatte bemerkenswerten Erfolg dabei, ihr wahres Wesen und ihre Irrationalitäten vor der Kritik der Aufklärung zu verstecken, während die autonomen Religionen überall gezwungen waren, sich zu verteidigen. Tatsächlich ist die Nationalreligion trotz ihren erschreckenden Auswirkungen im 20. Jahrhundert, in dem sie dadurch Chaos anrichtete, dass sie sich mit nie zuvor vorhandener Waffenkraft verband, erstaunlich stabil geblieben.

Natürlich ist es nicht fair, allen Menschen in gleicher Weise die Wiederauferstehung der Nationalreligion zuzuschreiben. Clausewitz' Modell ist hierarchisch und die Verantwortung für das Beginnen und Führen eines Krieges und dafür, dass sichergestellt wird, dass die Menschen begeistert sind, wird der Regierung zugerechnet. Die Regierung und die mit ihr verbundenen Eliten tragen in der Moderne die Last der Verantwortung für die Perfektionierung der Nationalreligion. Glücklicherweise sind einige Bürger fähig und bereit, sich der Beeinflussung durch nationale Begeisterung nicht nur zu entziehen, sondern sich ihr sogar zu widersetzen. Dieser Widerspenstigkeit verdanken wir die moderne Friedensbewegung.

Das frühe 19. Jahrhundert und der Geist des Friedens

Kriege bewirken neues Denken über Militärstrategie, aber sie regen auch zu neuem Denken über die Förderung des Friedens an. So geschah es, dass, als Europa darum kämpfte, sich von den napoleonischen Kriegen zu erholen, und als die Vereinigten Staaten darum kämpften, sich von ihrem Unabhängigkeitskrieg und dem darauf folgenden Krieg von 1812 zu erholen, eine neue Organisationsform geschaffen wurde: die Friedensgesellschaft. Die erste derartige Gruppe bildete sich 1815.[41] Während Clausewitz darüber nachdachte, wie Krieg in seiner wahren und absoluten Form erscheinen könnte, trafen sich die Friedens-Denker in Wohnzimmern in den Vereinigten Staaten und England (und bald auch in anderen Ländern), um Kampagnen zur Abschaffung des Krieges zu planen.

Die Friedensgesellschaften waren die Nachkömmlinge des Elternpaares Aufklärung und Christentum. Wir wollen einen Elternteil nach dem anderen betrachten.

Die Friedensgesellschaften müssen von den Gruppen sektiererischer christlicher Pazifisten der früheren Zeit genau unterschieden werden. Die neuen Gesellschaften wollten die Welt ändern, nicht nur Zeugen sein. Sie wollten durch rationale Argumente und Beweise überzeugen und nicht nur durch die Berufung auf die Autorität von heiliger Schrift oder Kirche. Ihre Gespräche, Reisen, bei denen sie öffentlich sprachen, und die von ihnen veröffentlichten Abhandlungen hängen mit der Aufklärung im 18.

Jahrhundert zusammen, und ihre Versuche, den Krieg abzuschaffen, können als Reaktionen auf Aberglauben und Irrationalität, die sie beobachteten, verstanden werden. Da sie die Vorfahren sowohl der modernen Friedensbewegung als auch der Friedensforschung im Westen sind, ist es sicherlich sinnvoll, drei der Termini näher zu betrachten, die sie bei der rationalen Delegitimierung des Krieges gebrauchten.

(a) Manche sprachen vom Krieg als von einem *System*.[42] Zwar dürfen wir die moderne Systemtheorie nicht nachträglich in die Abhandlungen hineinlesen, aber dort wurden Kriege jedenfalls als mehr denn eine Gewalthandlung oder eine Reihe von Gewalthandlungen angesehen: Krieg ist eine fortdauernde Beziehung zwischen verschiedenen Elementen in einer Gesellschaft und Kultur. Krieg hat seine offen gewalttätigen Zeiten, aber selbst wenn es wenig offene Gewalt gibt, ist er als System ein Teil des Gewebes der Gesellschaft. Er zieht Wirtschaftsressourcen für militärische Institutionen ab und bedroht die höchsten Ideale und Werte der Gesellschaft mit denen entgegengesetzten militärischen Idealen und Werten.

Die Betonung des systemischen Wesens des Krieges befähigte diese Denker dazu, über gewisse Begrenzungen einer reinen Kriegstheorie und traditioneller Vorstellungen von Angriff und Verteidigung hinauszudenken. Sie bemerkten z. B., dass, wie richtig eine Militäraktion innerhalb des geltenden Kriegssystems auch sei, ihre Ausführung Anteil am ganzen System hat und es wahrscheinlich stärkt. Das legitimiert auf die Dauer das System und sorgt für seine Fortdauer.

In ihrem Widerstand gegen das Kriegssystem regten die Friedensgesellschaften etwas an, was wir heute eine „Friedenskultur" nennen würde. Diese sollte durch Bildung verbreitet werden. Die Friedensgesellschaften empfahlen den Einsatz internationaler Schiedsstellen ebenso wie die Errichtung eines internationalen Kongresses der Nationen und eines internationalen Gerichtshofes.[43] Diese Werte, Praktiken und Institutionen bildeten die rationale Grundlage des Friedenssystems, durch das sie das Kriegssystem ersetzen wollten.

(b) Sie sagten, Krieg sei ein *Brauch.*[44] Zwar ist dieser Brauch alt und tief verwurzelt, könnte aber durch andere Bräuche ersetzt werden. Sie wiesen darauf hin, dass die Sklaverei, auch ein alter und tief verwurzelter

Brauch, während ihrer Lebenszeit allmählich abgeschafft worden sei.[45] Sie beobachteten den Kampf gegen die Sklaverei, der von einer der ersten erfolgreichen internationalen humanitären Sozialbewegungen in der Geschichte geführt wurde, und sie nahmen daran teil. Es gab signifikante Überschneidungen in den beiden Abschaffungs-Bewegungen.[46] Sie verglichen Krieg auch mit anderen Bräuchen, die sie als barbarisch und irrational ablehnten, z. B. mit Menschenopfern.

(c) Sie sprachen immer wieder vom *Geist des Krieges*.[47] Zwar schrieben sie, bevor Clausewitz' Werk veröffentlicht wurde, aber sie konnten vorhersehen, wohin der Geist des Krieges innerhalb des Modells, das in dem Werk bald vorgeschlagen würde, passen würde. Dabei gründeten sie sich auf das, zu dessen Zeugen sie zu ihren Lebzeiten geworden waren. Sie erkannten, dass eine Entscheidung zum Krieg weiterhin in der Hand einer kleinen Anzahl von Männern liegen würde, die, nachdem sie ihre Entscheidungen ihren eigenen Interessen gemäß getroffen hatten, „mächtige Kraftanstrengungen [unternehmen würden], um das [in der Bevölkerung] zu wecken, was *Geist des Krieges* genannt wird" (Worcester), mit der Absicht, die natürliche Abneigung der Menschen gegen Krieg zu überwinden. Sie erkannten die Gefahr, die der auf diese Weise hervorgerufene Geist des Krieges für die Zivilrechte bringen würde („eine sanfte Republik mit dem *Geist des Krieges* entflammen heißt, alle ihre Freiheiten der äußersten Willkür unterwerfen" {Dodge}). Sie betonten die Verbindung zwischen diesem Geist und dem Geist der Nation. Dodge sagte: „Das große Ziel in Kriegszeiten ist es, das wachzurufen, was der Geist des Landes genannt worden ist" (Dodge). Worcester beschrieb es folgendermaßen: „Armeen stoßen unter dem Einfluss künstlich hervorgerufener Feindschaft aufeinander, um sich gegenseitig die Bajonette in die Brust zu stoßen. Auf diese Weise bringen sie einem zum Idol gemachten Phantom tausendfache Menschenopfer dar" (Worcester).

Man könnte nun daraus, wie diese Autoren mit den schädlichen „Geistern" umgehen, leicht schließen, dass sie als wahre Erben der Aufklärung die Position des methodischen Atheismus einnehmen. Worcester z. B. reduziert an einer Stelle seiner Schriften den Geist des Krieges auf „eine schädliche Mischung aus enthusiastischem Überschwang, Ehrgeiz, Bosheit und Rache" (Worcester). Jedoch sollte uns

die Bezeichnung des Geistes der Nation als eines „zum Idol gemachten Phantoms" an beide Eltern der Friedensgesellschaften gemahnen: Der Denker der Aufklärung spricht von Phantom, der christliche Denker sieht ein Idol. Methodischer Atheismus und methodischer Monotheismus gehen Hand in Hand.

Die Mitglieder der frühesten Friedensgesellschaften waren meist protestantische Christen, die für andere protestantische Christen schrieben. Sie waren die Erben zweier historischer Augenblicke religiösen Umbruchs, in denen der gute „Geist" eine wichtige Rolle spielte. Der erste fand im 17. Jahrhundert in England statt: Die „Welt kehrte sich um", als Quäkertum und verschiedene andere radikale religiöse und politische vom Geist erfüllte Bewegungen ihren Anfang nahmen (Brock). Der zweite war die evangelikale Wiederbelebung des 18. Jahrhunderts in Europa und Nordamerika, als Geist-Erfahrungen normal waren. Sie wurden von vielen Begeisterten als Antrieb verstanden, in soziale Bewegungen für die Besserung der Menschen einzutreten.

Zwar galten die Geister von Krieg und Nation als Phantome und Idole, aber der Geist Christi wurde in den frühen Friedensgesellschaften nicht auf diese Weise verkleinert. Im Gegenteil, dieser Geist, eng mit dem Geist des Friedens verbunden, wurde als vollkommen real und in der Erfahrung erkennbar betrachtet. Wenn man allerdings die Realität des einen Geistes anerkannte, während man die Realität der Geister von Krieg und Nation leugnete, dann brauchte man dafür ein schwieriges theologisches Manöver. Der Teil der Bibel, den die Christen Altes Testament nennen, ist von Krieg und Gottes Zustimmung dazu durchzogen. Wie sollte man damit umgehen? Die Autoren der Abhandlungen erklärten gewöhnlich ziemlich kurz, dass der neue Bund, der mit Christus in Geltung getreten sei, den alten überholt habe. Es verwundert nicht, dass sie ihre Anti-Kriegs-Position weitgehend durch Zitate aus dem Neuen Testament belegten. Ihre Schwierigkeit bestand in Folgendem: Sie wollten erleben, dass der Krieg abgeschafft würde. Deshalb mussten sie die Position einnehmen, dass Krieg kein Aspekt des Göttlichen sei, denn wenn er ein Aspekt des Göttlichen wäre, könnte und sollte er nicht abgeschafft werden. Sie versuchten, dieses Problem innerhalb der Rahmenbedingungen der Hauptströmung des protestantischen Christentums ihrer Tage zu lösen. Sie zogen nicht wie z. B. Marcion im

zweiten Jahrhundert (er wurde als Häretiker aus der Kirche ausgeschlossen) den Schluss, dass das Alte Testament und das Neue Testament vollständig verschiedenen Göttern gewidmet seien.

Indem diese Denker das friedliche Wesen des Göttlichen betonten, hatten sie Anteil sowohl an der allgemeinen Entwicklung der christlichen Theologie im Westen als auch an der Zunahme der Beliebtheit des Friedensgedankens. Erstaunlich ist, wie unvorbereitet die Friedensgesellschaften waren, als die Geister von Krieg und Nation erneut heraufbeschworen wurden. Als 1861 der Amerikanische Bürgerkrieg begann, brach die wichtigste US-Friedensgesellschaft zusammen. Die meisten Mitglieder verließen ihre Anti-Kriegs-Position, um die militärischen Anstrengungen der Nordstaaten zu unterstützen. Vom einen Standpunkt aus stimmte das sowohl moralisch als auch rational mit ihrer früheren Position überein. Sie waren vollständig gegen Sklaverei und viele von ihnen glaubten inzwischen, dass diese Institution ohne Militärmacht nicht abgeschafft werden könne. Die Abschaffung des Krieges musste so lange warten, bis die andere Abschaffung durchgeführt worden war. Aber außer Rationalität und Ethik war noch anderes am Werk. Viele Mitglieder von Friedensgesellschaften waren selbst mit den „Geistern" von Krieg und Nation verbunden. Plötzlich begeisterten sie sich für etwas, das sie zuvor verurteilt hatten.[48] Als methodische Polytheisten müssen wir uns fragen, ob diesen Friedensgesellschaften nicht methodischer Atheismus und methodischer Monotheismus mangelten und ob nicht vielleicht dieser Mangel dazu führte, dass sie die Mächte, die sie bekämpften, unterschätzten. Derselbe Fehler hat die nachfolgende Friedensbewegung heimgesucht. Beim Ausbruch des Ersten Weltkrieges z. B. schoben die Sozialisten, Feministen, Arbeiteraktivisten und viele andere Befürworter des Friedens weitgehend die Anti-Kriegs-Rhetorik beiseite und die Mitglieder dieser Bewegungen drängten sich darum, die Kriegsanstrengungen ihrer Nationen zu unterstützen. Es liegt eine Gefahr darin, die Mächte zu unterschätzen!

Die christliche Spiritualität der frühen Friedensgesellschaften erlegte der Friedensbewegung zusätzlich Begrenzungen auf. Ihre religiöse Sprache und Hinweise auf die heilige Schrift ließen den säkularen, dem Frieden ergebenen Humanisten wenig Raum. Und wie war es mit den Menschen in Gesellschaften, in denen das Christentum nicht die Religion der

Mehrheit war? Wenn Mitglieder der frühen Friedensgesellschaften vom System Frieden sprachen, mit dem sie das System Krieg ersetzen wollten, bezogen sie sich manchmal auf das Christentum. Aber das würde heißen, dass die Ausbreitung des Friedens in der Welt die Ausbreitung des Christentums erfordern würde. In den frühen Abhandlungen waren die Hinweise auf Menschen des „Hindu-“ und „Mahomet-“Glaubens und anderer nicht-christlicher Religionen meist negativ. Offensichtlich glaubte man, diese Religionen würden schließlich vor dem christlichen Evangelium hinschmelzen.

Aber wir müssen diesen Autoren Gerechtigkeit widerfahren lassen: Sie und die westliche Öffentlichkeit im Allgemeinen wussten wenig über nicht-christliche Religionen, besonders Religionen aus Südostasien und dem Fernen Osten. Im späten 19. Jahrhundert sollte sich das ändern.

***

Während einer Zeit, die manche die “*Oriental Renaissance*“[49] nennen und die etwa in der Mitte des 19. Jahrhunderts begann, brachten Missionare, Orientalisten und Funktionäre des europäischen Kolonialismus große Mengen religiöser Texte aus Asien mit, die sie übersetzten und der europäischen Gesellschaft vorstellten. Die Öffentlichkeit im Westen nahm diese Texte und Ideen mit großem Interesse auf. Als Edwin Arnold 1879 sein Leben Buddhas in Versen, *The Light of Asia,* veröffentlichte, wurde es sofort zu einem Erfolg. Schließlich wurden davon eine halbe bis eine Millionen Exemplaren in dreiundachtzig verschiedenen Drucken verkauft.[50] Westliche Friedensbefürworter waren überzeugt, dass sie einen neuen Verbündeten hätten, als sie Buddha in Arnolds Gedicht sagen hörten: „Mein Wagen soll nicht mit blutbefleckten Rädern rollen/ Von einem Sieg zum anderen.“[51]

In den folgenden Jahrzehnten entdeckten die Leser im Westen, dass Buddhismus und Dschainismus schon fünf Jahrhunderte vor Christus in Nordindien komplexe Institutionen der Gewaltfreiheit ausgearbeitet hatten. Sie entdeckten, dass unter den „hundert Schulen“ des Denkens im alten China zwei der vorherrschenden, der Konfuzianismus und der

Taoismus, eigene Theorien und Methoden ausgearbeitet hatten, die Neigung der Herrscher zum Krieg zu begrenzen, und dass im 5. Jahrhundert AC der chinesische Philosoph Mo Tzu schon die ökonomischen Verluste abschätzte, die der Krieg seiner Gesellschaft gebracht hatte, und vorschlug, dass Angriffskriege zu Verbrechen erklärt werden sollten.[52] Die Leser im Westen erfuhren, dass der Islam zur Schaffung großer und hochentwickelter Gesellschaften beigetragen hatte, in denen es oft mehr religiöse Toleranz gegeben hatte, als es in den zeitgenössischen christlichen Gesellschaften gab. Sie erfuhren, dass Hindus Wege gefunden hatten, eine enorme Vielfalt von Glauben und Glaubenspraktiken ohne heiligen Krieg unter einem Dach zu vereinigen. Sie kamen zu der Einsicht, dass das Judentum weder statisch – ins „Alte Testament" eingeschlossen – noch ein bloßes Vorspiel zum Christentum war, sondern dass es eine Religion war, die sich gleich allen anderen Religionen entwickelt und subtile Mechanismen hat, alte Traditionen und neue Realitäten miteinander ins Gleichgewicht zu bringen. Sie erkannten also, dass die Weltressourcen für die Schaffung einer Friedensspiritualität und eines Friedenssystem sehr viel reicher waren, als sie zuvor gedacht hatten.

Dieses Wissen und der Gebrauch, den Friedensbefürworter im Westen und im Osten in ihren Diskursen davon machten, unterscheiden die Hauptfriedensbefürworter am Ende des 19. Jahrhunderts von denen an seinem Beginn. Anders als Autoren wie Worcester und Diamond in den frühen Friedensgesellschaften war Leo Tolstoi mit dem Gedankengut Asiens vertraut. Er stand in seiner Ansicht vom Krieg und seiner Hochschätzung der Bergpredigt den frühen Autoren nahe und konnte doch gleichzeitig sagen, dass das „Gesetz der Liebe", das sich dem „Gesetz der Gewalt" widersetzte, in allen Religionen bekannt und tatsächlich selbst denen zugänglich war, die nicht religiös engagiert waren.[53] Mohandas Gandhi mischte inzwischen voller Begeisterung alte indische Askese mit englischem Vegetarismus, Hinduismus und Anarchismus, die Bergpredigt und die *Bhagavadgita* und fügte seinen Lehren über Gewaltfreiheit einen universellen und nicht nur nationalen Appell hinzu. Tolstoi und Gandhi – besonders Gandhi – brachten durch diesen synthetischen und kreativen Prozess eine Form von Gewaltfreiheit hervor, die weit über die frühen christlichen Formen des „Nicht-

Widerstandes“ hinausgingen und die in der Welt der Politik eine enorme Kraft entfalteten. Diese Gewaltfreiheit konnte aus dem Dilemma, das Kriege aufwerfen, herausführen, indem sie zeigte, dass Gerechtigkeit und Sicherheit in einigen Fällen eher dadurch zu erreichen waren, dass keine Waffen eingesetzt wurden, als dadurch, dass man sich auf Waffen verließ.

Die Entdeckung der Religionen Indiens und Chinas war auch für säkulare Humanisten, die sich von der Friedensbewegung vernachlässigt gefühlt hatten, eine gute Nachricht. Der Westen hatte jetzt Zugang zu Religionen mit nicht theistischen oder quasi-theistischen Formen der Pflege des Inneren. Im Konfuzianismus gründete sich eine derartige Pflege auf das Konzept der grundlegenden Güte des menschlichen Wesens. Nach Meng Tzu (Mencius) z. B. fand die Entwicklung von Zivilisation und Frieden durch achtsame Pflege der vier „Anfangstendenzen“ in allen Menschen statt: der Fähigkeit Mitgefühl, Scham und Respekt zu empfinden und der Fähigkeit, ethische Unterschiede zu erkennen.[54] Zwar ist nach Mencius dies menschliche Wesen von T’ien, der Vorsehung, eingepflanzt, aber der Autor hatte wenig Interesse am theologischen Detail. Buddhisten dagegen meinten, dass ein Mensch die göttliche Ordnung nicht brauche, um Folgendes zu werden: „ein Zusammenbinder derer, die getrennt sind, ein Ermutiger derer, die Freunde sind, ein Friedensstifter, ein Liebhaber des Friedens, voller Leidenschaft für Frieden, ein Sprecher des Wortes, das zum Frieden führt.“[55] Die Entwicklung von Geist und Herz verlange Disziplin und Erforschung des Inneren. Die trans-menschlichen Kräfte, die im Universum existieren, werden bestenfalls als Helfer in diesem Prozess angesehen.[56]

Eine der wichtigsten Entwicklungen des 20. und frühen 21. Jahrhunderts ist das Heranreifen zahlreicher Friedensspiritualitäten und ihre zunehmende Kommunikation und Kooperation miteinander. Jetzt kann man einen Blick auf ein globales Friedenssystem werfen, das unterschiedliche und doch harmonierende Friedensspriritualitäten miteinander vereinigt.

Religionswissenschaft und Frieden

Einer der Verdienste der “*Oriental Renaissance*” war die Anregung zu

einer neuen akademischen Disziplin, die der Erforschung von Religion gewidmet war. Die religiösen Texte verbreiteten sich im späten 19. Jahrhundert im Westen, regten Überlegungen über die Gemeinsamkeiten der Weltreligionen an und ließen die Entwicklung neuer, ihnen angemessener Forschungsmethoden notwendig erscheinen. Einer der ersten, die die Einrichtung einer Religionswissenschaft vorschlugen, war Max Müller, ein Orientalist des 19. Jahrhunderts, der zwischen 1879 und 1904 *Sacred Books of the East* in 51 Bänden herausgab.[57]

Seit dem späten 19. und dem frühen 20. Jahrhundert entwickelte sich die Erforschung der Religion als akademische Einzeldisziplin (heute einfach Religionswissenschaft genannt) so, dass sie zunehmend Wichtiges zu einem respektvollen religiösen und kulturellen Dialog beitrug. Diese Entwicklung ging schrittweise vor sich und spiegelt ähnliche Entwicklungen in anderen akademischen Disziplinen wider.

Im frühen Stadium der Erforschung der Religion wurde die Erregung, mit der die Gelehrten des Westens Texte und Traditionen Asiens begrüßten, bei vielen durch eine dreifache Arroganz unterdrückt.

(a) Wissenschaftliche Arroganz. Der Westen betrachtet sich als Land der Vernunft und der Wissenschaft und viele westliche Wissenschaftler waren der Meinung, dass alle Religionen, aber besonders die nicht westlichen Varianten, Produkte primitiven Aberglaubens oder Infantilismus seien oder einfach auf Irrtum beruhten. Sehr viel Energie wurde auf die Spekulation über die historischen Ursprünge der Religion (als Ursprung des Irrtums) verwendet. Diese Versuche sind wegen ihrer Verachtung der Evidenz ebenso bemerkenswert wie wegen ihrer Erfindungsgabe.

(b) Monotheistische Arroganz. Die meisten Wissenschaftler, die die Religion Asiens untersuchten, waren Christen und viele von ihnen hielten es für offensichtlich, dass ihre Form der Religion die rationalste und ethisch edelste sei. Viele vergleichende Untersuchungen kamen zu dem Schluss, dass das Christentum die höchste Form der Religion sei. Den Stammes-Religionen wurde im Allgemeinen die unterste Stufe der Leiter zugewiesen.

(c) Zivilisations- und Imperial-Arroganz. Viele von denen, die sich im Westen mit der neuen Untersuchung der Religion beschäftigten, gingen

davon aus, dass der Westen nicht nur in Wissenschaft und Religion, sondern auch in Philosophie, Politik- und Wirtschaftstheorie und in Geschichtswissenschaft das älteste, gesündeste und gewiss modernste System besitze. Daraus ergab sich die sehr konkrete Folge, dass man meinte, nicht westliche Gesellschaften sollten zulassen, dass sie vom Westen sowohl belehrt als auch regiert würden.[58]

Die Entwicklung der Religionswissenschaften seit dieser frühen Zeit kann als fortschreitendes Verlassen dieser drei Formen von Arroganz angesehen werden. Der Prozess hat gute Fortschritte gemacht, ist aber noch lange nicht abgeschlossen.

In diesem Entwicklungsprozess war die vielleicht wichtigste Denkschule die der Religionsphänomenologie.[59] Ihre wichtigsten methodischen Eigenschaften sind: (1) „Einklammerung" – Aussetzen der Urteile über Wahrheit und Falschheit, sodass die Bedeutung der religiösen Phänomene innerhalb einer besonderen Religion und innerhalb der weiter gefassten Realität *per se* wahrgenommen werden kann. (2) Für die Bestimmung der Bedeutung beachtet man, welche Bedeutung die religiösen Phänomene für die Religionsausübenden selbst und nicht nur für die Beobachter haben. Daraus ergibt sich, dass die Beobachter Fantasie und Empathie an den Tag legen müssen. (3) Aufgrund weitreichender Untersuchungen werden Typologien geschaffen, die ermöglichen, dass die zentralen Kategorien von Religion (von denen man bisher dachte, dass sie Rituale, Mythen, heilige Schriften usw. einschlössen) isoliert und in allgemeinen Termini beschrieben werden.

Für den Dialog zwischen den Zivilisationen bedeutet die Religionsphänomenologie einen großen Sprung vorwärts. Sie hat alle drei Formen der Arroganz überwunden und erschwert das Stereotypisieren der Religionen anderer. Das Lehren von Religionswissenschaften in Colleges und Universitäten in den letzten Jahrzehnten wurde stark von der Religionsphänomenologie beeinflusst und Hunderttausende junger Menschen konnten auf diese Weise ihren Horizont erweitern und ihre Vorurteile infrage stellen.

Natürlich hatte und hat auch diese Denkschule ihre Kritiker. Zu denen, die sich über ihren „Liberalismus" und „Relativismus" ärgerten, kommt jetzt die Stimme der postmodernen Wissenschaftler, die

Religionsphänomenologie eher als Methode denn als Religionstheorie ansehen. Sie kritisieren ihre Suche nach „Wesentlichem“, das über die Besonderheiten der Geschichte hinausgeht, und meinen, ihre fantasievolle Empathie sei der Aufgabe, der Stimme der anderen wirklich zuzuhören, nicht gewachsen (Flood). In der bestmöglichen Zukunft werden diese postmodernen Wissenschaftler weiter die drei Formen der Arroganz zu schwächen, die die Religionswissenschaften daran gehindert haben, ihr Potential als Kraft für Frieden und Gerechtigkeit auszuschöpfen. Schlimmstenfalls wird der Postmodernismus in Zukunft die Religionsphänomenologie nur unterwandern, um sie ihrem eigenen Elitismus, Obskurantismus und naiven philosophischen Nominalismus zu unterwerfen.

Die Aufgabe ist eindeutig: Ganz gleich, welche Haltung die Religionswissenschaften zur Methode einnehmen, jedenfalls sollten sie den tiefgehenden globalen Dialog unterstützen, ohne den das Friedenssystem, das ja das Kriegssystem ersetzen soll, nicht entstehen kann.

Fünf Friedens-Spiritualitäten Asiens

In den Friedensspiritualitäten der Welt gibt es gemeinsame Züge und gleichzeitig gibt es Unterschiede. In ihnen liegt die Möglichkeit zu gegenseitiger Bereicherung. Bei jeder Form von Friedensspiritualität, die wir untersuchen, werden wir darauf achten, dass wir die Beziehungen zwischen Metaphysik, spiritueller Praxis und konkreten Strategien der Friedensstiftung und Gewaltfreiheit ins Auge fassen. Die verschiedenen Traditionen werden zunehmend vertrauter miteinander und können durch diese Analysen zusätzlich etwas über die inneren Landschaften und praktischen Methoden von Schwestertraditionen lernen und davon profitieren.

Da die drei abrahamischen Religionen in den letzten Jahren im Westen im Scheinwerferlicht standen, wollen wir uns in diesem Kapitel in eine andere Richtung wenden: nach Südostasien und den Fernen Osten. Der Westen kann nicht weiterhin die Traditionen dieser Regionen ignorieren, die einen so tiefgehenden Einfluss auf die Menschen der halben Welt genommen haben. Die Debatten in der abrahamischen Familie können von frischem Denken nur profitieren!

In allen fünf spirituellen Traditionen finden wir Texte („heilige Schriften" gemäß der in diesem Buch benutzten Definition), die eine Friedensspiritualität enthalten. Und da heilige Schrift es mit den Religionskritikern schwer hat, werden wir uns darauf konzentrieren. Alle ausgewählten Texte stammen aus der Achsenzeit der Weltgeschichte (800-200 AC) oder aus der Zeit direkt danach. Es ist die entscheidende geistige und spirituelle Zeit der zweiten großen Urbanisierung der Menschheit. Die Menschen, von denen diese Texte stammen, waren Kosmopoliten: Sie kannten viele Kulturen und Regionen und wollten universelle Konzepte finden, die die ganze Menschheit akzeptieren könnte. Sie kannten die radikale Kritik an der Autorität und waren sich der Analyse und des Spotts bewusst, dem traditionelle Mythen, Rituale und Kosmologien unterworfen worden waren. Sie versuchten traditionelle Annäherungen an die Mächte und in ihren Systemen werden wir die Götter von Krieg und Frieden ausschließlich als Schatten, Erinnerungen und Metaphern finden. Wir finden Experimentieren und Kreativität in

ihren Annäherungen an das Wesen des Menschen, an das Göttliche und an die mit Frieden verbundenen spirituellen Praktiken.

Hinduismus: den gewaltfreien Krieger erschaffen

Wir beginnen mit dem problematischsten unserer Texte, dem der als Säule der Friedensspiritualität am seltsamsten ist, der *Bhagavadgita*. Weil die *Gita* so vielen Verschiedenen so viel Verschiedenes bedeutet, sagen wir genauer, dass unsere Aufmerksamkeit „Gandhis *Gita*" gilt.

Zwar ist es irreführend, die *Gita* eine „Hindu-Bibel" zu nennen, wie es manchmal geschieht, denn sie hat nicht die zentrale Stellung im Hinduismus, wie sie die christliche Bibel für Christen oder die hebräische Bibel für Juden hat, und ihre Bekanntheit ist weitgehend neu, aber der Text ist gewiss für manche Hindus von ebensolcher Bedeutung wie für viele außerhalb dieser Tradition.

Die *Bhagavadgita* oder „Das Lied der Gottheit" ist ein Gedicht von etwa 700 Sanskritversen und sie ist annähernd 2000 Jahre alt.[60] Sie erzählt eine Episode und eine göttliche Offenbarung innerhalb der ausufernden Geschichte, die in Indiens längstem Epos, der *Mahabharata,* erzählt wird. Die *Gita* ist auf den Lehren und Ermahnungen Gottes für einen

Sterblichen, der eine Krise erlebt, aufgebaut. Gott manifestiert sich im Wagenlenker Krischna und der Sterbliche, den er belehrt, ist Arjuna, ein Krieger der Pandava-Familie. Arjuna ist im Begriff, seine Armee in eine blutige Auseinandersetzung mit seinen Vettern, den Kauravas, zu führen. Krischna, der seinen Wagen lenkt, unterrichtet ihn.

Die *Gita* beginnt mit Arjunas Bestürzung über das Schlachten, an dem teilzunehmen er im Begriff ist, und mit seinem Entschluss, seinen Bogen niederzulegen und den Kampf zu verweigern. Aber dann geht die Geschichte damit weiter, dass Gott (Krischna) ihn überzeugt, dass er aufhören solle zu jammern und dass er die Schlacht schlagen solle. Schließlich nimmt Arjuna den Rat an, unterwirft sich den Argumenten Krischnas und nimmt den Bogen wieder auf. Das ist die Dialog- und Erzählstruktur, die im Mittelpunkt der *Gita* steht.

Angesichts der Tatsache, dass Gewalt im alten Indien schon vor dem Erscheinen der *Gita* ernsthaft in die Kritik verschiedener religiöser Gruppen (auch Buddhisten und Anhänger des Jainismus) geraten war: Kann man diesen Text als Teil der philosophischen und religiösen Rehabilitierung des Krieges im indischen Gedankengut sehen? Ist daraus, dass die *Gita* zu einem Haupttext in der Religionsgeschichte allgemein geworden ist, zu schließen, dass sie zu einem Schlüsseltext zur Verteidigung und Legitimierung des Krieges als System geworden sei?

Es ist nicht schwer, in der modernen Geschichte des Westens Zeiten zu finden, in denen die während der Orientalischen Renaissance im 19. Jahrhundert in Besitz genommene Gita benutzt wurde, um Krieg zu befürworten.

Sechs Jahre vor dem Ausbruch des Ersten Weltkrieges schrieb Colonel F. N. Maude eine Einführung in Clausewitz' *Vom Kriege*, in der er den britischen Lesern die Notwendigkeit einzuschärfen versuchte, sie müssten schnell militärische Vorkehrungen zu treffen, damit sie für den großen Kampf mit Deutschland bereit seien, der nahe bevorstehe.[61] Er wies darauf hin, dass ganz Europa, vor allen aber die Deutschen, Clausewitz' Interpretation der Strategien Napoleons institutionalisiert und dass sie Kraft und Ressourcen darauf verwendet hätten, sich auf einen kompromisslosen Krieg vorzubereiten. Das fragliche Kriegsmodell, schrieb Maude, habe keinen Platz für Beschränkungen durch Gesetze. Krieg sei einfach „die Ausübung von Macht zur Erreichung eines politischen Ziels" und bei dieser Ausübung werde das Maximum an Macht eingesetzt, das nützlich erscheine. Selbst wenn man den Frieden wertschätze, so habe man angesichts des Clausewitz'schen Kriegsmodells, das auf dem Kontinent entwickelt worden sei, keine andere Wahl, als die eigenen militärischen Kräfte (in diesem Fall die Britanniens) aufzubauen, sodass ein Zustand gerüsteten Gleichgewichts - das Machtgleichgewicht, das das einzig möglich Mittel sei, den Frieden zu erhalten - bewahrt werden könne. Außerdem sei selbst dieses Gleichgewicht unsicher und unbeständig, und wenn es erst einmal erschüttert sei, was es bald sein werde, müsse man bereit sein, alle Kraft auf die Bemühung zu verwenden, den Sieg zu erringen.

In seiner Einführung beklagt Maude die Blindheit britischer Parlamentsmitglieder, denen, da sie lediglich gewählte Beamte seien, jedes Verständnis für Krieg abgehe. Sie verständen weder, dass Krieg unvermeidlich und im Wesen des Menschen verankert sei, noch seine Rolle bei der Bekundung einiger der besten Eigenschaften der Menschheit.

Am Vorabend einer der größten Übungen der Menschheit im gegenseitigen Töten, als Maude sich nach dem deutlichsten und am meisten inspirierenden Rat, den er für die Führer seiner Nation finden

könnte, umsah, fand er den uralten Rat „von Krischna an Arjuna, als dieser zitterte, bevor er die schreckliche Verantwortung, seine Armee einzusetzen, übernahm.“ Maude zitiert aus der *Gita*: „Schande ist schwerer/ für Menschen von edlem Blut zu ertragen als der Tod.“ Mauds Appell an Englands Führer endete mit dieser Ermahnung aus dem Lied der Gottheit:

> Drum stürze dich, o Kuntis Sohn,
> Entschlossen in der Feinde Reih'n.
> Gleich achtend Glück und Ungemach,
> Gewinn, Verlust, Sieg oder Tod,
> Entschlossen rüste dich zum Kampf,
> Verletze nicht der Pflicht Gebot! [62]

Zwei Jahrzehnte später bezogen sich die im Großen Krieg besiegten deutschen Militaristen ihrerseits auf die *Gita*, als sie Deutschlands martialischen Geist wiederanzufachen bestrebt waren. Heinrich Himmler und andere Nazi-Ideologen sollen die *Gita* als wichtigsten Verwahrungsort des arischen Geistes betrachtet haben.[63]

Und der Westen hat immer noch nicht mit der *Gita* abgeschlossen. Es ist bekannt, dass Oppenheimer, der „Vater der Atombombe“, die *Gita* zu zitieren pflegte, wenn er seine Gefühle nach der ersten erfolgreichen Explosion der Atombombe beschrieb. Weniger bekannt ist, dass Oppenheimer die Gita in Sanskrit gelesen hatte, den Text immer zur Hand hatte, Freunden Exemplare davon schenkte und sich auf sie bezog als „den schönsten philosophischen Gesang, der in irgendeiner Sprache existiert.“[64] Der Historiker James Hijiya plädiert für die Annahme, dass „Oppenheimer ohne die Inspiration durch die *Gita* nicht in der Lage oder nicht willens gewesen wäre, bei Los Alamos Regie zu führen.“

Hijiya schreibt, dass die *Gita* Oppenheimer Vertrauen und Trost gab und seine Zweifel über das Manhattan-Projekt beruhigte und dass er die Schrift so interpretierte, dass sie bedeute dass er als Wissenschaftler seine wissenschaftliche Pflicht tun müsse, was wiederum bedeute, dass er die Atombombe fertigstellen müsse, und dass er seinen Vorgesetzten die Entscheidung überlassen müsse, die Bombe *ihrer* Pflicht entsprechend einzusetzen.

Was fangen wir nun mit alldem an?

Lassen wir einmal Oppenheimer beiseite, jedenfalls überrascht es nicht, dass englische und deutsche Militaristen die Entdeckung der *Bhagavadgita* sehr erregte. Der Text war Teil eines weitläufigen Kriegs-Epos, das von Völkern (den „Ariern“) verfasst worden war, die kulturell mit den eigenen indo-europäischen Vorfahren, Werten und poetischen Konventionen verbunden waren. Es überrascht nicht, dass diese englischen und deutschen Militaristen ihre Zuflucht zur *Gita* nahmen und nicht zu jüngeren Epen, die der europäischen Kultur angehörten, wie dem *Rolandslied* und Dem *Cid*. Diese Epen sind im Vergleich mit der *Gita* philosophisch einfach. Sie klingen wie das Angeben eines betrunkenen Zehnjährigen, und wenn die modernen Militaristen sich auf sie berufen hätten, wäre ihre Sache absurd erscheinen.

Die europäischen Militaristen hatten nicht ganz Unrecht mit ihrer Interpretation der Ansicht der *Gita* vom Krieg. In dem Text wird tatsächlich Krieg als unvermeidlicher und legitimer Teil des Kosmos betrachtet. Der Gott der *Gita* zögert nicht, unter seine vielen Erscheinungsformen auch die eines Waffenschwingers aufzunehmen. In seiner menschlichen Form Krischna klagt Gott Arjuna an, er sei kleinmütig und weibisch und versäume seine Pflichten. Er drängt ihn, sowohl die äußere als auch die innere Haltung eines Kriegers anzunehmen: Arjuna soll seine Waffen aufnehmen und auch „die Schwäche des Mitleides“ (Miller) ablegen.

Die *Gita* trägt ja wohl kaum zur Friedensspiritualität bei!

Aber da haben wir die bemerkenswerte Tatsache, dass Gandhi, eine der wichtigsten Persönlichkeiten bei der Entwicklung des modernen gewaltfreien Widerstandes und der Spiritualität der Gewaltfreiheit, die *Gita* als wichtige Quelle der Inspiration betrachtete. Er nannte sie seine „Mutter“. Sollen wir Gandhis Vertrauen auf die *Gita* einfach ignorieren? Hat Gandhi die *Gita* falsch gelesen? War er ein oberflächlicher Leser? Ein naiver Leser? Ein verdrehter Leser?

Tatsächlich war Gandhi eng mit dem Text vertraut und, obwohl er leugnete, dass er wissenschaftliche Fähigkeiten habe, setzte er sich viele Jahre lang intensiv mit ihr auseinander. Tatsächlich veröffentlichte er eine Gujarati-Übersetzung des Textes. Die von ihm geschriebene Einführung

umfasst nur neun Seiten, bringt uns jedoch sein Verständnis der *Gita* näher.[65]

In Gandhis Einführung in die Gujarati-Übersetzung gibt es vier Hauptaussagen:

(1) Zweifellos ging der Verfasser der *Gita* wie die meisten Menschen in der Kultur des Dichters zur Zeit der Abfassung davon aus, dass die Teilnahme an einem Krieg unter gewissen Umständen legitim und sogar moralisch erforderlich sei.

(2) Sowohl die *Gita* als auch das Epos, in das sie eingebettet ist, gibt uns viele Hinweise darauf, dass sie als symbolische Konstruktionen gelesen werden müssen. Beide Epen versuchen weder historische Personen oder Ereignisse genau zu beschreiben noch benutzen sie Schlacht und Krieg einfach nur dazu, sich auf Schlacht und Krieg zu beziehen, sondern sie benutzen sie für Konflikte und Dilemmata allgemein, denen Menschen ausgesetzt sind.

(3) Wir können dem Dichter, der die *Gita* verfasste, Ehre erweisen, ohne dass wir all das für wertvoll und legitim halten, was ihm wertvoll und legitim erscheint. Kein Schriftsteller erfasst alle Implikationen dessen, was er geschrieben hat, und es bedeutet keine Beleidigung des Schriftstellers, wenn spätere Generationen weitere Implikationen in einem Text erkennen. So ist es mit Krieg und der *Gita*. Wir können jetzt erkennen, sagt Gandhi, und wir sollten nicht zögern, das auszusprechen, dass wir Krischnas zentrale Lehre nur dann völlig umsetzen können, wenn wir Krieg ablehnen. Wenn wir Krieg als Metapher annehmen, während wir gleichzeitig die Teilnahme an tatsächlichen Kriegen ablehnen, können wir die zentrale Lehre der *Gita* erfassen.

(4) Diese Interpretation der *Gita* bietet Gandhi nicht als Frucht der Gelehrsamkeit an, sondern als das Ergebnis seiner 40jährigen Bemühung und der Bemühung einer Gemeinschaft Gleichgesinnter darum, die Botschaft der *Gita* in die Praxis umzusetzen. Diese Interpretations-Gemeinschaft bietet uns *ihre Gita* an und wir können dieses Angebot entweder annehmen oder ablehnen.

Gandhi, das wird deutlich, ist der Meinung, der Interpret habe ein Recht auf Bestimmtheit und Kreativität. Er spricht mit Hochachtung, aber nicht

mit Anbetung vom „Dichter“, der den Text verfasst hat. Gandhi meint, als Interpret habe er das Recht und die Verantwortung, ein Mitschöpfer zu sein.

Gleichzeitig stellt Gandhi strenge Forderungen an den Interpreten. Vierzig Jahre Mühe in praktischen Anstrengungen allein und in Gemeinschaft sind keine Klubsessel-Beschäftigung! Gandhi spricht von der Ergebung, die die *Gita* fordert, als von einem „Ringen mit dem Tod“ (Desai).

Wie ist nun aber nach Gandhi die Beziehung der *Gita* zur Gewaltfreiheit?

Die *Gita* ist nicht der am nachhaltigsten prägende Einfluss auf Gandhis Gewaltfreiheit, wenn wir damit die Werte meinen, die die Wertschätzung allen Lebens umfassen. Es stimmt, dass die *Gita* gelegentlich sowohl direkt als auch indirekt *ahimsa* lobt, aber der Text bewegt sich im Allgemeinen in ganz anderer Richtung. Es gibt sehr viele andere Quellen für Gandhis Gewaltfreiheit: seine Mutter, seine Freunde, verschiedene Hindu-Quellen, Jainismus, Buddhismus und ein ganzes Sortiment an nicht-indischen Einflüssen, vom Quäkertum bis Tolstoi. Aus der *Gita* zog er eine ganz andere Lehre, aber diese war so, dass er sie in Gewaltfreiheit integrieren konnte.

Aus der *Gita* bezog er die Ethik des pflichtbewussten, selbstlosen Kriegers.

Der alte Text schockiert uns damit, dass er in die moderne Welt, die von Bürgermentalität beherrscht wird, ein besonders reines Beispiel des Geistes alter Aristokratie hineinträgt. Dadurch stellt sie unsere Erwartungen infrage, weist offen alle Berechnungen über Gewinn und Verlust zurück und bietet an ihrer Stelle *Pflicht* an, die bis in den Tod führen kann.

Der hier dargestellte aristokratische Krieger ist weder der Cid – ein Geschäftsmann, der seinen Lebensunterhalt durch Plündern verdient – noch ist er Roland, der seinen persönlichen Ruhm über alles andere stellt. Die *Gita* verachtet diesen Kriegertyp:

> Von eitlen Hoffnungen genarrt,
> Voll Leidenschaft und Sinnenglut
> Genuss nur suchend, häufen sie
> Das frevelhaft erworb’ne Gut.

„Jetzt hab' ich d i e s e s Gut erlangt,
Und d e r Genuss steht mir bevor,
Jetzt hab' ich so viel, morgen mehr."
So denkt und rechnet stets der Tor.

„D e n Feind hab' ich getötet schon,
Und andre töt' ich sicher noch;
Ich bin glückselig, mächtig, reich,
Ich stehe über allen hoch,

Ich bin von edeler Geburt;
Wer schwingt sich wohl zu mir empor?
Ich opf're, spende, schmause stets",
So denkt und redet nur der Tor. [66]

Die *Gita* weist diese Form der oberflächlichen Kriegermentalität zurück und drängt den Krieger, *nish-kama-karma*, „wunschloses Handeln", zu unternehmen und die Früchte des Kampfes der Gottheit anzubieten. Dieser Krieger tut, was getan werden muss, aber er sonnt sich weder im Ruhm noch wälzt er sich im Geld noch können ihn Verlust und Niederlage demütigen.

Gandhi übernimmt das Konzept der reinen Pflicht und er übernimmt auch die Legitimation des Handelns aus der Gita. Im indischen kulturellen Kontext, in dem Askese und Verzicht große Anziehungskraft auf spirituell Gesinnte ausüben, besteht die *Gita* auf Handeln in der Welt. Handeln an sich, sagt sie, korrumpiert weder noch verwirrt es. Die einzige Handlung, die den Handelnden spirituell kompromittiert, ist eine Handlung, die an Ergebnisse gebunden ist, Handlung, die vom Pfad der Pflicht abirrt.

Wir sollten uns ins Gedächtnis rufen, dass diese Botschaft sich nicht nur Einfluss auf das indische Askese, sondern auch auf vieles in der Friedenstradition des Christentums haben sollte: Bis ins 19. Jahrhundert waren viele Gemeinschaften, die Krieg und Gewalt zurückwiesen, quietistisch. Sie „waren Zeugen" in der Welt, anstatt dass sie versuchten, sie zu verändern. Als der junge Gandhi 1880 nach London kam, fanden noch Debatten über Verstrickung in die Welt statt. Dass die *Gita* auf

Handeln in der Welt bestand, beeindruckte ihn als mächtiger Gegenstoß nicht nur gegen den indischen, sondern ebenso gegen den westlichen Quietismus.

Gandhi nahm damals den Kriegertypus, der in der *Gita* dargestellt wird, und übertrug ihn auf diejenigen, die ohne Waffen für Gerechtigkeit kämpften. Er fand, dass dies nicht nur eine legitime, sondern auch eine notwendige Interpretation sei, dass tatsächlich physischer Krieg und physische Gewalt die Reinheit von Krischnas Botschaft beschädige.

So wurde der gewaltfreie Krieger geboren.

Der gewaltfreie Krieger ist weder ein Mediator noch ein Berater. Diese Rollen müssen einander nicht widersprechen. Gandhi schuf in seinen Kampagnen Raum für beide. Sie sind jedoch nicht identisch und sollten nicht miteinander verwechselt werden. Der gewaltfreie Krieger ist bereit, sich auf Konflikte einzulassen und sogar heftig. Diese Konflikte werden nicht in Gang gebracht, um zu zerstören, zu demütigen oder zu herrschen, sondern um Gerechtigkeit herzustellen. Vom gewaltfreien Krieger wird verlangt, dass er Mut zeige, sich selbst opfere und dass er zutiefst der Wahrheit ergeben sei.

Gandhi machte einen weiteren wichtigen Schritt bei seiner *Gita*-Interpretation. Diesen können wir erkennen, wenn wir die Frage stellen: Was ist tatsächlich der Inhalt der „Pflicht“ eines Menschen?

Die *Gita* ist in vielerlei Hinsicht ein sehr konservativer Text. Sie bestätigt traditionelle Werte und soziale Rollen und sagt, dass wir die besonderen Inhalte unserer Pflicht aus der Tradition gelernt haben. Arjuna bezieht seine Persönlichkeit nicht aus seiner Pflicht, sondern er bekommt sie von der Tradition. Diese sagt ihm, dass er, da er nun einmal als *kschatrija* oder Krieger geboren wurde und da *Kurukshetra*, die Schlacht, vom Dharma bzw. von der Gerechtigkeit, wie Dharma traditionell genannt wird, gefordert wird, am Kampf teilnehmen müsse.

Die Anwendung dieser Lehre auf die moderne Welt umfasst unvermeidlich Anpassung und Risiko. Oppenheimer interpretierte die Lehre der *Gita* anscheinend so, dass sie ihm sagte, er als Wissenschaftler solle sich an die Wissenschaft halten (die Atombombe schaffen) und die mit der Bombe verbundene moralische Frage anderen überlassen. Aber

im Indien der *Gita* gab es keinen freiwillig übernommenen Beruf des Wissenschaftlers. Tatsächlich wäre Oppenheimer näher am Text gewesen, wenn er freiwillig das Leben des *schramana* angenommen hätte, das Leben des anti-traditionellen Philosophen, die von den Buddhisten und Anhängern des Jainismus vertreten wurde und gegen die die *Gita* ihren konservativen Standpunkt einnahm. Oppenheimers Interpretation hat deshalb offensichtlich keine Gültigkeit.

Gandhi war ein äußerst innovativer Denker. Er zögerte nicht, die indische Tradition zu sichten und das, von dem er meinte, es sei gut, von dem zu scheiden, von dem er meinte, es sei schlecht. Er glaubte nicht, dass er sich dafür entschuldigen müsse. Im Unterschied zum Dichter der *Gita* betrachtete Gandhi den Inhalt der Pflicht niemals als eine simple Angelegenheit, also als etwas, das an die eigene Kaste (*varna*) weitergegeben wurde. Der Mensch müsse eine schmerzhafte innere Suche durchmachen, ehe er den Inhalt der Pflicht entdecke. Zu dieser Suche kann auch eine Auseinandersetzung mit Kultur, Traditionen und Texten anderer Völker gehören, nicht nur mit den eigenen. Vielleicht entdeckt man seine Pflicht in fremden Ländern und Zusammenhängen. Gandhi entdeckte seine Pflicht in England und Südafrika ebenso wie in Indien und er erkannte sie durch Interaktionen mit vielen Stimmen, Texten und Menschen. Darum wurde der gewaltfreie Krieger, den er schließlich gestaltete und verkörperte, eine Figur von Weltbedeutung. Dem Krieger wurden seine Wunden nicht nur von einem anderen zugefügt, sondern von seiner eigenen Tradition. Die Waffen, die dieser Krieger erwirbt, stammen nicht nur von seinen Vorfahren, sondern auch von den Vorfahren des anderen. Die Gottheit, der dieser Krieger dient, ist weder eine Person noch eine Familie und nicht einmal eine Nation, sondern sie ist die Wahrheit.

Buddhismus: Die Geschichte von Angulimala und Gewaltfreiheit

In der frühen buddhistischen Tradition ist Gewaltfreiheit (*ahimsa*) ein wichtigerer Begriff als Frieden. Gewaltfreiheit ist eine äußerst umfassende Kategorie. Darunter fällt die Zurückweisung direkter großer und kleiner Gewalt und sie ist auch eng mit der Zurückweisung struktureller und kultureller Gewalt verbunden.

Wir wollen hier nur eine dichte Geschichte aus der frühen Zeit der buddhistischen historischen und literarischen Tradition untersuchen. Zwar enthält sie nicht alle Aspekte der Gewaltfreiheit, aber sie handelt stark von einem Beispiel extremer direkter Gewalt.

Die Erzählung Angulimala stammt wahrscheinlich aus dem fünften oder vierten Jahrhundert AC. Es gibt wenigstens 12 alte Versionen der Erzählung, die in Pali, Chinesisch und Tibetanisch überlebt haben. Die Geschichte wurde bis in die Gegenwart neu erzählt, in einen neuen Rahmen gestellt und neu belebt. Ein Autor schrieb: „Sie wurde in Hindi- und japanischen Stücken erzählt, in singhalesischen Volksliedern gesungen, in religiöser Kunst dargestellt und taucht in modernen indischen Kinder-Comic-Büchern auf.“[67] 2003 wurde sie zur Grundlage eines beliebten Spielfilms in Thailand und 2004 wurde eine Behandlung von Satish Kumar (*Buddha and the Terrorist: the Story of Angulimala; auf Deutsch vgl. Anm. 158*) im Buchformat herausgebracht. Die Geschichte hat ihren Namen einer Gefängnis-Seelsorge-Organisation in Britannien ausgeliehen und wurde in den letzten Jahren von traditionellen Heilern in Kambodscha benutzt, die Überlebenden des Völkermordes bei ihrer Wiederherstellung zu helfen versuchen.

Die folgende Wiedergabe und Analyse beruhen weitgehend auf der kurzen und sehr alten Pali-Version.[68]

Der Plot

Die Geschichte fängt mit Berichten über einen Bewaffneten an, der das Land in der Nähe von Shravasti in Nordindien verwüstet, die Menschen beraubt und tötet. Der Mann, sagen die Berichte, habe ganze Distrikte entvölkert. Er trägt eine Girlande aus Fingern der Opfer um den Hals, darum wird er Angulimala genannt, die Girlande aus Fingern. Weil er „Hände voller Blut hat und scharf auf Tod und Zerstörung, gnadenlos zu lebenden Kreaturen" ist, wird dieser Verbrecher auch Himsaka, der Gewalttätige, genannt.

Buddha hört die Berichte über die Verwüstungen, die dieser Mann anrichtet, und macht sich zu dem Ort auf, an dem Angulimala dem Gerücht nach lebt. Die Landbewohner auf seinem Weg warnen ihn vor der Gefahr und reden ihm zu, er solle nicht allein gehen, aber er geht schweigend und unbeirrt weiter.

Angulimala sieht von seinem Versteck aus in der Ferne einen Mönch, der allein seines Weges geht. Er ist über den Wagemut des Mönchs erzürnt und beschließt, ihn zu töten. Er folgt dem Mönch schwer bewaffnet, aber als er sich auf den Todesstoß vorbereitet, findet er zu seinem Erstaunen, dass er den Mann nicht einholen kann. Der Mönch ist natürlich Buddha und es stellt sich heraus, dass er das Kunststück übernatürlicher Kraft fertigbringt, ohne Mühe immer im selben Abstand vor Angulimala herzugehen.

Angulimala hält an und ruft ganz frustriert, Buddha solle stehen bleiben. Buddha erwidert: „*Ich* stehe still. Warum stehst du nicht still?"

Angulimala ist perplex. Buddha geht, aber er behauptet, er stehe still! Angulimala hat angehalten, aber ihm wird gesagt, er solle stillstehen. Buddha erklärt: „Ich stehe still, Angulimala, weil ich vollkommen darauf verzichte, Gewalt gegen Lebewesen zu gebrauchen. Du verwüstest das Lebende, also bist du nicht still."

Diese wenigen Worte in einem Vers bringen Angulimala plötzlich zur Einsicht. Er wirft seine Waffen über eine Klippe, wirft sich Buddha zu Füßen und bittet darum, er möge ihn zum Mönch ordinieren. Buddha, „der große Weise, der Mitfühlende, der Lehrer der Welt", ordiniert ihn.

Kurz nach diesen Ereignissen taucht der König Prasenajit mit 500

bewaffneten Reitern vor dem Kloster Buddhas auf. Er reagiert damit auf die von der Bevölkerung durch eine Demonstration vor seinem Palast vorgebrachte Forderung, dass er den Mörder Angulimala beseitigen solle. Prasenajit macht sich Sorgen. Allgemein wird angenommen, so weiß er, dass die innere Sicherheit eine der wesentlichen Aufgaben einer Regierung sei. In der Vergangenheit ist es ihm allerdings nicht gelungen, Angulimala zu ergreifen, und er hat keine Ahnung, wie er weitermachen soll. Er kommt zu Buddha, um sich Rat zu holen. Er ist überrascht, dass er Angulimala in Mönchsrobe in der Versammlung sitzen sieht. Er lehnt es nun ab, den früheren Mörder festzunehmen, und erkennt Angulimalas neuen Status an. Er bietet sogar an, ihn mit Roben zu versorgen. Als er sich verabschiedet, lobt er die wirksame gewaltfreie Handlung Buddhas und sagt, es sei ein Wunder, wie Buddha „die Unbändigen bändigt, die Unruhigen beruhigt und hilft, die nicht vollkommen Bezwungenen vollkommen zu bezwingen“. Er vergleicht weiter seine eigenen gewaltsamen Methoden zu deren Ungunsten mit den Methoden Buddhas: „Ihn, verehrter Herr, den ich nicht mit Stock und Schwert bändigen konnte, bändigte der Herr ohne Stock und Schwert“.

Bald nach diesem Ereignis begegnet Angulimala auf seinem täglichen Bittgang um Almosen in den Straßen der Stadt Shravasti (Mönche leben von dem, was ihnen die Laien an Nahrung geben), einer Frau in den Wehen. Die Geburt verläuft nicht gut und sowohl ihr als auch das Leben des Ungeborenen sind in Gefahr. Angulimala kehrt zu Buddha zurück und erzählt ihm, wie sehr ihn dieses Ereignis berührt, wie sehr es ihn erkennen lässt, dass alle Lebewesen mit Leiden behaftet sind. Buddha schickt ihn sofort zu der Frau zurück, damit er ein Wahrheitsgelübde ablege. („Schwester, ich bin mir nicht bewusst, absichtlich auch nur einem Lebewesen das Leben genommen zu haben, seit ich auf dem edlen Pfad wiedergeboren wurde: Bei dieser Wahrheit soll es dir und dem Kind wohlergehen!“) Frau und Kind sind gerettet.

Angulimala praktiziert dann eine Kur klösterlicher Selbstdisziplin und Meditation und gewinnt an Weisheit und Selbst-Vervollkommnung.

In der End-Episode der Geschichte wird Angulimala auf seinem Almosengang von Bürgern angegriffen. Offensichtlich haben sie ihn wiedererkannt und sind weniger willens als der König, zu vergeben und zu

vergessen. Angulimala kehrt mit zerrissener Robe, zerbrochener Almosenschale und blutigem Kopf zu Buddha zurück. Buddha sagt: „Ertrage es, Edler, ertrage es!“ Angulimala, so sagt er, erlebe nur die Folgen seiner früheren bösen Taten und er müsse sie geduldig annehmen.

Angulimala zieht sich in die Einsamkeit zurück und meditiert. Als er „die Glückseligkeit der Freiheit“ erlebt, denkt er daran, dass er früher Himsaka, der Gewalttätige, war und wie er, nachdem er die gewaltfreie, verwandelnde Kraft Buddhas erfahren hat („Ich wurde ohne Stock, ohne Waffen von Ihm gebändigt“) der Ahimsaka, der Gewaltfreie, geworden ist.

Analyse

Die Dichte der Erzählung kommt von der Verwendung von Wortspielen, Hyperbeln und Symbolen, die für alte indische Erzählungen charakteristisch sind. Man würde die Geschichte ganz falsch verstehen, wenn man sie als Versuch der Beschreibung eines realen Ereignisses nehmen würde, auch wenn die Geschichte locker mit einem Ereignis in Zusammenhang steht.

Wir wollen uns nicht mit einer genauen Textanalyse abquälen, sondern nur zehn Gesichtspunkte früher buddhistischer Gewaltfreiheit betrachten, die wir in der kleinen Geschichte finden.

1. Die Umwandlung von gewaltgewohntem Verhalten in eine radikal gewaltfreie Lebensweise ist sogar dem verworfensten Kriminellen möglich.

2. Der gewaltfreie Aktivist (hier durch Buddha veranschaulicht) ergreift die Initiative. Er wartet weder darauf, dass die Regierung handelt, noch darauf, dass der gewalttätige Gegner sich ändert.

3. Gewaltfreiheit ist einerseits tief im Wesen des Menschen verwurzelt, aber sie zeigt sich andererseits erst nach hartem Üben vollständig. Im Pali-Text wird das Bild vom Mond, der von einer Wolke freigegeben wird, verwendet. Es bezieht sich auf Menschen, die wie Angulimala verwandelt wurden. Damit wird behauptet, dass die Quelle der Erleuchtung immer schon im Inneren vorhanden, aber durch äußere Kräfte verdunkelt

worden war. Buddha als Verwandler Angulimalas wird mit einem Tierbändiger verglichen. Die Selbsterziehung eines Menschen wird mit der Arbeit eines Pfeilmachers, der einem Pfeil, und der Arbeit eines Tischlers, der Holz eine Form gibt, verglichen. D. h. das Potential für Gewaltfreihit liegt zwar – tief - in uns, aber um es zu realisieren, braucht man Geschicklichkeit und es ist eine schwere Arbeit.

4. Die Umwandlung vom gewalttätigen in gewaltfreies Verhalten ist sowohl ein epistemischer als auch ein moralischer Vorgang.

Angulimalas anfängliche Veränderung entsteht, als die Worte Buddhas ihn zur *Einsicht* bringen. Er sieht plötzlich etwas, das er zuvor noch nie gesehen hat. Die nächste Stufe der Umwandlung geht während der Episode mit der schwangeren Frau vor sich, als der frühere Mörder zum ersten Mal *Mitgefühl* für eine andere Person *empfindet*. Er wird sich des Leidens bewusst und denkt darüber nach, wie es das Leben der Lebewesen durchdringt. Sowohl die epistemische als auch die moralische Umwandlung sind wesentlich.

5. Da es möglich ist, dass sich der Mensch seiner Gabe der natürlichen Gewaltfreiheit durchaus nicht bewusst ist, gehört es zu den Aufgaben des Mentors der Gewaltfreiheit, diese Umwandlung auszulösen, indem er auf die richtige Weise, zur rechten Zeit und mit den richtigen Worten eingreift. Der Ausdruck „Dharma“ bedeutet hier eben diese auslösenden Worte. Manchmal wird Dharma mit „Lehre“ übersetzt, in unserem Kontext würde diese Übersetzung ganz und gar nicht passen. In diesem Text bedeutet Dharma so viel wie „mächtige, umwandelnde Äußerung“.

6. Um sein angeborenes Potential der Gewaltfreiheit zu entdecken, muss man still, gelassen und ruhig sein. Dieses Thema wird in der Geschichte einige Male wiederholt und ist mit der Meditationspraxis verbunden, die Angulimala pflegt, nachdem er Mönch geworden ist, um seine Einsicht zu vertiefen.

Buddha wird vom König als einer, der „die Unruhigen beruhigt”, gepriesen.

Sein angeborenes Potential der Gewaltfreiheit zu entdecken bedeutet auch, sich zu verwurzeln und zu festigten. Das wird in dem Austausch von Wortspielen zwischen Angulimala und Buddha gezeigt. Buddha

behauptet, er sei *tittho*, stehe still, während Angulimala *atittho* sei, nicht still stehe. Das Pali-Wort *tittho* (Partizip Perfekt eines Verbs, das stehen, anhalten, still stehen bedeutet) hat viele Bedeutungsschattierungen, zu denen nicht nur Ruhe, sondern auch Stetigkeit, Sesshaftigkeit, Beständigkeit gehören. Angulimalas Unbeständigkeit kommt im Gegensatz dazu aus der Tatsache, dass er keine Berührung mit seinem Tiefenpotential hat, sondern von Leidenschaften beherrscht wird. Er ist ein Mann, der seine Energie in Tätlichkeiten verzettelt, die er weder verstehen noch beherrschen kann.

7. Gewaltfreiheit schließt die Fähigkeit ein, Schädigung und Beleidigung zu ertragen. Eine ihrer wichtigen Komponenten ist Nichtvergeltung. Angulimalas schließlich erworbene Fähigkeit, Schläge einzustecken, ohne sich zu rächen, ist sowohl eine Frucht der Entwicklung seiner Spiritualität der Gewaltfreiheit als auch eine Übung, die ihn immer tiefer in Gewaltfreiheit führt.

8. Radikale Gewaltfreiheit schließt sowohl menschliche als auch nicht menschliche Wesen in ihr moralisches Universum ein. Das wird in der Pali-Version der Erzählung nur indirekt angesprochen, und zwar durch die Verwendung von Ausdrücken wie *satta* und *panabhuta* (Lebewesen) für die Ziele von Angulimalas gewalttätigen und gewaltfreien Handlungen. Diese Wörter haben breite Bedeutung und bezeichnen nicht nur Menschen. In anderen Versionen der Erzählung und in der frühen buddhistischen Literatur im Allgemeinen wird das Thema expliziter genannt. Menschen sind nicht als einzige Lebewesen wertvoll und Gewaltfreiheit muss alle Kreaturen umfassen.

9. Gewaltfreies Handeln ist an sich moralisch gut und es ist auch in der Welt des praktischen Handelns *effektiv*. „Ihn, verehrter Herr, den ich nicht mit Stock und Schwert bändigen konnte, bändigte der Herr ohne Stock und Schwert“.

10. Wahrheit ist mächtig (das Wahrheitsgelübde) und sie gewinnt an Macht, wenn sie mit Gewaltfreiheit verbunden wird.

Konsequenzen für die gewaltfreie Aktion

Dieser Text stellt die Einteilung zwischen Gewaltfreiheit als prinzipieller und Gewaltfreiheit als strategischer Handlungsweise, der wir manchmal begegnen, infrage. Nach der buddhistischen Tradition kann und sollte beides zusammenkommen. Dieser Text will keine simplifizierten Aussagen über das Wesen des Menschen machen. Einerseits schließt er keineswegs aus, dass der Hang zu bösen Taten zu unserem Wesen gehört (Angulimala ist einfach nur anfälliger gegen die universellen Mächte Gier, Hass und Verblendung als die meisten von uns), andererseits besteht er darauf, dass Gewaltfreiheit gleichfalls in unserem Wesen begründet sei. Um als Verfechter der Gewaltfreiheit zu wirken, müssen wir mit der sehr tief in uns liegenden Gewaltfreiheit in Berührung kommen (der Mond hinter den Wolke) und uns dann strengem Training unterwerfen, damit dieser Aspekt unseres Wesens sich im täglichen Handeln manifestieren kann. Dann entdecken wir, dass wir Strategien und Taktiken zur Verfügung haben, die mächtiger sind als „Stock und Schwert".

Diese Tradition der Gewaltfreiheit ist nicht theistisch. Das heißt: Die frühe buddhistische Tradition nahm gewiss an, dass es im Universum stärkere Kräfte als die menschliche Kraft gab, aber gemäß dieser Tradition hing weder Befreiung noch Gewaltfreiheit von diesen Kräften ab. Gleichzeitig wurde Gewaltfreiheit gewiss als etwas gesehen, das mehr als Rationalität und mehr als gewöhnliche Moralität erfordert. Spirituelle Pflege des Inneren wurde für wesentlich gehalten. Ohne diese war der Mensch den Mächten, die zur Gewalt führten, unterworfen. Das war und ist eine *spirituelle Tradition*.

Tatsächlich erfahren wir aus der Geschichte von Angulimala, dass Gewaltfreiheit von Anbeginn im Mittelpunkt der buddhistischen spirituellen Kultivierung stand. Es gibt in der buddhistischen Tradition nichts Wichtigeres als die Tatsache des Leidens, und Gewaltfreiheit ist ein wichtiger Aspekt der dem Leiden angemessenen Reaktion des Menschen. Durch sie drücken wir unsere Entschlossenheit aus, Leiden zu erleichtern und es nicht andauern zu lassen. Außerdem, da Gewalt der Ausdruck des nicht erleuchteten Geistes ist, ist Gewaltfreiheit untrennbar mit dem Pfad zur Erleuchtung, dem buddhistischen Ziel, verbunden. Angulimala wird in dieser Geschichte zu einem Heiligen und der Pfad zu diesem Ziel ist

derselbe, der ihn immer tiefer ins Verstehen von Gewaltfreiheit führt.

Konfuzianismus: Gegen strukturelle Gewalt

Der erste der drei Denker aus China, den wir uns ansehen werden, ist Meng Tzu, der in diesem Buch schon erwähnt wurde, und der gewöhnlich unter seinem latinisierten Namen Mencius bekannt ist. Er wird allgemein als der zweitwichtigste Denker der konfuzianischen Tradition nach seinem Vorgänger Konfuzius angesehen. Mencius war ein Denker der *Achsenzeit* (Jaspers, 800-200 AC), dessen wichtigste Lehren aus dem letzten Teil des 4. Jahrhunderts AC datieren. Er lebte in der *Periode der streitenden Reiche* (481-221 AC) und war mit verschiedenartiger Gewalt vertraut. Er verbrachte seine Reifejahre mit dem Versuch, diese Gewalt gleichermaßen mit seinen Lehren wie mit sowohl offizieller als auch inoffizieller Beratung der Herrscher seiner Zeit zu verringern. In diesem Kapitel stützen wir uns auf den wichtigsten erhaltenen Text, der ebenso wie der Philosoph *Meng Tzu* genannt wird. Darin stellt er seine Ansichten dar.[69]

Mencius wurde von späteren Denkern in China sowohl wegen seiner Gedanken als auch wegen seines Schreibens bewundert. Er wird als meisterhafter Stilist betrachtet, der deutlich, elegant und knapp schrieb. Knappheit wurde im alten China hochgeschätzt. Nur die mit schlechtem Geschmack, dachte man, würden mehr Wörter benutzen, als für die Sache notwendig seien.

Diese Tradition bereitet uns manchmal Schwierigkeiten, wenn wir versuchen, die Bedeutung einer Passage zu erfassen, die zur Zeit der Abfassung eindeutig war (mit den Schriften Konfuzius' ist es sogar noch schwieriger). Allerdings fällt es uns doch nicht schwer, die wichtigsten Punkte in Mencius' Philosophie zu verstehen.

Mencius wird von manchen im Westen als politischer Philosoph ohne Spiritualität gesehen. Das ist jedoch ebenso falsch, als wenn er als streng spirituelle Person angesehen würde. Viele Kategorien der Denker der Achsenzeit unterscheiden sich von modernen Kategorien. Mencius beschäftigte sich sicherlich mit Angelegenheiten, die wir heute politisch und ökonomisch nennen, er ging jedoch davon aus, dass diese Gedanken

Unterabteilungen des moralischen Denkens seien. Der Moralphilosoph musste die *Grundlage* der Moral sowohl im Wesen des Menschen als auch in dem, was über das menschliche Wesen hinausging, ansprechen. Das waren zu Mencius' Zeit heiß umstrittene Themen. Mencius verfolgte die Moral bis in ihre Schlupfwinkel im Innersten des menschlichen Herzens und in der Vorsehung. Das innere Leben, in dem sich das Wesen des Menschen und die Vorsehung begegnen, muss genährt werden. In diesem Sinne spielt Mencius eine wichtige Rolle in der Tradition der Friedensspiritualität.

Krieg

Mencius betrachtete Freundlichkeit (*jen*) als den höchsten Wert und eine legitime Regierung war für ihn eine Regierung, die in allen Dingen Freundlichkeit zeigte. Pazifismus im strengsten Sinn – die Weigerung, unter keinen Umständen den Gebrauch von Waffen zu unterstützen – war eine im damaligen China weitgehend unbekannte Position, selbst nach der Ankunft des Buddhismus. Darum können wir den Ausdruck im Zusammenhang mit Mencius nicht benutzen, ohne Missverständnisse heraufzubeschwören, aber jedenfalls war Mencius der Praxis des Krieges, die er zu seiner Zeit sah, abgeneigt.

Als Mencius von einem Regierenden seiner Zeit gefragt wurde, was Frieden in die Welt seines Zeitalters bringen könne, antwortete er: „Einheit" und als er gefragt wurde, wer diese Einheit bringen könne, antwortete er: „Ein Mensch, der nicht dem Töten von Menschen verfallen ist". Er sagte, dass das alle Regierenden seiner Zeit ausschließe. Sie seien ausnahmslos dem Töten von Menschen verfallen.

Aber welchen wohlbekannten Rätseln begegnen wir, wenn wir versuchen, Freundlichkeit in eine kriegsanfällige Region einzuführen? Mencius erkannte theoretisch den Wert der Selbstverteidigung an, aber er akzeptierte sie nur, wenn sie weniger Leiden zur Folge hatte als die Alternativen. Er erkannte auch theoretisch das Recht an, in einem Staat zu intervenieren, wenn der Herrscher sein Volk unterdrückte. Da er aber Zeuge geworden war, dass dieses Prinzip dazu missbraucht worden war, expansionistische Invasionen zu rechtfertigen, stellte er sehr strenge Kriterien für eine derartige Intervention auf. Er betonte, dass der

Intervenierende zuerst einmal die *Autorität* zum Intervenieren haben müsse. Seiner Ansicht nach besaßen die Krieg führenden Staaten seiner Zeit diese Autorität nicht. Außerdem würde, wenn die Intervention von den Menschen des fraglichen Staates nicht erwünscht sei, der Intervenierende aufgefordert, sich zurückzuziehen, nachdem er sein Bestes, eine legitimierte Regierung einzusetzen, getan hätte. Bei der Regierungsbildung musste das Volk, in dessen Land der Intervenierende einmarschiert war, um sein Einverständnis befragt worden sein.

Mencius verurteilte Aggressionskriege mit den schärfsten Worten und er hasste diejenigen, die sich zu seiner Zeit der Entwicklung des Berufs der Kriegsführung widmeten. Seine Ansicht dieser Professionalisierung des Krieges drückte er auf seine gewöhnlich prägnante Weise in 14 chinesischen Schriftzeichen aus, die man folgendermaßen übersetzen kann: „Es gibt Menschen, die sagen: ‚Ich bin ein Experte im Kriegsberuf, ich bin ein Experte in der Kriegsführung.' Das ist ein schlimmes Verbrechen."

In einem Anfall von nicht zu unterdrückender Schwatzhaftigkeit gebrauchte Mencius einige Zeilen, um dasselbe auszudrücken:

> Damit in Kriegen Land gewonnen wird, füllen Tote die Ebenen. Damit in Kriegen Städte gewonnen werden, füllen Tote die Städte. Das nennt man: dem Land zeigen, wie es Menschenfleisch verschlingen soll. Für solche Männer ist Tod eine zu leichte Strafe. Deswegen sollten die, die in der Kriegsführung geschickt sind, die härtesten Strafen erleiden.

Strukturelle Gewalt

Mencius' Ansichten über den Krieg werden sehr deutlich, obwohl er Krieg und andere Formen direkter Gewalt nur in einem relativ kleinen Teil seiner Schriften erörtert. Darum wird er zweifellos im Westen selten als einer dargestellt, der seine Energien der Beendigung von Gewalt widmete. Wenn diejenigen, die seine Philosophie darstellen, eine Vorstellung von struktureller Gewalt hätten, dann sähe die Sache schon ganz anders aus, denn sein Widerstand gegen strukturelle Gewalt ist der

Haupt- und Angelpunkt seines Werkes.

Da er ein Meister der Knappheit ist, dürfen wir keine lange theoretische Abhandlung über das Wesen struktureller Gewalt erwarten. Der folgende Dialog mit König Hui von Liang stellt das Wesentliche in einem Text von 27 chinesischen Schriftzeichen dar:

> Mencius sagte: „Gibt es einen Unterschied dazwischen, einen Menschen mit einem Stock oder mit einem Schwert zu töten?“
>
> „Es gibt keinen.“
>
> „Gibt es einen Unterschied dazwischen, ihn mit einem Schwert oder durch Regierung zu töten?“

Wenn Mencius hier fragt, ob es einen Unterschied gebe, fragt er, ob es einen *moralischen* Unterschied gebe. Und wenn er davon spricht, dass die Regierung Menschen töte, dann spricht er davon, dass die Regierung nicht die Grundbedürfnisse ihres Volkes erfülle. Damit das, worum es ihm geht, nicht zu kurz kommt, fährt er folgendermaßen fort: „In deiner Küche ist fettes Fleisch und in deinen Ställen stehen gutgenährte Pferde, dein Volk jedoch sieht hungrig aus und in den Außenbezirken der Städte verhungern die Menschen.“

Mencius’ Plan war weder, die Regierung abzuschaffen noch eine radikal sozio-ökonomische Nivellierung. Es gab Menschen in seiner Zeit, die das forderten, aber er meinte, sie gingen zu weit. Er war in dieser Hinsicht ein recht konservativer Denker und akzeptierte sowohl die traditionelle Regierung als auch die traditionelle soziale Hierarchie als natürlich. Aber er hatte einen ausgeprägten Sinn für die menschlichen Grundbedürfnisse und er war überzeugt, dass jeder das Recht darauf habe, dass seine Grundbedürfnisse erfüllt würden. Zu diesen Grundbedürfnissen gehören das Bedürfnis nach Nahrung, Unterkunft, besondere Fürsorge für Schwache, Erziehung für Kinder und Achtung. Diese hielt er für wichtiger als das Leben an sich

Mencius hatte keine Geduld für Übergangslösungen, mit denen Wirtschaftsnot gelindert würde – was wir heute humanitäre Hilfe nennen. Derlei Hilfe ist nicht *an sich* schlecht, aber ihre Notwendigkeit beweist eine schlechte Planung und also schlechte Regierung.

Wenn Menschen frei von struktureller Gewalt leben sollen, dann müssen die Inhaber von Regierungsverantwortung akzeptieren,

(a) dass ihre Hauptaufgabe im Leben ist, für die Wohlfahrt der Bevölkerung zu sorgen. Unter gar keinen Umständen sollten sie denken, es wäre ihre Aufgabe, ihren eigenen Profit zu suchen.

(b) dass sie, wenn sie ehrlich und intelligent sind, vorausplanen und nicht abwarten werden, bis Katastrophen eintreten.

Mencius lebte in einer Agrargesellschaft. 90% der Bevölkerung verdienten ihren Lebensunterhalt damit, dass sie auf dem Land arbeiteten. Darum konzentrierte sich seine Aufmerksamkeit auf die Landbevölkerung. Faire Verteilung des Landes wird ebenso vorausgesetzt wie gleiche und gerechte Besteuerung. Die Landarbeiter dürfen nicht ausgebeutet werden, denn das würde den Landbau bedrohen. Auf alle die Produktionsprozesse muss besondere Aufmerksamkeit gerichtet werden (Pflanzen von Bäumen, Tierzucht, Ausbildung der nächsten Generation), die die Sicherheit für die Zukunft garantieren.

Mencius misstraute sowohl dem Profitverlangen als auch der Vorstellung, dass die Sorge für die Gegenwart automatisch Sorge für die Zukunft bedeuten würde. Profitverlangen war für ihn ein moralischer und die genannte Vorstellung ein intellektueller Fehler. Dasselbe Interesse an der Planung brachte ihn dazu, darauf zu bestehen, dass die Umwelt geschützt würde. Er sah Beweise für den Missbrauch der Umwelt schon im 4. Jahrhundert AC. Deshalb bestand er darauf, dass sowohl der Fischfang als auch die Abholzung von Wäldern auf ein vernünftiges Maß eingeschränkt werden müssten, damit künftigen Generationen genug für die Erfüllung ihrer Grundbedürfnisse übrig bleibe.

Moral, Metaphysik, Spiritualität

Mencius sagte, dass moralisch einwandfreies Verhalten für die regierenden Eliten von großer Wichtigkeit sei, damit sie die Unterstützung der Bevölkerung bekämen und damit sie alle politischen und ökonomischen Angelegenheiten erfolgreich regeln könnten. Aber was ist Moral und wo hat sie ihren Sitz?

Einige Denker zur Zeit des Mencius dachten, dass das dem Menschen angeborene Wesen aus nichts als physischen Bedürfnissen bestehe, besonders nach Nahrung und Sexualität, und dass es deshalb natürlich sei, dass die Menschen vor allem anderen die Ziele ihrer Wünsche zu erreichen suchten. Sie suchten persönlichen *Vorteil*. Aber selbst diese Philosophen stimmten mit Mencius darin überein, dass sie dachten, keine anständige nationale oder internationale Gesellschaft könnte auf der Grundlage aufgebaut werden, dass nur jede Partei ihren eigenen Vorteil suchte. Aus diesem Grund, dachten sie, würden Regierungen gebraucht, die den Menschen Gesetze und Sanktionen auferlegten und Belohnungen zusagten. Nach diesem Modell drängen die Herrschenden den Menschen nicht nur die Gesetze, sondern auch die Moral auf. Moral sei also eine konstruierte, nicht angeborene Realität.

Andere Denker waren der Meinung, dass das Wesen des Menschen moralisch völlig neutral sei und in jede beliebige Richtung gelenkt werden könne. Es war, modern gesprochen, für das Gute ebenso programmierbar wie für das Böse. Und auch mit dieser Auffassung wurde den Herrschenden die Verantwortung – hier für das Programmieren – zugeschrieben.

Aber Mencius baute auf den Ideen des Konfuzius einige Generationen vor ihm auf und nahm eine andere Haltung ein. Zwar leugnete er nicht, dass Menschen selbstsüchtige Wünsche hätten, aber er behauptete, dass Moral tief in unserem Wesen verwurzelt sei. Die Aufgabe von Eltern und Erziehern und derer, die in einer Gesellschaft bestimmen, ist es, die angeborene Neigung zur Güte zu wecken und zu fördern. Wenn sie sich erst einmal gut entwickelt, kann sie *ausgedehnt* werden, sodass sie immer weitere Sphären der Menschheit umfasst. Man errichtet die Grundlage der Moral in der Familie und dann *dehnt* man das Gebiet der Moral *aus*, um wahrhaft gute Menschen hervorzubringen.

Diese grundlegende Güte in unserem Wesen hat nach Mencius vier Aspekte, die „vier Anfangstendenzen“, von denen schon die Rede war: die Fähigkeit, Mitgefühl zu haben, die Fähigkeit, Scham zu empfinden, die Fähigkeit, bescheiden zu sein (ablehnen, den ersten Platz einzunehmen) und die Fähigkeit, richtig und falsch voneinander zu unterscheiden.[70] Alle diese Fähigkeiten arbeiten dem Wunsch entgegen, dem Ich Nutzen zu

bringen.

Dieses Grundwesen ist nach Mencius in keiner Hinsicht eine menschliche Konstruktion. Es ist nicht das Ergebnis von Eltern, Regierung und Lehrern, ja nicht einmal von mythischen Weisen der Vergangenheit, sondern wurde von T'ien unserem Wesen eingepflanzt.

Was aber ist T'ien? Die Bedeutung, die der Ausdruck in den Schriften von Mencius hat, ist nicht leicht zu bestimmen. Die herkömmliche Übersetzung ins Englische war eine Zeit lang "*Heaven*" (metaphysischer Himmel), aber das würde den modernen englischen Durchschnittsleser nur verwirren, der denken könnte, es bezöge sich auf einen Bereich.

T'ien ist kein Bereich, sondern ein Wesen, das entweder direkt oder metaphorisch persönlich ist. „Vorsehung" ist vielleicht das passendere Wort. Es deutet auf eine letztgültige Realität, deren tragende Kraft und ordnende Tätigkeit dem Menschen beständige Führung bietet. Die Übersetzung ist nicht vollkommen richtig. Einem modernen Leser mag „Vorsehung" ein bisschen bieder klingen. Zwar spricht Mencius mit Respekt von T'ien, aber er betrachtet es nicht als bieder.

Vorsehung ist nach Mencius mehr als nur menschlich, es verbindet uns Menschen jedoch mit unserem innersten Wesen und wir können es durch die Erkenntnis unseres tiefsten Ich erkennen. Wenn wir unser Herz genau kennen, dann kennen wir unser Wesen und wenn wir unser Wesen kennen, dann kennen wir Vorsehung.

Für Mencius gehört alles politische und ökonomische Denken der Kategorie des moralischen Denkens an und moralisches Denken hängt von der Moral an sich ab, wie sie, von der Vorsehung eingerichtet und angesiedelt, im Wesen des Menschen verwurzelt ist. Direkte ebenso wie strukturelle Gewalt sind Verrat an unserem moralischen Wesen.

Mohismus: Liebe gegen Krieg

Menschen im Westen haben vom Konfuzianismus und Taoismus wenigstens schon einmal gehört, während sie den Namen Mo Tzu oder den der nach ihm benannten mohistischen Schule überhaupt nicht kennen. Mo Tzu war jedoch unter den chinesischen Denker der alten Zeit

derjenige, der am genauesten und entschiedensten in der Verurteilung von Angriffskriegen war. Er leitete diese Verurteilung von seiner Spiritualität ab, in deren Mittelpunkt die von ihm sogenannte universelle Liebe stand. Gott, sagte er, habe diese Liebe und deshalb sollten auch wir sie haben.

Wie Mencius hatte Mo Tzu großen Erfolg in Chinas Periode der Streitenden Reiche. Er lebte in der zweiten Hälfte des fünften Jahrhunderts AC nach Konfuzius und vor Mencius. Seine Ideen sind aus dem Werk Mo Tzu, auf dem unsere Analyse basiert, direkt bekannt.[71]

Wenn wir Mo Tzu beurteilen, müssen wir berücksichtigen, dass er in einer bestimmten Zeit in einem bestimmten Land lebte. Ebenso wenig wie seinen berühmten Zeitgenossen der kunfuzianischen und taoistischen Schulen kam ihm der Gedanke an Demokratie: Es werde immer Herrscher geben und es werde immer regiert werden. Gute Herrscher wählten gute Leute, die ihnen beim Regieren hülfen. Das Modell einer Regierung von oben nach unten sei völlig natürlich und dagegen sei nichts einzuwenden. In anderer Hinsicht war Mo Tzu sogar noch traditionalistischer als Mencius. Zum Beispiel scheint er die „Klassiker", die von Chinas früheren Königen und Weisen handelten, buchstäblich genommen zu haben, was Mencius nicht tat. Anscheinend war er der Meinung, dass wir das, was diese Weisen und Könige getan hatten, wenn sie mit Herausforderungen konfrontiert waren, ganz unproblematisch als Vorbild dafür nehmen sollten, wie wir mit ähnlichen Herausforderungen umgehen müssten.

Wir müssen aber auch die Radikalität von Mo Tzus Denken anerkennen. Wie viele Denker, die behaupten, in der Vergangenheit verwurzelt zu sein, war er in Wirklichkeit äußerst innovativ.

Angriffskriege

Mencius, so haben wir gesehen, verurteilte Regierende, die Kriege anfingen, mit scharfen Worten und er zögerte nicht, sie Verbrecher zu nennen. Mencius Vorgänger Mo Tzu hatte dafür schon mit überzeugenden Einzelheiten und sorgfältiger Argumentation das Fundament gelegt. Wenn wir Mencius lesen, haben wir das Gefühl, dass ihn der Krieg dermaßen empörte, dass er sich weigerte, in mehr als

allgemeinen Worten darüber zu schreiben. Mo Tzu drückte sich nicht davor. Er beschrieb z. B., wie Soldaten beim Einmarsch in einen unschuldigen Staat

> die Kornernte verdarben, Bäume fällten, Wälle und Befestigungsanlagen schleiften, Gräben und Brunnen volllaufen ließen, die heiligen Tiere schlachteten, die Ahnen-Tempel des Staates anzündeten, die Untertanen massakrierten, die Alten und Schwachen niedertraten und Gefäße und Schätze davontrugen.

Und das, schrieb er, waren nur die offensichtlichsten Gewalttaten im Krieg. Er stellte dann in wohldurchdachten Worten die weniger offensichtlichen Kosten des Krieges für die Gesellschaft dar:

> Wenn ein Staat, der an aggressiver Kriegsführung Vergnügen findet, eine Armee aufstellt, muss er einige hundert hohe Offiziere, einige tausend normale Offiziere und hunderttausend Soldaten haben, bevor er anfangen kann. Die für die Unternehmung notwendige Zeit wird höchstens einige Jahre, wenigstens einige Monate sein. Während dieser Zeit haben die Führer keine Zeit, sich um die Regierung zu kümmern, die Beamten keine Zeit, ihre Staatsministerien zu administrieren, die Bauern keine Zeit zum Säen und Ernten, die Frauen keine Zeit zum Spinnen und Weben. Die Staaten verlieren ihre Kämpfer und der gemeine Mann ist gezwungen, seine Arbeit zu verlassen. Außerdem sind der Schaden und die Wertminderung an Pferden und Wagen in Betracht zu ziehen. Wenn nur ein Fünftel der Zelte und Behänge, Armeeausrüstungen und Waffen von dem Kriegszug übrig bleiben, hat der Staat schon Glück gehabt. Außerdem werden Zahllose desertieren oder sich verlaufen oder sie sterben und stürzen am Ende vor Hunger, Kälte und Schwäche in einen Graben, weil sie zu lange marschieren mussten oder der Nachschub nicht rechtzeitig eintraf.

Erst nachdem er die zu Tage liegende und die indirekte Gewalt des Krieges beim Namen genannt hat, fällt Mo Tzu ein Urteil:

> Derartige Schädigungen erlegt der Krieg der Menschheit auf, so viel Leid bringt er in die Welt. Und doch finden Herrscher und Beamte Vergnügen daran, solche Feldzüge durchzuführen. In

> Wirklichkeit finden sie also Vergnügen an Schädigung und Tötung der Menschen in der Welt. Ist das nicht ein Skandal?

Tatsächlich, schreibt Mo Tzu, ist ein Angriffskrieg mehr als ein Skandal, er ist ein Verbrechen. Er meint das nicht im übertragenen Sinn, sondern er möchte, dass Angriffskriege geächtet und die Täter bestraft werden. Er ist wohl der erste Philosoph in der ganzen Welt, der diese Aussage systematisch vorgetragen hat.

> Wenn jemand einen Menschen tötet, wird die Tat unmoralisch genannt und der Täter bezahlt mit dem Leben für sein Verbrechen. Dementsprechend ist die Tat eines Menschen, der zehn andere tötet, zehnmal so unmoralisch und er sollte mit zehn Leben für sein Verbrechen bezahlen, oder wenn er hundert Menschen tötet, ist seine Tat hundertmal so unmoralisch, und er sollte für sein Verbrechen mit hundert Leben bezahlen.
>
> Jetzt wissen die Würdigsten in unserer Welt genug, um derartige Taten zu verurteilen und sie unmoralisch zu nennen. Und doch: Wenn es zu der noch größeren Unmoral kommt, Angriffskriege gegen andere Staaten zu führen, wissen sie nicht genug, um diese zu verurteilen. Im Gegenteil, sie loben sie und nennen sie moralisch. Sie sind unfähig dazu, ihre Unmoral zu begreifen, schreiben alles nieder und übergeben es der Nachwelt.

Mo Tzu kommt der Ruhm zu, seiner Zeit um 2400 Jahre voraus gewesen zu sein. Erst 1950 geschah es nach den Prinzipien der Nürnberger Prozesse, dass Planung, Vorbereitung und Anfangen oder Führen von Angriffskriegen formell von der internationalen Gemeinschaft als nach dem Völkerrecht strafbares Verbrechen anerkannt wurde.

Mo Tzu hatte natürlich keine Mechanismen – keine Vereinten Nationen, kein Korpus des Völkerrechts, keine internationalen Gerichtshöfe –, in denen er seine Vorschläge institutionell hätte festmachen können. Deshalb war er auf seine moralische Überzeugungskraft angewiesen, „die unwürdigen Menschen unserer Tage, die mit Waffen, Messern, Gift, Feuer und Wasser einander zugrunde richten wollen“, zu disziplinieren.

Mo Tzu war von der Macht seiner zentralen Lehre überzeugt. Er glaubte, dass sie nicht nur Angriffskriege, sondern alle Formen von Unterdrückung

und Ausbeutung beseitigen könne und er war von der Macht der „universellen Liebe“ (*chien hsiang ai*) überzeugt. Was bedeutete diese universelle Liebe in der Praxis? Sie bedeutete, einen anderen Menschen wie sich selbst und Familien und Staaten wie die eigenen zu behandeln.

Mo Tzu wurde, wie man sich denken kann, von seinen Zeitgenossen wegen seiner Lehre von der universellen Liebe angegriffen. Sie sagten, sie sei weder ausführbar noch natürlich.

Er stritt, so gut er konnte, für ihre praktische Anwendbarkeit. Sein Hauptargument war, dass wir zwar alle eine derartige Liebe für nicht praktizierbar hielten, wenn ihre Ausübung von *uns* gefordert werde, dass wir sie jedoch als in höchstem Maße praktikabel priesen, wenn wir ihre Nutznießer werden könnten. Sie ist also nicht unausführbar, sondern nur schwer zu praktizieren.

Auf den Vorwurf, universelle Liebe sei unnatürlich, erwidert Mo Tzu, dass sie im Gegenteil im Wesen des Göttlichen verwurzelt sei.

Der Begriff T'ien, den man im Fall Mencius mit Vorsehung übersetzen kann, kann in Mo Tzus Gebrauch mit Gott übersetzt werden. Mo Tzu hatte einen überschwänglichen persönlichen Glauben an T'ein, den Konfuzianer wahrscheinlich etwas geschmacklos fanden. „Gott“, schrieb Mo Tzu, „liebt die ganze Welt und will jeder Kreatur Gutes tun. Nicht einmal eine Haarspitze ist nicht das Werk Gottes.“

Aus dieser Metaphysik folgt, dass alle Menschen lieben, den Willen Gottes zu tun bedeutet. Eine tiefere moralische Begründung gibt es nicht. Mo Tzu würde sagen, es sei zwar schwierig, universelle Liebe zu leben, aber sie entspreche durchaus dem menschlichen Wesen, das von Gott geschaffen worden sei.

Wie manifestiert sich Liebe konkret? Was will Gott tatsächlich von uns? Gott „will, dass die Starken für die anderen etwas tun, dass die, die den *Weg* verstehen, andere unterrichten, und dass die, die Wohlstand besitzen, ihn mit anderen teilen.“

Mo Tzu schreibt: Zu dem, was ein Mensch, der von Gott inspiriert ist, tun muss, gehört, dass er versucht, Angriffskriegen ein Ende zu setzen. Nicht nur, dass derartige Kriege direkt schädigen, sondern sie machen es dem Staat auch unmöglich, die ihm zukommenden Aufgaben zu erfüllen. Diese

sind: „die Hungrigen speisen und den Müden Ruhe gönnen“. In einem Staat, der sich zu seiner wahren Berufung erhoben hat, „haben die Menschen warme Kleider und viel zu essen und sie leben ohne Sorgen bequem und im Frieden.“

Die Praxis der Friedensstiftung

Wir haben schon gesehen, wie Buddha mit Gewalttaten umging. Sowohl Mencius als auch Mo Tzu beziehen sich in ihren Werken auf konkrete Friedensstiftungsinitiativen. Es ist lehrreich zu sehen, wie die Praxis auf Prinzipien gegründet wird.

Zuerst einmal Mencius’ Ansatz:

> Sung K'eng war auf dem Weg nach Ch'u. Mencius traf ihn in Shih Ch'iu und fragte ihn: Wohin gehen Sie, mein Herr?
>
> Ich habe gehört, dass zwischen Ch'in und Ch'u Feindseligkeiten ausgebrochen sind. Ich gehe den König von Ch'u besuchen, um ihn davon zu überzeugen, dass er sie beenden solle. Wenn ich beim König von Ch'u kein Gehör finde, gehe ich den König von Ch'in besuchen …
>
> Ich will gar keine Einzelheiten wissen, aber darf ich mich nach Ihrem Hauptargument erkundigen? Wie wollen Sie die Könige überzeugen?
>
> Ich werde ihnen erklären, dass der Krieg keine Vorteile bringt.
>
> Ihr Zweck ist wirklich erhaben, aber Ihr Argument ist falsch.[72]

Mencius argumentiert, dass, wenn der Friedensstifter den König mit Profit (*li*) verlocken will, er sich auf einen schlüpfrigen Pfad begibt. Profit sollte niemals das Entscheidungskriterium beim Handeln sein. Dieses Kriterium führt unvermeidlich in den Ruin. Der Friedensstifter sollte stattdessen auf der Basis von Freundlichkeit (*jen*) und moralischem Prinzip (*i)* an die Könige appellieren. Wenn die Könige auf dieser Basis überzeugt werden, werden sie andere im Königreich dazu anregen, auch auf der Basis von Freundlichkeit und Moral zu handeln. In diesem Fall ist

es wahrscheinlicher, dass ein echter und dauerhafter Frieden und eine gute und gesunde Gesellschaft das Ergebnis sein werden.

Vielleicht finden wir Mencius etwas halsstarrig. Kann er nicht etwas nachgeben, um das Unheil eines Krieges abzuwenden? Aber wir müssen an die ethischen und metaphysischen Prinzipen denken, die ihn leiteten. Der gute Mensch tut, was er nur kann, um die vier heilsamen Anfangstendenzen in anderen zu fördern. Er gibt nicht dem wesenhaft untermenschlichen Verlangen nach Vorteil nach. Wenn wir die Güte im Menschen nähren, wird sie stärker. Wenn andere, besonders die in einflussreichen Stellungen, leichteren Zugang zu der ihnen angeborenen Güte bekommen, breitet sich diese heilsame Infektion aus. Mencius' Ideen von Friedensstiftung ergeben sich ganz natürlich aus diesen Prinzipien.

Jetzt wollen wir uns Mo Tzus Friedensstiftung zuwenden.

Mo Tzu erfährt, dass der Staat Ch'u, nachdem er neue Formen offensiver Kriegstechnik erfunden hat, im Begriff ist, sie zum Angriff auf den Staat Sung zu benutzen.[73] Sofort bricht er nach Ch'u at auf und wandert, ohne zu rasten, zehn Tage und Nächte lang. Er bandagiert seine Füße mit Stoffstreifen, die er aus seinen Kleidern herausgerissen hat. Als er Ch'u erreicht hat, geht er zum Militärkommandeur, der für die kommende Operation zuständig ist, und versucht, ihn zu überzeugen, dass Krieg nichts anderes als gewöhnlicher Mord in großem Maßstab sei. („Wenn du moralische Prinzipien einhältst, die dich davon abhalten, eine kleine Anzahl Menschen zu töten, während du gleichzeitig das Töten einer großen Menge Menschen vorbereitest, verrät das eine Verwirrung deiner Grundkategorien.") Der Kommandeur schämt sich, das zuzugeben.

Dann geht er zum Herrscher von Ch'u und argumentiert auf ähnliche Weise. Dem Kommandeur hatte Mo Tzu gesagt, er sei im Begriff, Massenmord zu begehen. Dem König sagt er nun, dass er ein Kleptomane (buchstäblich: „dem Diebes-Wahnsinn verfallen") sei: Da sein Territorium ja schon reichlich groß sei, brauche er es nicht auszuweiten.

Aber obwohl sowohl der Kommandeur als auch der Herrscher Mo Tzus Logik anerkennen, weigern sie sich doch, den Angriff abzublasen. An dieser Stelle greift Mo Tzu zum Argument vom Profit, wie Mencius es genannt hätte. Er errichtet ein kleines Stadtmodell und demonstriert in

einer simulierten Schlacht die Abwehrmethoden, die Ch'u mit seiner Taktik nicht wird überwinden können. Mo Tzu teilt mit, dass seine Anhänger in eben diesem Augenblick den Menschen von Sung beistehen und dass sie bereit sind, mit diesen Techniken den Angriff von Ch'u zurückzuschlagen. Erst nach dieser Demonstration bläst der Herrscher von Ch'u den Angriff ab.

Das Schriftzeichen (*li*), das wir mit „Profit" übersetzt haben, kann bei Mencius auch „Vorteil" bedeuten. In dieser Bedeutung benutzt es Mo Tzu im Allgemeinen. Mo Tzu hat nichts gegen einen derartigen Vorteil, solange wir uns unsere Vorteile nicht auf Kosten anderer verschaffen. Schließlich strebt Gott nach dem Vorteil für alle Kreaturen und deshalb ist uns die Freiheit gegeben, es ebenso zu machen.

Als Friedensstifter appelliert Mo Tzu deshalb zunächst an die Güte in den Gegnern. Er glaubt, dass diese tief im Menschen und im Wesen des Göttlichen verwurzelt sei. Er ist jedoch sehr viel eher bereit als Mencius, sich sowohl durch Argumentieren mit den Ergebnissen (ob nun Profit oder Vorteil genannt) als auch dadurch, dass er sich schließlich auf das tödliche Geschäft des Defensivkrieges einlässt, die Hände schmutzig zu machen.

Zwischen Mo Tzus Theologie und der der abrahamischen Religionen gibt es bedeutsame Ähnlichkeiten. Die Ähnlichkeit hat sogar schon dazu geführt, dass einige behauptet haben, Mo Tzu sei vielleicht gar kein echter Chinese gewesen! Er war ganz sicher Chinese und er hat auf entscheidende Weise zu Chinas intellektueller und spiritueller Entwicklung beigetragen!

Taoismus: Kunst, nicht Macht

Jemand, der Feuerholz schlagen will, ist gut beraten, wenn er weiß, dass Holz aus Fasern besteht und dass man besser mit der Faserrichtung als gegen sie arbeitet. Wenn man das Holz falsch auf den Hackklotz legt und gegen die Faser hackt, splittert es und man bekommt Rückenschmerzen statt einem Stapel Feuerholz.

Jede Situation, schreibt Chuang Tzu, hat sozusagen eine Faserrichtung.
Selbst die Welt als Ganze hat eine und ein Weiser ist jemand, der sie findet

und mit ihr rechnet. Auf diese Weise wird das Handeln anstrengungslos, kunstvoll und doch effektiv.

Chuang Tzu (wir folgen der Tradition und gebrauchen den Namen ebenso für den Text wie für den Autor) ist einer der beiden ältesten Klassiker des Taoismus. Der andere ist das *Lao Tse* oder *Tao Te King*[74]. *Chuang Tzu*[75] ist sicherlich einer der exzentrischsten und glänzendsten Texte der alten Welt. Er wurde von verschiedenen Menschen geschrieben, seine Zusammenstellung begann am Anfang des 4. Jahrhunderts AC und dauerte länger als eine Jahrhundert. Der Text enthält viele Stimmen und mehr als eine einzige Perspektive, die wir der Einfachheit halber zusammenfassen, indem wir uns auf den Autor als dem Einzelnen Chuang Tzu beziehen. Diese Vielfalt ist jedoch durchaus kein Mangel. Vielfalt ist eines der Themen, die die Texte zusammenhalten. Der Text misstraut Dogmen und umständlichem Argumentieren und bevorzugt lange Geschichten, Anekdoten über besondere Menschen und Dinge, Satire, Humor und Anprangerungen. Es ist ein wunderbares Sammelsurium.

Wir kommen auf das Beispiel Holz zurück. Es war einmal, heißt es im Text, der Fürst von Lu, der von der überragenden Geschicklichkeit, die sich in einem geschnitzten Glockenständer zeigte, beeindruckt war, und den Holzschnitzer nach seinem Geheimnis fragte. Der Holzschnitzer antwortete:

> Ich bin ein Handwerker und kenne keine Gemeinmisse, und doch, auf eines kommt es dabei an. Als ich im Begriffe war, den Glockenständer zu machen, da hütete ich mich, meine Lebenskraft (in anderen Gedanken) zu verzehren. Ich fastete, um mein Herz zur Ruhe zu bringen. Als ich drei Tage gefastet, da wagte ich nicht mehr, an Lohn und Ehren zu denken; nach fünf Tagen wagte ich nicht mehr, an Lob und Tadel zu denken; nach sieben Tagen, da hatte ich meinen Leib und alle Glieder vergessen. In jeder Zeit dachte ich auch nicht mehr an den Hof Eurer Hoheit. Dadurch ward ich gesammelt in meiner Kunst, und alle Betörungen der Außenwelt waren verschwunden. Darnach ging ich in den Wald und sah mir die Bäume auf ihren natürlichen Wuchs an. Als mir der rechte Baum vor Augen kam, da stand der Glockenständer fertig vor mir, so dass ich nur noch Hand

anzulegen brauchte. Hätte ich den Baum nicht gefunden, so hätte ich's aufgegeben. Weil ich so meine Natur mit der Natur des Materials zusammenwirken ließ, deshalb halten die Leute es für ein göttliches Werk.[76]

Wir haben Himmel (T'ien) schon bei Mencius und bei Mo Tzu angetroffen. Chuang Tzus Verwendung des Wortes deutet auf eine Realität hin, die eng mit uns verbunden, aber durchaus nicht anthropomorph ist. Diese Realität ist weniger ehrwürdig als Mencius' Vorsehung, weniger menschlich als Mo Tzus Gott und kann vielleicht am besten mit NATUR wiedergegeben werden. Der Glockenständerschnitzer bereitet sich auf seine Kunst vor, indem er Ablenkungen und Alltagssorgen loslässt, seine eigene *Natur* ergründet und dann die Natur des Baumes sucht. Beide Naturen sind von der NATUR eingepflanzt. Wenn Natur Natur begegnet, ist das Ergebnis mühelose, höchste Kunst.

Chuang Tzu bietet uns andere Anekdoten an, damit wir auch sicher verstehen, worum es geht. Wir hören von dem Gauner der Räder, von dem schon die Rede war, einem Mann, der Ochsen ausschlachtet, einem Gürtelschnallenhersteller, einem Schwimmer in gefährlichen Strömungen. Der Schwimmer spricht für alle, wenn er sagt: „Ich gehe mit dem Zufluss hinein und komme mit dem Ausfluss heraus, folge dem Weg des Wassers und zwinge ihm nicht meine Selbstbezogenheit auf. Auf diese Weise halte ich mich über Wasser." Durch diese Geschichten erzählt uns Chuang Tzu etwas über das Leben, darüber, wie wir mit der Faserrichtung des Universums in Berührung kommen und das *Tao*[77] (Weg), das durch alles führt.

Aber gibt es ein *Tao* der Friedensstiftung?

Zuerst einmal müssen wir würdigen, dass es in diesem Text einige Perspektiven auf Krieg und Frieden gibt. An manchen Stellen sagt man uns wie der *Prediger,* dass es eine Zeit für Krieg und eine Zeit für Frieden gebe. An keiner Stelle ist etwas wie eine *Doktrin* des Pazifismus formuliert. Jedoch wird der Krieg im Text am häufigsten als Zeichen dafür angesehen, dass die Menschheit aus der Gnade gefallen sei, oder, taoistischer ausgedrückt, dass die Menschen den WEG verloren hätten.

Krieg ist wie andere Formen von Gewalt, als wenn Feuerholz gegen die Faser gehackt würde. Die Verstehenden brauchen daher nicht auf Gewalt zurückzugreifen. Chuang Tzus Einwände gegen Krieg und Gewalt sind teilweise Einwände gegen Dummheit und Schamlosigkeit.

Um Chuang Tzus Ansatz der Friedensstiftung zu verstehen, ist es notwendig, dass man zwei seiner spirituellen Praktiken kennt.

Der ersten Praxis sind wir schon begegnet: dem Fasten. Das kann bedeuten, dass man das Essen aufgibt, aber vor allem geht es um das Fasten von Geist und Herz, während dessen sie sich von ihren üblichen Geschäften leeren und Zugang zu ihren Tiefen finden. An diesem Punkt kann sich Handeln, das – anders als stereotypes oder geplantes Handeln – spontan ist, plötzlich ereignen.

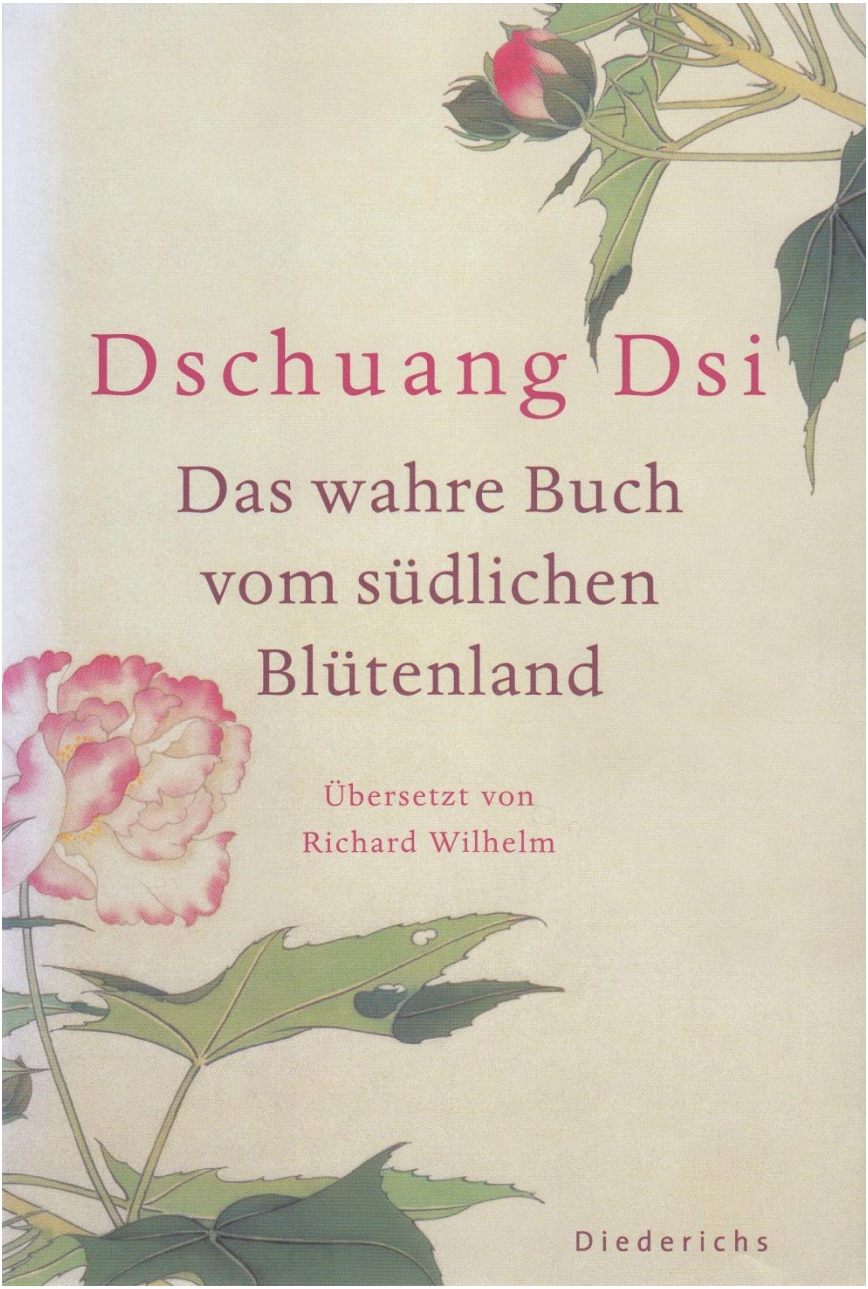
Die zweite Praxis ist „schlendern, schweifen" (auch als „wandern" oder „umherschweifen" zu übersetzen). Das bedeutet, dass man Geist und Herz die gewohnten Grenzen überschreiten lässt. Unser Wort „Fantasie" ist vielleicht als Eingangspunkt geeignet, um zu verstehen, worum es geht. Schlendern/schweifen ist jedoch eine sehr wilde, aber besondere Form der Fantasie, in der wir die Grenzenlosigkeit des Universums empfinden. Wir beginnen zu begreifen, dass das Universum in keiner Richtung Zäune hat. Es hat keine festen Punkte, weder im Raum noch in der Zeit, keine festen Maßstäbe, mit denen wir messen und rechnen, keinen Maßstab, mit dem wir Größe, Geschwindigkeit, Korrektheit oder Schönheit messen könnten. Es gibt weder groß noch klein, weder schnell noch langsam, weder schön noch hässlich: all dies sind begrenzende Konstruktionen des Menschen. Sonderbare Geschichten erleichtern uns den Zugang eher als Lehrsätze. Wenn wir umhergeschweift sind, kehren wir mit frischem Blick in unsere Situation in der Welt zurück und finden nun vielleicht einen Weg durch unsere Schwierigkeiten, den wir zuvor nicht gesehen haben.

Mit diesen spirituellen Praktiken im Kopf können wir uns nun zwei kleinen Geschichten im Text zuwenden, die von Gewalt und dem Versuch, ihr ein Ende zu setzen, handeln. Wir haben gesehen, wie Buddha, Mencius und Mo Tzu solche Situationen angehen. Jetzt sehen wir, wie Chuang Tzu das tut.

Fall #1

Konfuzius' (hier ironisch als taoistischer Weiser dargestellt) Lieblingsschüler Yen Hui bittet um die Erlaubnis, eine Reise anzutreten. Konfuzius fragt ihn nach dem Ziel seiner Reise und Yen Hui erklärt:

> Ich höre sagen, dass der Fürst von We, der im besten Mannesalter steht, eigenwillig ist in seinen Handlungen, dass er das Herrschen zu leicht nimmt und seine Fehler nicht einsieht. Leichten Herzens lässt er die Leute töten. Die Leichname liegen in seinem Reich umher, unzählbar wie das Heu auf den Wiesen und das Volk ist hilflos. [Dschuang Dsi, 71f.]


Dschuang Dsi
Das wahre Buch vom südlichen Blütenland
Übersetzt von
Richard Wilhelm
Diederichs

Yen Hui erklärt, dass er mit dem Tyrannen reden will. Er möchte einen Weg finden, auf dem der Staat und seine Menschen zu gesunden Bedingungen zurückfinden können.

Konfuzius billigt offenbar die Absichten seines Schülers, aber den Methoden gegenüber, die Yen Hui vorschlägt, nimmt er eine kompromisslose Haltung ein. Er sagt, die würden nur zu Yen Huis Tod führen und der Tyrann würde dadurch sicherlich nicht eines Besseren belehrt. Erst als Yen Hui zugibt, dass ihm keine Lösungen mehr einfallen und er keine weiteren Vorschläge hat, bietet Konfuzius ihm etwas Positives an.

Konfuzius sagt, Yen Hui müsse damit beginnen, dass er auf sein eigenes Herz, nicht auf das des Tyrannen, aufmerksam sei. Er müsse alle Sorge um Ehre und Anerkennung aufgeben, er müsse alles vergessen, was er gelernt habe, und sogar vergessen, seine eigene Integrität zu bewahren. Und vor allem dürfe er sich nicht anmaßen, den Tyrannen zu belehren. Nach seinem Fasten des Herzens werde er bereit sein, in der Gegenwart des Tyrannen zuzuhören. „Dein Ziel sei Einheit! Du hörst nicht mit den Ohren, sondern hörst mit dem Verstand; du hörst nicht mit dem Verstand, sondern hörst mit der Seele. […] so wird die Seele leer und vermag die Welt in sich aufzunehmen. Und der SINN ist's, der diese Leere ausfüllt." [Dschuang Dsi, 75]

Erst wenn Yen Hui diese tiefe Aufmerksamkeit üben kann, kann er zum Fürsten von We sprechen. Wenn der rechte Augenblick sich bietet und der Tyrann bereit ist, dann werden die Worte ganz natürlich und aus einem tieferen Ort als dem Ego Yen Huis kommen. „Findest du Einlass, so singe dein Lied; findest du keinen Einlass, so halte ein!" [Dschuang Dsi, 75]

Fall #2 [Dschuang Dsi: Buch XXV,4]

Der König von We ärgert sich über den Fürsten Mau aus dem Hause Tien, weil der einen Vertrag gebrochen hat, und beschließt, ihm einen Mörder zu schicken, der ihn töten soll. Der Kriegsminister erschrickt, als er von dem Plan hört, denn er hält ihn für unter der Würde des Königs. Er schlägt vor, 200 000 Bewaffnete zu schicken und einen Großangriff auf Tsi zu

machen: „Ich will seine Leute gefangen nehmen und ihm seine Ochsen und Pferde wegführen und will ihm heiß machen, dass ihm's zum Rücken herausschlägt. Dann will ich ihm sein Reich wegnehmen, und wenn er voll Schrecken flieht, so will ich ihm den Rücken verbläuen und ihm die Konchen zerbrechen."

Ein anderer Minister, der diesen kriegslustigen Vorschlag gehört hat, protestiert in gut konfuzianischer Manier und brandmarkt den Kriegsminister als Unruhestifter. Dazu gibt er ihm eine kleine Lektion in Sachen Moral. Das nützt aber gar nichts.

Schließlich wird der taoistische Weise Tai Chin-jen dem König vorgestellt.

> „Es gibt ein Tier, das man die Schnecke nennt. Kennt Ihr das?"
>
> Der Fürst sprach: „Ja."
>
> Jener fuhr fort: „Es liegt ein Reich auf dem linken Horn der Schnecke, das heißt das Reich des Königs Anstoß. Es liegt ein Reich auf dem rechten Horn der Schnecke, das heißt das Reich des Königs Rohheit. Fortwährend kämpfen diese beiden Reiche miteinander um ihr Landgebiet. Nach ihren Schlachten liegen die Gefallenen zu Zehntausenden umher. Sie verfolgen einander fünfzehn Tage lang, ehe sie zurückkehren."
>
> Der Fürst sprach: „Ei, was für ein leeres Gerede!"
>
> Jener sprach: „Darf ich die Erfüllung geben? Könnt Ihr Euch eine Grenze vorstellen, wo der Raum aufhört?"
>
> Der Fürst sprach: „Er ist grenzenlos."
>
> Jener sprach: „Wenn man von den Gedanken des Grenzenlosen zurückkehrt zu einem Reich mit festen Grenzen, so ist das der Unendlichkeit gegenüber doch fast wie nichts?"
>
> Der Fürst sprach: „Ja."
>
> Jener fuhr fort: „Inmitten der Endlichkeit da ist ein Land namens We. Inmitten von We da ist eine Stadt namens Liang. Inmitten von Liang seid Ihr, o König. Ist nun ein Unterschied zwischen Euch und dem König Rohheit?" [Dschuang Dsi, 273f.]

Wenn wir zu hören erwarten, wie die Friedensstiftungs-Intervention Tai Chin-jens ausgegangen ist, werden wir enttäuscht. Das *Chuang Tzu* erzählt uns nur, der König habe dagesessen „verwirrt, als hätte er etwas verloren“. Ebenso wenig wird uns erzählt, wie die Intervention Yen Huis in Fall #1 ausgegangen ist. Chuang Tzu verweigert uns bei vielen Geschichten den Ausgang. Offensichtlich sollen wir unsere Fantasie benutzen.

***

Für Chuang Tzu ist die Welt fließend und veränderlich. Alles Doktrinäre, wie edel es auch in der Absicht sein mag, wird verdammt. Aus diesem Grund zwingt Chuang Tzu Friedensstifter dazu, sich und ihre Praktiken zu überprüfen.

Aber heißt das, dass Chuang Tzu sich nicht moralisch verpflichtet fühlt, dass seine Einwände gegen Gewalt streng epistemisch und ästhetisch sind? Damit täte man dem Text Unrecht.

Chuang Tzu taucht immer wieder im Text auf und seine Entrüstung ist nicht weniger heftig als die Mencius’ und Mo Tzus. Intellektuelle sind das Hauptziel seiner Entrüstung, besonders die Konfuzianer und Mohisten seiner Zeit, die nach Chuang Tzus Ansicht den Adel ihrer Gründer verloren haben und in einer Zeit der Korruption ihr Wissen und ihre Philosophie an die Verbrecher in hohen Stellungen verkaufen.

> Im gegenwärtigen Zeitalter liegen die zum Tode Verurteilten Rücken an Rücken, die in Joch und Stock gefesselt sind, stoßen Ellenbogen an Ellenbogen, immer sieht man irgendeinen Verstümmelten, und doch fangen gerade jetzt die Konfuzianer und Mohisten an, den großen Mann zu spielen und schütteln zwischen den an Füßen und Händen Gefesselten ihre Ärmel zurück. Leider lässt man sie davonkommen, ihre Unverschämtheit und Schamlosigkeit lässt man ihnen durchgehen! Ich neige dazu

> zu denken, dass Weisheit und Wissen Teile vom Stock und Joch sind, dass Wohlwollen und Pflicht Bolzen und Loch von Fuß- und Handfesseln sind.

Einige der großen Philosophen des alten China sorgten sich um kulturelle Gewalt, besonders um die Legitimierung direkter und struktureller Gewalt durch Intellektuelle. Aber am höchsten entwickelt ist das Thema *trahison des clercs* im *Chuang Tzu*. Intellektuelle, die keinen Zugang zur Natur und dem WEG haben, werden als die gefährlichsten Menschen in der Welt betrachtet. Der einzige Weg aus dieser Gefahr ist die Wiederherstellung der Verbindung, die sie abgebrochen haben. Ohne diese Wiederherstellung ist die Katastrophe unvermeidlich.

> Dass es weder Verwüstungen durch Invasion noch Schlacht gibt, keine Todesstrafe und Hinrichtung kommt daher, dass sie diesem WEG folgen. Sie reißen nicht den HIMMEL des Menschen, sondern den HIMMEL des HIMMELS auf. In jedem, der den Himmel aufreißt, ist die KRAFT geboren, in jedem, der den Menschen aufreißt, ist Gewalt geboren.

Zusammenfassung: Fünf Spiritualitäten, fünf Schwerpunkte

In allen untersuchten Texten und in den religiös-philosophischen Traditionen, zu denen sie gehören, sind Moral, Erkenntnis und andere Aspekte menschlichen Lebens eng miteinander verknüpft. Aber die Akzentsetzungen unterscheiden sich. Die Zurückweisung von Krieg und Gewalt beruht in ihren unterschiedlichen Formen auf Folgendem:

1. auf Pflicht, Aufopferung (*Bhagavadgita:* Hinduismus, Gandhis Interpretationsrahmen),

2. auf Erkenntnis und Einsicht (*Angulimala*: Buddhismus),

3. darauf, dass Moral im Wesen des Menschen verwurzelt ist (*Mencius*: Konfuzianismus),

4. auf menschlicher und göttlicher Liebe (*Mo Tzu*: Mohismus),

5. auf Kunst, Fantasie (*Chuang Tzu*: Taoismus).

Im Rahmen einer Gemeinsamkeit, die es Mitgliedern der Tradition

gestattet, sofort Schwester-Traditionen zu erkennen, gibt es Raum, voneinander zu lernen. Vielleicht kann man einiges über Absurditäten und Brutalitäten alter heiliger Texte sagen, es ist aber jedenfalls ebenso offensichtlich, dass darin auch viel Gutes steht. Wir schulden dem konservativen Impuls, der diese Texte in zentraler Stellung bewahrt hat, sicherlich ein wenig Dankbarkeit. Wenn wir uns von Gandhi inspirieren lassen, können wir aus den heiligen Schriften der Welt dann etwas lernen, wenn wir uns ihnen zuversichtlich und als Mitschöpfer nähern.

Acht Aspekte von Friedensspiritualität[78]

Können wir allgemeine Überschriften finden, unter denen wir die Einflüsse der Spiritualität auf die Friedensstiftung anordnen und analysieren können? Hier kommt ein erster Versuch: Ich stelle acht Kategorien auf.

Ab und zu wurden in diesem Kapitel Beispiele aus den klassischen „Weltreligionen“ mit Beispielen aus der Geschichte der Fünf Nationen[79] (später *Six Nations* – auch *Iroquois League* genannt) ergänzt. Diese Organisation erstreckt sich auf das heutige Kanada und die heutigen Vereinigten Staaten und besitzt eine eingeschränkte (und oft verletzte) Unabhängigkeit von beiden. Die Beispiele sollen uns daran erinnern, dass es hochentwickelte Friedensspiritualitäten gibt, die gewöhnlich nicht erwähnt werden.

I. *Moralische Grundlage*

Spirituelle Traditionen akzeptieren gewöhnlich nicht die Annahme, dass ein Mensch nur durch Sozialisation und unmerkliches Hineinwachsen in die eigene Kultur oder einfach durch eigene rationale Entscheidungen moralisch werde. Sie gehen davon aus, Moral entwickle sich nur dann vollkommen, wenn der Mensch für bestimmte „Stimmen“ des Transhumanen offen sei. Diese Stimmen können metaphorisch oder als Ausdruck transzendenter Mächte verstanden werden. In dieser Betrachtungsweise ist eine moralische Grundlage gleichzeitig eine spirituelle Grundlage.

Von großer Bedeutung ist die Tatsache, dass dasselbe Wort – das deutsche Wort „Frieden” zum Beispiel - für tiefe innere Ruhe und für die Abwesenheit sozialer Gewalt stehen kann: Die Realität, der wir im innersten Selbst begegnen, wird als etwas empfunden, das mit dem Drang zum Friedenschaffen in der äußeren Welt verbunden ist. Sozialer Frieden und innerer Frieden werden als Teile derselben Realität betrachtet. Der Friedliche betrachtet Frieden nicht als eine bloße Idee oder ein Ideal, sondern sie ist für ihn eine Realität, die er selbst erfahren hat und die er ganz genau kennt. Darum ist Friedenstiften, selbst in seinen weltlichen Formen, für ihn eine spirituelle Praxis.

Deshalb überrascht es nicht, dass diejenigen, die sich der Friedensspiritualität widmen, auf die Möglichkeit von Frieden vertrauen und Frieden als etwas betrachten, dessen Wert und Bedeutung über alle utilitaristischen und rationale Berechnungen hinausgeht. Sie sind engagiert und hartnäckig bei der Verfolgung ihres Ziels und halten an allem – Symbolen, Narrationen, Ritualen usw. – fest. Das fördert die Einsichten und Eingebungen, die sie wertschätzen.

II. *Vision*

Spirituelle Traditionen stellen wirkungsmächtige Visionen der Gesellschaft dar. Im Falle der Friedensspiritualitäten sind es Visionen von einer friedlichen Gesellschaft. Diese in Visionen geschauten Gesellschaften oder „Utopien" – wir gebrauchen das Wort hier im positiven Sinn – stelle sich einige als etwas vor, das in der Vergangenheit liegt, ein Goldenes Zeitalter, aus dem wir zwar herausgefallen sind, von dem wir aber moralisch lernen können (wie im Konfuzianismus). Andere stellen sich vor, dass Utopien ihre Wurzeln in der Vergangenheit haben, dass sie aber in der Zukunft wiederhergestellt werden (wie in der jüdisch-christlichen Religion). Wieder andere stellen sich Utopia als etwas wirklich Neues vor, das uns in der Zukunft erwartet (auch das findet sich in der jüdisch-christlichen Tradition und in verbreiteten westlichen säkularen Varianten des Utopismus). Eine vierte Gruppe stellt sich vor, dass eine Utopie zyklisch wiederkehrt (wie in einigen Traditionen in Indien). Eine fünfte stellt sich vor, dass Utopia jetzt und hier existiere, vorhanden, aber unbemerkt sei (wie in vielen mystischen Traditionen).

In den buddhistischen Utopien aus der frühindischen Phase der Tradition, wie sie in Texten wie dem *Agganna Sutta*[80] und dem *Chakkavattisihanada Sutta*[81] dargestellt werden, kennzeichnen Frieden und Gerechtigkeit das zyklisch wiederkehrende Goldene Zeitalter. Gewalt kommt durch Gier und in Verbindung mit Privateigentum und ungerechter Verteilung des Wohlstandes in die Welt. Die Entartung der Welt in eine Welt der gegenwärtigen Bedingungen von Krieg und Ungerechtigkeit hat aus zwei Gründen stattgefunden: wegen der strukturellen Ungerechtigkeiten und wegen der Abwärtsspirale, die durch die sich selbst aufrechterhaltenden Kräfte der Gewalt und Rache angetrieben wurde. Menschen können dazu

beitragen, diese Entartung rückgängig zu machen, indem sie in besonderen Gemeinschaften die für das Goldene Zeitalter charakteristischen Werte bekunden: Gewaltfreiheit, Wahrhaftigkeit u. ä. Alles, was dazu beiträgt, Menschen an das zu erinnern, was sie ihrem Wesen nach sind und (wieder) sein können, ist in diesem Prozess der Rettung der Welt vor dem Inferno wertvoll. Achtsamkeit und Meditation spielen eine wichtige Rolle beim Beseitigen von Gier, Hass und Verblendung aus dem Geist und unterstützen damit moralisches Handeln.

In der buddhistischen Gemeinschaft spielte im Allgemeinen die Erwartung eines vollkommenen Staates in der Zukunft für die Förderung des Friedens eine Rolle. Gewaltsame Versuche, diese Bedingung herzustellen, sind allerdings nicht unbekannt. Ein Beispiel dafür ist die Rebellion Weißer Lotus in China am Ende des 18. Jahrhunderts. Die Rebellen erwarteten freudig die Ankunft Maitreyas, des künftigen Buddhas. Die Rebellion bereitete der Regierung so große militärische Schwierigkeiten, dass sich die Ch'ing-Dynastie niemals mehr davon erholte.

Jüdische und christliche heilige Schriften bieten Utopien weitere Möglichkeiten. Die Sehnsucht nach der konkreten Wiedererrichtung der Gottesherrschaft über die Welt durch die Regierung eines idealen Königs ist ein wichtiges Thema in der hebräischen Bibel und Frieden wird oft als ein Charakteristikum dieses Königreichs erwähnt. Dieselbe Sehnsucht findet auch im Neuen Testament ihren Ausdruck. Dort ist Jesus der Christus, der Messias, der ideale König, auf dessen Wiederkunft man sich freut. In der Geschichte haben sowohl jüdische als auch christliche Traditionen zeitweise starke messianische Bewegungen hervorgebracht, die sich auf biblische Bilder bezogen. Manche dieser Bewegungen haben direkte politische (nicht immer gewaltfreie) Aktionen zum Aufbau der idealen Gesellschaft hervorgebracht. Utopische Gemeinschaften haben auch andere biblische Bilder belebt: z. B. das Bild von Eden, wo es weder Streit noch Krieg gibt und Mann und Frau nicht einmal töten müssen, um etwas zu essen zu bekommen. Eine Utopie für Christen ist auch das Bild der heiligen Zeit, als Christus mit seinen Jüngern eine spirituelle Gemeinschaft bildete, die mit ihrer materiellen Einfachheit, ihrem Glauben und ihrer Friedfertigkeit der Welt ein Beispiel gab.

Die Macht der Utopien liegt sowohl in der Errichtung einer positiven

Vision, an der Menschen ihr Streben ausrichten können, als auch an der Schaffung eines Standpunktes, von dem aus die gegenwärtige sichtbare unvollkommene Gesellschaft kritisiert und beurteilt wird. Dieser utopische Standpunkt kann durch Narrationen, Rituale, Formulierungen, Doktrinen, Glauben und kontemplative Praxis von einer Generation an die nächste weitergegeben werden. Sie alle gebrauchen Symbole und alle Symbole bedürfen einer Interpretation. Daraus ergibt sich, dass es keine unmittelbare und voraussagbare Verbindung zwischen einer vorhandenen Symbolik und konkreten Handlungen in der Welt gibt. Eine utopische Narration kann von der einen Gesellschaft als unterhaltsame, aber recht unwichtige Geschichte behandelt werden, während eine andere Gesellschaft sie dazu benutzt, damit Revolution zu machen. Oder eine Narration kann Handlungen in beiden Gruppen anregen, die aber dann zu einander entgegengesetzten Ergebnissen führen. Z. B. wurde die Geschichte vom Auszug des hebräischen Volkes aus Ägypten und ihre Ankunft im Gelobten Land von den Buren in Südafrika dazu benutzt, ihre gewaltsame Unterwerfung indigener afrikanischer Völker zu rechtfertigen, während Afroamerikaner dieselbe Geschichte so lasen, dass sie ihnen Hoffnung und Anregung in ihrem Kampf um Befreiung von Rassismus und Unterdrückung lieferte. In der jüdischen Gemeinschaft bieten die Propheten Inspirationen für politische Zionisten, spirituelle Zionisten wie auch für Anti-Zionisten. Wir haben schon gesehen, dass die *Bhagavadgita*, die für Gandhis Streben nach Gewaltfreiheit so wichtig war, dass er sie als seine Mutter bezeichnete, von anderen dazu benutzt wurde, Gewalt und Krieg zu rechtfertigen.

Schließlich sind alle Ausbildungen von Symbolen charakteristisch für die kulturelle oder religiöse Gruppe, in der sie vorkommen: Symbole, die für eine Gruppe voller Bedeutung sind und die sie inspirieren, können für eine andere Gruppe völlig unverständlich sein. Das ist eine der Gefahren der Friedensspiritualität, die doch eigentlich allein durch ihr Wesen als friedenschaffende Kraft dazu in der Lage sein müsste, alle Gruppen zusammenzubringen.

1642 war ein jesuitischer Missionar in New France (im modernen Quebec, Kanada) sehr erstaunt, als er Zeuge der Ankunft einer Friedensdelegation der Fünf Nationen wurde, die von den Franzosen und ihren eingeborenen Verbündeten als Feinde gefürchtet wurden. Ein alter Mann der

Delegation stand auf und nannte mit lauter Stimme die Absicht seiner Partei, Frieden zu schließen, damit „das Land schön werde, der Fluss keine Wellen mehr schlage und man ohne Furcht überall hingehen kann“.[82]

Der jesuitische Missionar und seine Mitarbeiter verstanden nicht, dass sich die Delegation auf ihre utopische Vision bezog, die im Deganawidah[83]-Epos, einer narrativen *Charta der Five Nations*, ausgeführt war. Sie verstanden nicht, dass in dieser Narration dem Frieden ein positiver Wert zukam. Sie waren sich des hochentwickelten Prozesses der Friedensstiftung nicht bewusst, der auf der Narration basierte und sich in besonderen Praktiken konkretisierte, die viele Jahre lang erfolgreich betrieben worden waren, um Frieden zu schaffen. Sie wussten nicht, welche Rolle sie selbst in der Friedensinitiative spielen sollten. Sie verhielten daher unangemessen und dadurch ging die Gelegenheit, Frieden zu schließen, verloren.

III. *Kritik*

Moralische Grundlagen und Visionen von einer gerechten und friedlichen Gesellschaft ermöglichen die Kritik der vorhandenen Zustände. In den spirituellen Traditionen sind zwei Stile der Kritik zu unterscheiden: der prophetische und der der Verweigerung.

(a) Prophetie

Der Prophet als religiöser Typus gehorcht dem Drang, die Wahrheit zu verkünden, nicht weil er es möchte, sondern aus einem Pflichtbewusstsein oder weil er den Auftrag dazu bekommen hat. Der Prophet bietet gewöhnlich sowohl eine Kritik des Bestehenden als auch eine Vorausschau in die Zukunft. Propheten sind durchaus nicht immer Agenten der Friedensstiftung. Oft kritisieren sie die bestehenden sozialen, politischen oder religiösen Praktiken leidenschaftlich und der Urteilsspruch, der entweder von menschlichen oder übermenschlichen Instanzen vollstreckt werden soll, ist streng. Und doch ist die Verurteilung von Gewalt, Krieg und Brutalität vielen prophetischen Traditionen gemein.

Bei den Fünf Nationen heißt es vom Propheten Deganawidah (in Narrationen, die dem Kontakt mit Europäern und ihren heiligen Schriften

vorausgehen), er habe gesagt, dass er gesandt sei, um den Großen Frieden zu errichten, der dem Krieg zwischen den Nationen ein Ende setzen werde. Viel später richtete der Prophet Schöner See aus dem Irokesen-Stamm der Seneca sich mit der Formulierung einiger Aspekte dieser Botschaft gegen Gewalt.

Die Prophetie der hebräischen Bibel bekam im Westen große historische Bedeutung, und zwar nicht nur, weil der Inhalt der Botschaft des Propheten ausdrücklich moralisch war, sondern auch, weil die Propheten eine sehr entschiedene Art der Rede und des Diskurses einführten: Kühn und sogar rücksichtslos sprachen sie von einem Standpunkt der politischen Schwäche, jedoch der moralischen Gewissheit die Wahrheit über die Unterdrückten aus. Diese Art der Rede kann man bei den englischen Radikalen im 17. Jahrhundert, z. B. bei Gerrard Winstanley, hören, wenn sie die Gewaltherrschaft der herrschenden Klassen anprangern. Das gilt ebenso für Feministinnen des 19. Jahrhunderts wie Julia Ward Howe, wenn sie das Kriegführen der Männer anprangern, wie auch für Abolitionisten wie William Lloyd Garrison[84], wenn sie die Sklaverei angreifen, und für Marxisten wie Rosa Luxemburg, wenn sie den Kapitalismus als Ursache für Weltkriege verdammen. Heute ist die prophetische Art der Rede mit ihren Wurzeln in der hebräischen Tradition im Sozialismus und der christlichen Befreiungstheologie weiterhin stark.

Im Nahen Osten bietet der Koran gemeinsam mit jüdischen und christlichen Quellen sowohl im Inhalt als auch in der Form ein Modell kraftvoller prophetischer Rede. Die historische Bedeutung der prophetischen Rede ist für diese Weltregion überhaupt nicht zu überschätzen! Nur leider verbinden sich die heftigen Anprangerungen, die alle Konfliktparteien vorbringen, nicht zur am besten geeigneten Formel zur Friedensstiftung!

(b) Verweigerung

Die hier getroffene Unterscheidung zwischen einem Propheten und einem Verweigerer setzt das Leiden des Propheten zu der Ruhe und dem Asketismus des Verweigerers in Gegensatz. Auch der Verweigerer kritisiert die bestehende Ordnung – seine Kritik ist oft extrem – und er ist auch durchaus tief in soziale Veränderungen involviert, aber er experimentiert mit alternativen Lebensformen und versucht utopische

Werte hier und jetzt im privaten und sozialen Leben zu verkörpern. Gewöhnlich sind Verweigerer weniger daran interessiert, etwas anzuprangern, sondern mehr daran, auf etwas Verzicht zu leisten. Selbstvervollkommnung durch Disziplin und Verzicht auf Wohlstand, Macht und Status müssen die Verbesserung im sozialen Bereich begleiten.

Eine der wichtigsten Verweigerer-Bewegungen der Geschichte entstand am Anfang des 6. Jahrhunderts AC in Nordostindien. Diese Bewegung brachte sowohl den Jainismus als auch den Buddhismus hervor und trug zur Ausbildung des Hinduismus bei. Im Jainismus und im Buddhismus (auch im Hinduismus, hier allerdings auf komplexere Weise) gehörte Verweigerung zu einem umfassenden System menschlicher Vollkommenheit, zu dem auch Frieden und Gewaltfreiheit gehörten. Dieses Modell der Friedfertigkeit war in der alten Welt einzigartig: Es hob den Verzicht auf Gewalt gegen menschliche ebenso wie gegen nicht-menschliche Lebewesen hervor. Es integrierte moralische Regeln in ein umfassendes Übungssystem und verankerte diese Werte – im Fall von Jainismus und Buddhismus - in der Transzendenz, aber nicht in Göttlichkeit

Viele moderne buddhistische Organisationen, die sich Frieden und Gerechtigkeit verschrieben haben, behalten den Beigeschmack der frühen buddhistischen Verweigerungs-Lehren bei: Sie betonen einen einfachen Lebensstil, Meditation und die Entwicklung von Mitgefühl. Gleichzeitig haben Laien beiden Geschlechts führende Rollen in vielen dieser Organisationen übernommen und sie kritisieren das traditionelle Mönchstum sowohl wegen seiner Tendenz, sich von der Welt loszusagen, als auch wegen seiner Tendenz, mit Staat und Wirtschaftsmächten Kompromisse zu schließen.

Der Einfluss des altindischen Stromes von Verweigerungsspiritualität und ihrer Kritik an der herrschenden Gesellschaft und dem Kriegssystem breitete sich über Asien hinaus aus. Die beiden zentralen Persönlichkeiten in der Entwicklung der Gewaltfreiheit des 20. Jahrhunderts Gandhi und Tolstoi waren stark davon beeinflusst. Sie trugen dazu bei, dass das Verweigerungsideal in die zeitgenössische Friedensspiritualität eindrang. Tolstoi war weitgehend frustriert von seinen Versuchen, ein Leben der

Verweigerung zu führen, aber Gandhi konnte seine Ideale in die Tat umsetzen. Gandhi wurde dadurch zu einer der einflussreichsten Persönlichkeiten im 20. Jahrhundert, dass er das Ideal der Askese aus dem alten Indien, das auf dem festen Boden der hinduistischen Tradition basierte, mit Aktivismus, Kosmopolitismus und politischer Erfahrenheit verband, die es möglich machten, dass er außerhalb seiner Tradition verstanden wurde.

Außer der Übertragung aus Indien gab es andere, weitgehende davon unabhängige Verweigerungs-Traditionen, darunter jüdische, muslimische und christliche Traditionen, und auch diese haben eine Kritik des Kriegssystems entwickelt. Im Judentum stellen die Essener eine frühe Sekte der Verweigerung dar; sie experimentierten mit der Doktrin der Nicht-Vergeltung. Im Islam finden sich – während die prophetische Tradition Prinzipien eines gerechten Krieges entwickelte –, in der Tradition der Verweigerung, im frühen wie im späten Sufismus viele entschiedene Stellungnahmen zugunsten von Frieden. Häufig entwickelten sich in der Geschichte des Christentums radikale Verweigerungs-Spiritualitäten, die Krieg und Gewalt streng kritisierten, zu bewussten Alternativen zu den herrschenden Formen des Christentums. Einige dieser Gruppen wurden von der Kirche als häretisch gebrandmarkt und verfolgt. Anabaptismus und Quäkertum[85], die großen Einfluss darauf hatten, dass Pazifismus und Friedensstiftung in die moderne Welt kamen, überlebten die Verfolgungen, während viele vorreformatorische Gruppen dezimiert wurden. Nur wenige Waldenser und so gut wie keine Katharer überlebten die Verfolgungen im Mittelalter, um ihr Zeugnis gegen Gewalt abzulegen. In der modernen Zeit repräsentierten Persönlichkeiten wie Dorothy Day, Thomas Merton und Philip und Daniel Berrigan den römisch-katholischen Verweigerungs-Aktivismus[86]. Christliche Traditionen der Verweigerung stehen in direktem Kontakt mit Traditionen, die in Indien entstanden sind, und es gibt einen fortschreitenden Dialogprozess, der sich auf die Bildung einer nicht-sektiererischen Friedensspiritualität zubewegt.

IV. *Widerstand*

Kritik entwickelt sich zu Widerstand, wenn die Dissidenten aktiv die

Zusammenarbeit mit Systemen verweigern, die sie nicht akzeptieren. Ein Befehl, auf eine protestierende Menge zu schießen, wird verweigert, eine Familie weigert sich, Menschen aus einer verfolgten Minderheit auszuliefern, eine Gemeinde in einer Region, die durch eine ausländische Macht besetzt ist, weigert sich, den Befehlen der Verwaltungsbehörden der ausländischen Macht zu gehorchen, ein Einzelner weigert sich, Steuern zu zahlen. Derartige Aktionen finden in aller Welt statt und sind nicht notwendig mit der formellen Religion verbunden. Die Rolle der Spiritualität im weiten Sinn war und ist jedoch sehr bedeutend.

Kriegsdienstverweigerung, die prinzipielle Weigerung, in einer Armee zu dienen, wird in der christlichen Tradition (allerdings war es die Praxis von Minoritäten) schon früh bezeugt. Nach der protestantischen Reformation wurde sie zu einem Charakteristikum der „historischen Friedenskirchen" (Mennoniten, Quäker und Brüderkirche). Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts war Leo Tolstoi ihr starker Verfechter. Seine Version des Christentums, wie er sie später in seinem Leben in einflussreichen Werken wie *Das Reich Gottes ist inwendig in euch*[87] darstellte, hatte viel mit den früheren radikalen christlichen Sekten gemein. Tolstois Christentum enthielt die Zurückweisung von vielem (darunter auch Krieg), das in der Gesellschaft herrschende Gruppen für gut und richtig hielten, und es misstraute der institutionalisierten Religion. Nach Tolstois Ansicht blieb einem jungen Mann, der zum Militärdienst einberufen worden war, nichts anderes als die Verweigerung übrig. Wenn die Religion des jungen Mannes ihn nicht zum „Gesetz der Liebe" erweckte – was durchaus möglich war, da er wahrscheinlich einer verdorbenen Form von Religion begegnet war -, würde er dieses Gesetz in dem ihm angeborenen Gewissen finden, das jede der historischen Religionen überschritt.

Die Hingabe an eine höhere Macht, deren moderner Wortführer Tolstoi ist, hält nicht nur den Verweigerer angesichts der Verfolgung aufrecht, sondern sie verändert das Wesen der Erfahrung von Verfolgung. Gesellschaften erhalten ihre Ordnung mit Hilfe der Zuordnung von Schande und Ächtung ebenso wie durch offene Machtausübung. Einkerkerung, Exil, Anprangerung, Stigmatisierung, Verleumdung und öffentliche Hinrichtung verdanken ihre Macht nicht nur ihrer unmittelbaren Gewalt, Leiden zuzufügen, sondern auch ihrer Fähigkeit zu bewirken, dass Menschen sich von der Gesellschaft ausgeschlossen

fühlen. Jemand, dessen Widerstand sich in Spiritualität gründet, kann die Furcht, ausgeschlossen zu werden, eher überwinden. Natürlich hilft da das Vorhandensein einer unterstützenden Gemeinschaft Gleichgesinnter sehr, aber auch alleine konnten viele Widerständler großen Druck aushalten. Das Training von Widerständlern umfasst auch die Vorbereitung auf die Erfahrung von Isolation und Stigmatisierung. Sowohl Gandhi als auch Martin Luther King drängten ihre Anhänger beim zivilen Ungehorsam Gefangenschaft als Ehre und gute Gelegenheit anzusehen. (Die Vorbereitung auf die Kampagne des zivilen Ungehorsams 1963 in Birmingham, Alabama ist ein Beispiel dafür.) Eine derartige spirituelle Grundlage kann Einzelnen und Gruppen eine Kraft zum Widerstand geben, wie sie die säkulare Politik weder erfassen noch kopieren kann.

In extremen Situationen, in denen die Widerständler dem Tod gegenüberstehen, kann eine spirituelle Grundlage sogar dazu führen, dass sie ihren Tod akzeptieren. Sowohl Gandhi als auch King wurden ermordet und beide waren anscheinend darauf vorbereitet. Alle Widerstandsbewegungen haben ihre Märtyrer und sogar Märtyrerkulte. Die Friedensspiritualität ist nur insofern einzigartig, als die Märtyrer ihr Leben gewaltfrei hingeben.

V. *Gewaltfreiheit*

Das Konzept der Gewaltfreiheit ist komplex. Seine Grundlage ist die Empathie mit den potentiellen Objekten der Gewalt. Daraus folgen Abscheu gegen Gewalt und der Entschluss, selbst keine Gewalt auszuüben. In diesem sehr allgemeinen Sinn gebrauche ich an dieser Stelle den Begriff. Vier Aspekte von Gewaltfreiheit, die gesondert behandelt werden müssen, sind Altruismus, Nicht-Vergeltung, feministische Gewaltfreiheit und alternative Technik.

(a) Altruismus

Alle Gesellschaften erkennen Altruismus an: Achtung vor anderen und Mitgefühl ihnen gegenüber. Der Kreis, in dem Altruismus ausgeübt wird, ist von einer Gesellschaft zur anderen ebenso wie von einer Kultur zur anderen unterschiedlich groß. In manchen Gesellschaften und Kulturen werden Menschen dazu angespornt, Mitgliedern der eigenen Gruppe (Gemeinschaft, Clan, Nation usw.) gegenüber starke altruistische Gefühle zu hegen und diejenigen, die nicht zu ihrer eigenen Gruppe gehören, als

Untermenschen zu betrachten, denen gegenüber sie weder Achtung noch Mitleid zu zeigen brauchten. Es ist außerordentlich wichtig, dass Einzelne und Bewegungen die Begrenzung des Altruismus kritisieren und Formen ausgeweiteten Altruismus schaffen, der auch die Menschen umfasst, die gewöhnlich als nicht zur eigenen Gruppe gehörig klassifiziert werden. Ausgeweiteter Altruismus beschränkt sich nicht darauf, den frommen Wunsch zu äußern, man müsse nett zueinander sein. Dort, wo der Versuch, die Begrenzung des Altruismus zu überwinden, entschlossen unternommen wird, müssen herkömmliche Vorurteile, Zugehörigkeitsgefühle und Grenzen kritisiert und überschritten werden. Der Preis, den ein Verfechter des ausgeweiteten Altruismus zahlen muss, ist mitunter sehr hoch.

Wie schon gesagt, wurde einer der frühesten und deutlichsten Angriffe auf den begrenzten Altruismus vor 2500 Jahren vom chinesischen Denker Mo Tzu unternommen, der die „universelle Liebe" verfocht und der dachte, dass sie die Macht habe, sowohl direkte als auch strukturelle Gewalt zu vermindern.

Während der Achsenzeit formulierten in China und an anderen Orten weitere philosophische und religiöse Denker Vorstellungen vom ausgeweiteten Altruismus. Indiens asketische Gruppen wie Jainas und Buddhisten experimentierten mit extrem radikalem Altruismus, indem sie den Kreis des Mitgefühls auf alle Lebewesen ausdehnten. Damit kritisierten sie nicht nur den Krieg, sondern auch Tieropfer und den Verzehr von Fleisch.

Zwar wurden die Verfechter eines ausgeweiteten Altruismus oft übergangen, isoliert oder belästigt, ihre Konzepte und Werte jedoch wurden zur Grundlage für die späteren Vorstellungen, die zur Formulierung der Allgemeinen Menschenrechte führten, und auch dafür, dass den außermenschlicher Lebensformen ein ihnen innewohnender Wert zugesprochen wurde.

Ausgeweiteter Altruismus ist für die Friedensstiftung wichtig und in manchen ihrer Formen wirkt er ausgesprochen dynamisch. Die Fünf Nationen z. B. versuchten, rituell Feinde zu Verwandten zu machen, sodass die Vorschriften gegen heimische Gewalt in der Gemeinschaft dazu benutzt werden konnten, kriegerische Handlungen zu verbieten. Die

Konföderation zielte darauf, eine zunehmende Zahl von Nationen zu umfassen, die als Verwandte unter dem Friedensbaum miteinander verbunden waren. Das Verfahren, das in heiligen Geschichten und Ritualen ausgearbeitet wurde, war sowohl spirituell als auch praktisch.

b) Nicht-Vergeltung

Altruismus und Nicht-Vergeltung sind nicht dasselbe. Es gibt Gruppen, die die Haltung der Nicht-Vergeltung wegen der Forderungen in heiligen Schriften, wegen doktrinären Glaubens oder wegen des Wunsches nach persönlicher Reinheit eingenommen haben – alles ohne altruistische Gefühle! Aber wenn Nicht-Vergeltung für Gewaltfreiheit auch nicht ausreicht, so ist sie doch eine ihrer notwendigen Voraussetzungen.

Vergeltung für Verletzung oder Beleidigung der eigenen Person oder Gruppe hat Kriegsdynamik unterstützt. Die menschliche Seele bietet anscheinend einen fruchtbaren Boden für Vergeltungs-Doktrinen. Diese wurden dann durch die jeweilige Kultur auf verschiedene Weise formuliert und ausgearbeitet. Vergeltung kann zur heiligen Pflicht eines guten Sohnes, tapferen Kriegers oder treuen Bürgers werden. Versuche, die Zyklen von Vergeltung zu durchbrechen, sind deshalb für die Geschichte der Friedensstiftung wichtig. Im Westen waren die neutestamentlichen Ideen der Nicht-Vergeltung von besonderer Bedeutung, besonders die Lehren, die Jesus in Matthäus 5-7 (der Bergpredigt) und Lukas 6 zugeschrieben werden. In der Geschichte wurden diese Stellen von neuen christlichen Gruppen immer wieder neu entdeckt. Diese Gruppen begegneten manchmal starkem Widerstand, wenn sie versuchten, sie in die Praxis umzusetzen. Da viele dieser Gruppen von einem Christentum, das sich der Kriegsführung verschrieben hatte, an den Rand gedrängt wurden, legten diese Dissidenten das Fundament für die historischen Friedenskirchen. Damit wurden ihre Ansichten zunehmend legitimiert und übten seit dem 16. Jahrhundert Einfluss aus. Die Entwicklung von Friedensgruppen im modernen Sinn begann im frühen 19. Jahrhundert in den Vereinigten Staaten und in England und wurde stark von christlichen Ideen von Nicht-Vergeltung und Gewaltfreiheit (oder Nicht-Widerstand, wie das damals gewöhnlich hieß) beeinflusst.

Die neutestamentliche Lehre von Nicht-Vergeltung war zwar keineswegs

neu, aber sie war historisch wichtig. Sie stellte eine Fortsetzung der Tradition der Nicht-Vergeltung im Judentum dar.[88] Außerdem erkannten viele weitere nicht-christliche Traditionen das Prinzip an. In der modernen Zeit gilt Nicht-Vergeltung nicht mehr als sektiererisch, denn ihre Verfechter berufen sich bei Befürwortung und Entwicklung der Nicht-Vergeltung auf verschiedene spirituelle Traditionen.

(c) Feministische Gewaltfreiheit

Feministische Spiritualität war in den beiden letzten Jahrhunderten für Gewaltfreiheit und Friedensstiftung im Allgemeinen von großer Bedeutung und wurde in den beiden letzten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts zu einem viel diskutierten Thema. Da es viele Spielarten des Feminismus gibt, gibt es natürlich auch viele Spielarten der feministischen Spiritualität. Man kann drei Hauptgebiete der feministischen Kritik, die für die gegenwärtige Diskussion bedeutsam wurden, unterscheiden.

Feministische Spiritualität hat *dualistische* Formen der Spiritualität stark kritisiert, die den Geist dem Körper, der Erde oder dem Bereich des Materiellen entgegensetzen. Viele dualistische Richtungen früherer Zeiten haben den Geist mit dem männlichen Prinzip und das, was dem Geist gegenüber stand – alles, was in der spirituellen Praxis zurückgewiesen und sogar verachtet wurde –, mit dem weiblichen Prinzip gleichgesetzt. Die Folgen einer solchen Spiritualität, sagen Feminist/innen, waren sowohl für Frauen als auch für alle menschlichen und nicht menschlichen Lebewesen, die symbolisch in den Bereich des Materiellen verbannt worden waren, verheerend. Eine solche Spiritualität, sagen sie, ist eine entfremdete Spiritualität, die nicht auf der Erde beheimatet ist, lebende Systeme verachtet und bereit ist, sie bei ihrem Strebens nach Reinheit des Geistes zu zerstören.

Feministische Spiritualität ist gleichermaßen kritisch gegen religiöse wie gegen nicht religiöse Ideologien, die sich *Herrschaft* zum wichtigsten Ziel setzen. In dieser Kritik ist das Paradigma der Herrschaft die der Männer über Frauen. Feminist/innen haben jedoch eine emanzipatorische Theorie und eine emanzipatorische Praxis ausgearbeitet, die allen Herrschaftssystemen kritisch gegenüberstehen und die sich für die Befreiung aller Unterdrückten einsetzen.

Schließlich kritisiert die feministische Spiritualität schon spätestens seit

dem 19. Jahrhundert ausdrücklich *Krieg und Gewalt*. Einige Formen des Feminismus behaupten, dass Frauen biologisch weniger zu Gewalt neigten als Männer. Einige sind der Meinung, dass die Stellung der Frauen in der Gesellschaft als Untergeordnete und Unterdrückte, aber auch als Betreuungsperson mit der Verantwortung für die nährende und die affektive Seite des menschlichen Lebens, dazu geführt habe, dass Frauen sich stärker bei lebenserhaltenden Handlungsweisen engagierten. Andere meinen, dass eher der Feminismus als Denk- und Handlungsmodell Träger der Werte von Lebensbestätigung und Mitgefühl ist als die Frauen selbst. In allen diesen Betrachtungsweisen wird die feministische Spiritualität als etwas gesehen, das Frauen tiefer in die Materie hineinnimmt als bloße Theorie, da sie sie mit Realitäten verbindet, die über abstraktes Denken hinausgehen.

Als Reaktion auf die negativen Aspekte der männerzentrierten spirituellen und intellektuellen Tradition haben Feminist/innen eine Spiritualität formuliert, die im Körper verankert, emanzipatorisch und gewaltfrei ist. Ihre Gewaltfreiheit unterscheidet die feministische Theorie und Praxis von anderen emanzipatorischen Systemen. Natürlich waren einige Varianten des Feminismus bereit, den bewaffneten Kampf zu unterstützen, aber im Ganzen waren Feminist/innen weniger bereit, in Konflikten zu den Waffen zu greifen, als viele andere Gegner von Unterdrückung, deshalb hat der Feminismus sowohl im Bereich der Werte als auch beim Repertoire der Befreiungstechniken beträchtlich zur Gewaltfreiheit beigetragen.

(d) Alternative Technik

Die im Folgenden genannten Kampftechniken gibt es schon seit alter Zeit: Proteste und Hungerstreik, Nichtzusammenarbeit im Kleinen und Großen, symbolische Delegitimierung von Tyrannen, aktive unbewaffnete Konfrontation, Schaffung alternativer Institutionen, Bekehrung des Feindes. Erwartungsgemäß haben diejenigen, deren Spiritualität sie geneigt macht, Gerechtigkeit zu bejahen und sich Gewalt zu widersetzen, im Laufe der Jahre zunehmend Methoden entwickelt, mit deren Hilfe soziale Veränderungen gewaltfrei erreicht werden sollen, besonders da viele von ihnen eher als andere Gruppierungen bereit sind, säkulare Autoritäten infrage zu stellen und deren letztgültige Legitimität zu

leugnen. Viele der großen Experimentoren mit gewaltfreier Aktion, die die moderne Tradition geformt haben, haben von einer ausdrücklich spirituellen Grundlage aus gehandelt.

In den letzten fünf Jahrzehnten gehörten die feministischen Aktivist/innen zu den kreativsten Experimentator/innen mit Gewaltfreiheit, indem sie dauerhafte Widerstandsgemeinschaften aufbauten, Rituale für den gemeinschaftlichen Ausdruck von Trauer und Wut erfanden, Grenzen überschritten und Tabus brachen und Aktionen mit einem gleichzeitig feierlichen und unbeugsamen Geist erfüllten.

Im Nahen Osten experimentieren sowohl jüdische Kriegsdienstverweigerer als auch islamische (und christliche) Palästinenser, die gegen die israelische Besetzung der besetzten palästinensischen Gebiete Widerstand leisten, mit verschiedenen gewaltfreien Techniken. Die israelische Organisation *Jesch Gwul* („es gibt eine Grenze!"), deren Mitglieder beschlossen haben, im Prinzip den Militärdienst zu akzeptieren, aber den Einsatz im Libanon und in den besetzten palästinensischen Gebieten zu verweigern, bietet ein Beispiel kreativen Denkens auf dem Gebiet der Kriegsdienstverweigerung. Die Versuche einiger Palästinenser, die Menschen in verschiedenen Stationen der Intifada zu ermutigen, eine gewaltfreie Richtung einzuschlagen, haben zu vielen verschiedenen Methoden unbewaffneten Widerstandes geführt. Viele spirituelle Traditionen, die früher den Ausdruck „Gewaltfreiheit" nicht benutzt hatten, akzeptierten im späten 20. und frühen 21. Jahrhundert, dass der Ausdruck einen wichtigen Aspekt ihres Selbstverständnisses ausdrücke. Die Bereitschaft verschiedener inoffizieller Vertreter, sich dieser Tradition der Bewegung zur Förderung von Gewaltfreiheit anzuschließen, wird in der *Deklaration des Parlaments der Weltreligionen*, die 1993 in Chicago abgegeben wurde, verdeutlicht. Sie enthält die „Verpflichtung auf eine Kultur der Gewaltfreiheit und der Ehrfurcht vor allem Leben"[89] als die erste der „vier unverrückbaren Weisungen" für ein auch von den Weltreligionen getragenes „Weltethos".

VI. *Konfliktlösung und Konflikttransformation*

Der Wunsch nach Frieden und Harmonie, die Schaffung utopischer Visionen von einer friedlichen Gesellschaft, die Zurückweisung von

Gewalttaten und –strukturen, die Förderung von Altruismus und gewaltfreier Streitschlichtung – all das hat sich in den Traditionen der Friedensspiritualität miteinander verbunden und die Erneuerung von Konfliktlösung und Konfliktransformation gefördert.

Buddhistische Organisationen sowohl in Asien als auch im Westen wurden in letzter Zeit auf diesem Gebiet immer aktiver. Gewöhnlich hatten sie eine ausdrückliche Verbindung zur Gewaltfreiheit und zur traditionellen buddhistischen spirituellen Praxis. Ein Beispiel: Im vom Krieg zerrissenen Kambodscha begann 1992 ein buddhistischer Friedensmarsch, den der ehrwürdige, einige Male für den Friedens-Nobel-Preis nominierte Maha Ghosananda leitete. Der Marsch führte durch Konflikt-Gebiete und sollte die Bevölkerung dieser Regionen in ihrer Hoffnung auf Frieden bestärken und die Führer der Krieg führenden Gruppen zu Verhandlungen anregen. Obwohl der Marsch 1994 ins Kreuzfeuer zwischen Regierung und Roten Khmer geriet – dabei wurden ein Mönch und eine Nonne getötet und fünf weitere Marschierende verwundet –, wurden die Märsche fortgesetzt. Die Gruppen, die diese Märsche finanzierten, wurden von Schriften inspiriert, in denen von Buddhas Initiative bei der Konfliktlösung[90] erzählt wird. Sie bezogen sich auch auf die alte Praxis des achtsamen Gehens, einer Form der Meditation, deren Ziel es war, den Meditierenden zu ermöglichen, Klarheit und Ruhe zu gewinnen. Auch Meditationspraktiken, deren Ziel die Pflege eines mitfühlenden Herzens ist, waren dabei von Bedeutung.

Ein weiterer bekannter buddhistischer Ansatz zur Konfliktlösung ist die ständige Bemühung der tibetischen Gemeinde, geführt vom Dalai Lama, ein Abkommen mit China über den Status Tibets zu erreichen. Der Dalai Lama hat nicht nur die Militarisierung des tibetanischen Widerstandes nicht gestattet, sondern er hat auch konkrete Vorschläge für das Erreichen einer politischen Vereinbarung in Gang gesetzt. Offensichtlich wird er von seinem Volk nicht nur als weiser und Vertrauen erweckender Führer geachtet, sondern auch als ein Mann, der der buddhistischen spirituellen Tradition tief verbunden ist.

Im Westen haben die Christen, besonders die aus den historischen Friedenskirchen, eine Pionierrolle für die Konfliktlösung gespielt. Die Quäker[91] begannen in der Mitte des 19. Jahrhunderts Methoden privater

Diplomatie zu entwickeln, indem sie Führer oder Mitkämpfer suchten, die vorhandene Konflikte beenden könnten. Die Mennoniten machten es ebenso. Nicht sektiererische Gruppen, die tief mit Spiritualität verbunden sind, z. B. der Versöhnungsbund[92] und die Moralische Aufrüstung[93] führten ähnliche Aktionen aus. Seit dem Zweiten Weltkrieg spielen die Friedenskirchen eine wichtige Rolle bei der Entwicklung von Friedens- und Konfliktforschung im universitären Bereich. Daraus ergab sich, dass es jetzt viele Universitäten gibt, an denen die Studenten Konfliktlösung und Konflikttransformation lernen können.

In Nordamerika wurden jüdische Intellektuelle und Akademiker für die Entwicklung einer solchen Theorie und Praxis bekannt. Allerdings ist es schwierig, diese Methoden im Konflikt zwischen Israel und seinen Nachbarn anzuwenden. Viele Palästinenser und Bürger arabischer Staaten misstrauen einer Konfliktlösung, denn sie sehen sie als eine Methode an, die mit Machtpolitik, Supermacht-Intervention und dem Erbe des Imperialismus verbunden ist. Im Allgemeinen rühren Appelle an die Gerechtigkeit aus ihren eigenen prophetischen Traditionen sie eher an. Die jüdische Linke, die in den beiden letzten Jahrhunderten in den Bewegungen für soziale Gerechtigkeit so aktiv war, wurde sowohl durch den Holocaust als auch durch den Zionismus geschwächt. Viele Zionisten wurden durch den verständlichen Wunsch motiviert, sich ein Heimatland zu schaffen, in dem Juden sicher und frei von Gewalt würden leben können. Einige haben die Vision von einem Israel, das seine Nachbarn fair behandelt und ein Vorbild an Gerechtigkeit und Frieden für die Welt wird. Aber der intensive Nationalismus und Militarismus, verbunden mit der Schaffung und Ausweitung des Staates Israel, haben für Juden mit Visionen von einer friedlichen Welt den geistigen Raum eingeengt.

Diese Schwierigkeiten zeigen eine der Aufgaben, denen Konfliktlösung und Konflikttransformation in der modernen Welt gegenübersteht.

Solange Konfliktlösungsprozesse auf die Anwendung von Methoden reduziert werden, mit denen eine Einigung zwischen den Führern erreicht werden soll, während gleichzeitig Macht-Ungleichgewicht und Ausbeutung herrschen und es keine klaren Vorstellungen von Gerechtigkeit gibt, ist es sehr unwahrscheinlich, dass unterdrückte Völker sie begeistert aufgreifen werden! Friedensspiritualitäten müssen

Prinzipien von Gerechtigkeit verkörpern und deutlich machen, dass Konfliktlösung und Konflikttransformation im Rahmen dieser Prinzipien stattfinden müssen, wenn sie die Chance haben sollen, dass sich unterdrückte Völker darauf einlassen.

VII. *Versöhnung*

Immer deutlicher wurde erkannt, dass Konfliktlösung und Konflikttransformation in Regionen, in denen ein erbitterter Krieg geführt worden ist, gefährlich unvollständig sind, wenn man nicht Vergebung, Versöhnung und Heilung die nötige Aufmerksamkeit zuteilwerden lässt. Spirituelle Traditionen haben mächtige Quellen zur Erreichung dieser Ziele, besonders in Form von heiliger Schrift, heiliger Narration, Ritual, Gebet und Meditation. Durch diese Quellen können Menschen Zugang zu Ebenen des Selbst finden, die der rationalen Problemlösung verschlossen sind.

Im heutigen Nordamerika haben Völker der Ersten Nationen die Notwendigkeit erkannt, dass Wunden, die die Europäer ihren Gesellschaften bei der Eroberung zugefügt haben und die die anhaltenden Übergriffe der herrschenden weißen Gesellschaft auf ihre Länder und ihre Kulturen ihnen weiterhin zufügen, psychisch und sozial geheilt werden müssen. Bei fast allen Zwischenfällen von bewaffnetem Konflikt zwischen indigenen Völkern und dem kanadischen Staat in den beiden letzten Jahrzehnten wurden während oder nach dem Konflikt eingeborene Heiler hinzugezogen.

Schon seit Jahrhunderten wurde in den Traditionen der Fünf Nationen die Notwendigkeit der Heilung als eines Bestandteils der Friedensstiftung erkannt. Im Deganawidah-Epos wird erzählt, dass Hiawatha dem Deganawidah erst dann als Friedensstifter zur Seite stehen konnte, als er von seiner tiefen Trauer über den Tod seiner Tochter geheilt war. Deganawidah, der das erreichen wollte, führte ihn durch ein Beileids-Ritual. Als seine Heilung erfolgt war, konnte Hiawatha mit Deganawidah gehen und den Geist des verrückten und gewalttätigen Onondaga-Hexers Adadarhoh heilen. Als sie die sieben Biegungen seines Körpers geradegebogen, die Schlangen aus seinem Haar gekämmt und seinen Geist geheilt hatten, wurde der Große Frieden endlich ausgerufen. Diese

Geschichte wurde zur Grundlage des Beileids-Rituals. Dieses ist ein Mittel, mit dem die Fünf Nationen dem Töten aus Rache in der Konföderation ein Ende setzen und durch das sie den Großen Frieden bewahren wollten. Sie hatten verstanden, dass Rache und der sich daraus ergebende langwierige Krieg die Folge von nicht verarbeiteter Trauer waren. Die Beileids-Zeremonie wurde nicht nur von Mitgliedern der Konföderation, sondern auch als ein Mittel, Frieden mit Gruppen (z. B. den Franzosen) außerhalb der Konföderation zu schließen, praktiziert.

Ein fiktionaler Text, der die tiefe Verbindung zwischen Heilung und Friedensstiftung bei indigenen Völkern aufzeigt, ist Leslie Marmon Silkos bemerkenswerter Roman *Ceremony/ Gestohlenes Land wird ihre Herzen fressen.*[94]

Christliche Organisationen waren besonders in Afrika sehr aktiv bei Versöhnung und Heilung. In Liberia hat die *Christian Health Association* Versöhnungs- und Trauma-Heilungs-Workshops durchgeführt. Damit hat sie zur Verdeutlichung der Verbindung zwischen Kriegstrauma und Gewalt und damit zu der Erkenntnis beigetragen, dass beide gleichzeitig bearbeitet werden müssten. In Mosambik widmeten sich die Kirchen dem Problem der Eingliederung heimkehrender Soldaten. Zu diesem Zweck erfanden sie ein Ritual, in dem der Soldat seine Waffe einem Vertreter der Gesellschaft übergibt. Dafür bekommt er einen Gegenstand, der die Menschenwürde fördert: ein Fahrrad, eine Nähmaschine oder eine Schreibmaschine. Zu diesem Prozess gehörte es auch, die Waffe auseinanderzunehmen und sie in einen sozial nützlichen Gegenstand umzuformen. Solche Rituale stellen die Wiedereingliederung des Kriegers in die Gemeinschaft, die Rückkehr vom Tod zum Leben, die Entschlossenheit, dem Krieg den Rücken zu kehren und die Gesellschaft neu aufzubauen, eindrucksvoll dar. In Südafrika hat die Wahrheits- und Versöhnungs-Kommission unter dem Vorsitz von Bischof Desmond Tutu in einem extrem schwierigen Kontext einen Weg erprobt, Rache und Schuldzuweisungen zu verhindern, indem sie denen, die ihre mit politischen Zielen im Konflikt in der Vergangenheit verbundenen Handlungen offenlegten, Amnestie zusicherte. Den Unzulänglichkeiten und der unvermeidlichen Schwierigkeit, das Bedürfnis nach Versöhnung mit dem Bedürfnis nach Gerechtigkeit in Einklang zu bringen zum Trotz, kann die Arbeit der Kommission anderen Gesellschaften, die

Gewaltkonflikte hinter sich haben, als Vorbild dienen.

Das Zentrum für Frieden und Versöhnung in Kambodscha, an dessen Einrichtung vor allen anderen Buddhisten beteiligt waren, hat durch Training in Gewaltfreiheit, Friedensmärsche und andere Programme den Prozess der Heilung und Wiederherstellung einer Friedenskultur in Kambodscha in Gang gesetzt. In der Batticaloa-Region in Sri Lanka wurde ein Heilungs-Garten für durch die Kampfhandlungen traumatisierte Kinder eingerichtet. Der Garten sollte nicht an transzendente Religionen oder ethnische Teilungen erinnern, sondern er bezieht sich auf Symbole für Frieden und Ganzheit, die mit der Erde zu tun haben.

In den letzten Jahrzehnten arbeiten religiöse Organisationen, die sich der Versöhnungsarbeit widmen, enger als früher zusammen und tauschen sich über Strategien aus. Der Versöhnungsbund wurde 1914 von Christen gegründet, aber seitdem ist er eine interkonfessionelle Organisation geworden, der sich auch Gruppen wie *Jewish Peace Fellowship* und die *Buddhist Peace Fellowship* angeschlossen haben. Dies ist nur ein Beispiel für das Entstehen einer die Religionen übergreifenden Friedensspiritualität.

VIII. *Errichten einer Tradition der Friedensspiritualität*

Zwar ist Spiritualität eine Angelegenheit des Inneren des Menschen und widersetzt sich deshalb der Institutionalisierung, aber dennoch erhebt sich unvermeidlich die Frage: Was können wir tun, um sie zu erhalten, zu übertragen und zu verbreiten? Können wir dabei auf Traditionen der Friedensspiritualität aufbauen?

Eine soziale Gruppe, die Innerlichkeit, Kontemplation und dergleichen betont, muss ihren Mitgliedern und anderen, die sie erreichen möchte, die Werte, Symbole und Praktiken zur Verfügung stellen, die einen Zugang zum spirituellen Bereich ermöglichen. Dort, wo die herrschenden Kulturen diesen Bereich ignorieren oder sogar aktiv sein Vorhandensein leugnen, wenden sich Werte, Symbole und Praktiken gegen diese Kultur. Es ist durchaus normal, dass es Spannungen zwischen der herrschenden Kultur und der Kultur der Friedensspiritualität gibt. In der Zeit des Kalten Krieges geschah es oft, dass Staaten sehr viel Energie darauf

verwendeten, die Bevölkerungen durch Staatsrituale und –mythen gegen den offiziellen Feind zu mobilisieren, während die, die sich der Friedensspiritualität widmeten, den genau entgegengesetzten Weg einschlugen. In den 1980er Jahren wurden Glaubensbekenntnisse, Gebete und Rituale entwickelt, die staatliche Versionen direkt parodierten (z. B. John LaForges bereits erörtertes Glaubensbekenntnis), um eine alternative Vision lebendig zu erhalten.

Spirituelle Traditionen entwickeln sich durch die Auswahl an Texten, ein paar Übungen und Lehren und Organisationsregeln. Die Regeln können explizit und detailliert sein und sie können offen sein und sowohl mit spirituellen Praktiken als auch mit Themen der Macht und der Interaktion mit der säkularen Welt zu tun haben. Ordensregeln sind ein Beispiel für die Verbindung spiritueller und weltlicher Belange. Entsprechend ergänzt bei den Fünf Nationen das Große Gesetz (auch die Verfassung der Fünf Nationen genannt) die Erzählung von Deganawidah, indem es sie konkret umsetzt: Gespräch und Konsens beim Treffen von Entscheidungen, die Rollen von Frauen und Männern, die zulässige Anwendung von Zwang, das Vorgehen bei der Auswahl der Führer: Alles ist mit dem ausdrücklichen Ziel, den Großen Frieden zu bewahren, bis in alle Einzelheiten festgelegt. Ebenso hat die religiöse Gesellschaft der Freunde [Quäker] genau auf die Entwicklung von Organisationsformen, Diskurs, Verantwortung und Entscheidungen geachtet, die die obersten Werte der Gruppe nennen und Raum für spirituelle Einsichten lassen.

Einige spirituelle Traditionen sind so auf Innerlichkeit bedacht, dass sie sich damit begnügen, ihre Visionen zu bewahren und keinen Versuch unternehmen, die Welt zu verändern. Ein derartiger Quietismus war im frühen 19. Jahrhundert vor der Entstehung der modernen Friedensbewegung allgemein. In den beiden letzten Jahrhunderten hat die Friedensspiritualität einen Wandel durchgemacht. Sie begnügt sich nicht mehr damit, nur Zeuge in der Welt zu sein, sondern engagiert sich im Kampf für die Veränderung der Welt. Natürlich sind nicht alle Varianten der Friedensspiritualität gleich aktiv. Im asiatischen Buddhismus gibt es noch viele Kontroversen über die Rolle, die spirituellen Führern angemessen ist, und darüber, in welchem Ausmaß es ihnen akzeptabel erscheint, sich bei sozialen und politischen Angelegenheiten zu engagieren. Das Internationale Netzwerk engagierter

Buddhisten ist eine Organisation, die gemeinsam mit Schwesterorganisationen ausarbeitet, wie ein sozial engagierter Buddhismus in der modernen Welt aussehen sollte. Die Organisation sponsert viele Projekte für Frieden und für soziale und Umwelt-Gerechtigkeit. Ebenso können wir in den historischen christlichen Friedenskirchen einige Ansichten darüber finden, welches Maß und welche Art des Engagements in der Welt angemessen seien. Die Bildung von Organisationen wie *Christian Peacemaker Teams* (am Sponsoring beteiligen sich auch die drei historischen Friedenskirchen), die aktiv in Gewaltkonflikte eintreten, um lokale Bemühungen um Friedensstiftung zu unterstützen, zeugen für eine beeindruckende Vereinigung von traditionellem Pazifismus mit sehr moderner Anteilnahme an politischer Strategie. Neuere Traditionen der Friedensspiritualität – z. B. die, die mit Feminismus und Umweltbewusstsein verbunden sind – widmen sich ausdrücklich dem Engagement in der Welt und sehen dieses als Ausdruck von Spiritualität.

Viele der aktivsten Nichtregierungsorganisationen, die sich der Unterstützung der Menschen in Kriegsgebieten und in anderen schwierigen Situationen widmen, entstanden durch die eine oder andere Form von Friedensspiritualität. Ebenso bezeugen Leben und Denken der UN-Generalsekretäre U Thant und Dag Hammarskjöld wie auch vieler anderer Beamten der Vereinten Nationen den Einfluss der Friedensspiritualität auf diese Organisation.

Zukunftsaussichten der Friedensspiritualität

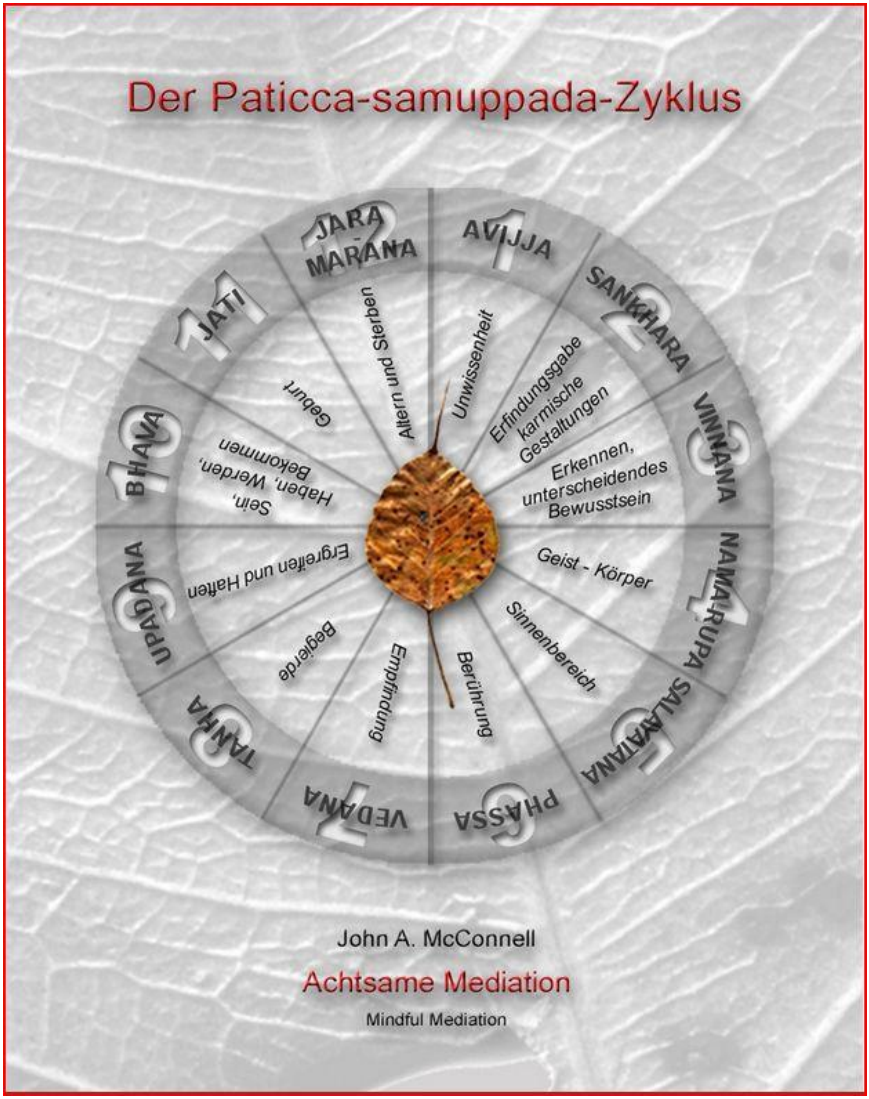
Vom Standpunkt der praktischen Friedensstiftung sind die Schwächen, zu denen die Friedensspiritualität neigt, eng mit den Merkmalen verbunden, die ihr ihre besondere Stärke verleihen. Utopisches Gedankengut wird manchmal als große Naivität und Verneinung der Realität gesehen und führt in manchen Fällen zu intoleranten und sogar gewalttätigen Formen von Chiliasmus. Seine moralische Gewissheit kann einen Propheten daran hindern, die bei der Friedensstiftung manchmal notwendigen Kompromisse einzugehen. Dem Verweigerer ist vielleicht mehr an der Selbstreinigung und eigenen Vollkommenheit als an der konkreten Veränderung der Welt gelegen. Zwar wird Spiritualität oft betrieben, um

das Sektierertum der institutionellen Religion zu überschreiten, aber sie kann leicht Grundlagen für Trennung neu schaffen, wenn sie ihre Gegner dämonisiert und ihre kreativen Energien in Übungen der Selbstlegitimierung vergeudet. Schließlich ist das Bedürfnis spiritueller Traditionen nach eigenen Symbolen, Narrationen und Praktiken dann problematisch, wenn diese für die Mitglieder der Gruppe, mit der man Frieden schließen will, bedeutungslos oder sogar abstoßend sind.

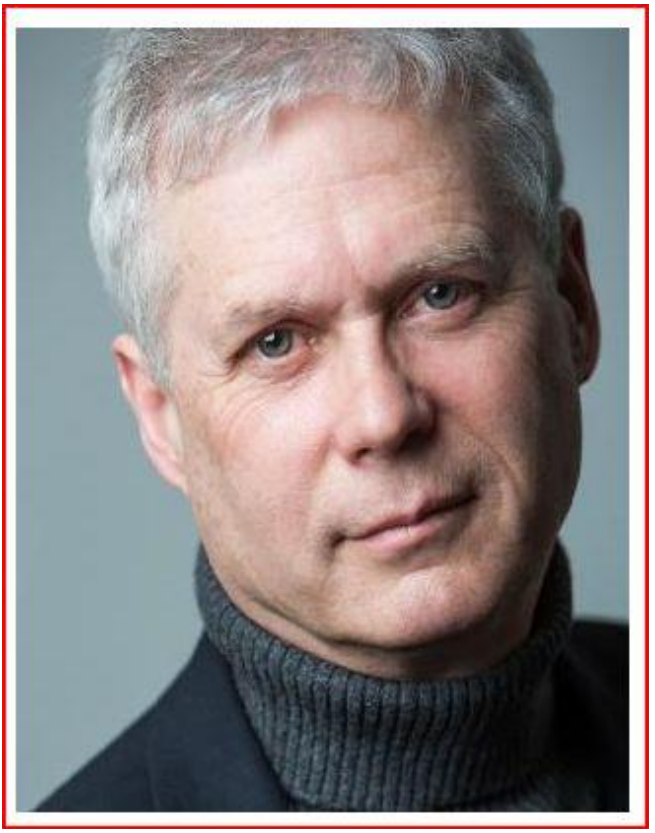
Andererseits können wir, wenn wir von der Entwicklung in den letzten hundert Jahren ausgehen, eine Zunahme der Kommunikation und Kooperation zwischen Menschen, die verschiedenen Formen von Friedensspiritualität angehören, erwarten. Viele, die an der Welt-Friedensbewegung teilnehmen, identifizieren sich inzwischen stärker mit dieser Bewegung als mit irgendeiner formellen Religion oder Ideologie. Für die Zukunft können wir mehr Austausch, Lernen, gegenseitige Inspiration und Kooperation erwarten. Spiritualität begünstigt direkte Erfahrung und reale Begegnung mit anderen Lebewesen. Sie wird sich als anpassungsfähiger und weniger gefährlich erweisen, als es unbewegliche religiöse Dogmen und politische Ideologien waren und sind, die die Geschichte der Menschen nur allzu oft beherrscht haben und beherrschen.

Anhang

Der **Edle Achtfache Pfad** ist ein zentrales Element der buddhistischen Lehre. Er wird von allen buddhistischen Schulen als wesentlicher gemeinsamer Lehrinhalt angesehen. Er ist die vierte der Vier Edlen Wahrheiten des Siddhartha Gautama (Buddha) und gibt eine Anleitung zum Gewinn der Erlösung (Nirwana).
1. Rechte Anschauung ist das Wissen um das Leid, um seine Entstehung und um den Weg zu seiner Aufhebung.
2. Rechte Gesinnung ist eine solche, die frei ist von Begierde, Übelwollen und Gewalttätigkeit.
3. Rechtes Reden ist das Abstehen von Lüge, Verleumdung, Schimpfen und Schwatzen.
4. Rechtes Handeln ist das Unterlassen von Töten, Stehlen und Unkeuschheit.
5. Rechtes Leben ist es, wenn man einen schlechten Lebenserwerb (durch Schwindel, Wahrsagerei, gieriges Zusammenraffen, Handel mit Waffen, Lebewesen, Fleisch, berauschenden Getränken, als Schlächter, Vogelsteller, Jäger, Fischer, Räuber, Henker, Gefangenenwärter) aufgibt und seinen Unterhalt in der richtigen Weise gewinnt.
6. Rechtes Streben richtet sich darauf, erstens die schlechten, unheilvollen „Dinge" (Dharma, Gemütsregungen), welche noch nicht entstanden sind, nicht entstehen lassen und die, welche schon entstanden sind, von sich zu tun und zweitens die noch nichtentstandenen heilvollen „Dinge" zum Entstehen zu bringen und die, welche schon entstanden sind, zu mehren und zur Vollendung zu bringen.
7. Rechtes Überdenken ist die besonnene Betrachtung des Körpers, der Empfindungen, des Denkens und der „Dinge" (Dharma).
8. Rechtes Sich-versenken ist das Verweilen in den Versenkungsstufen.
https://buddhismus123.wordpress.com/der-achtteilige-pfad/
(01.03.16)


Der Paticca-samuppada-Zyklus
JARA MARANA
AVIJJA
SANKHARA
VINNANA
NAMARUPA
SALAYATANA
PHASSA
VEDANA
TANHA
UPADANA
BHAVA
JATI
Altern und Sterben
Unwissenheit
Erfindungsgabe karmische Gestaltungen
Erkennen, unterscheidendes Bewusstsein
Geist - Körper
Sinnenbereich
Berührung
Empfindung
Begierde
Ergreifen und Haften
Sein, Haben, Werden, Bekommen
Geburt
John A. McConnell
Achtsame Mediation
Mindful Mediation

Der Autor: Graeme MacQueen



Graeme MacQueen wurde in Kanada geboren und wuchs dort auch auf. Er erwarb den "Ph.D. degree from Harvard University" (entspricht der deutschen Habilitation) in „Buddhistischen Studien“. 30 Jahre lang lehrte er in der Abteilung für Religiöse Forschung an der McMaster-Universität in Hamilton in Kanada. 1989 wurde er Gründungs-Direktor des Friedensforschungs-Zentrums an der McMaster-Universität. Danach war er Mitbegründer von Friedenskonsolidierungs-Projekten in

verschiedenen Kriegsgebieten. Sein neuestes Buch ist *The 2001 Anthrax Deception,* Atlanta: Clarity Press 2014. Über das Buch: http://www.claritypress.com/MacQueen.html (01.03.16)

Die Übersetzerin: Ingrid von Heiseler

An den Universitäten Tübingen, Hamburg und Göttingen studierte ich Germanistik und evangelische Theologie. Nach dem Referendariat in Braunschweig unterrichtete ich jahrzehntelang an einem Wolfsburger Gymnasium. Ausbildung in Gesprächstherapie (GwG), Gruppenmoderation (FDI Britain und Deutschland und in La Jolla), Gordon-Lehrertraining, zur Beratungslehrerin, in Systemischer Beratung und in Mediation (Jahreskurse). Nach meiner Pensionierung schrieb ich den Roman Lost in Goa. Im Herbst 2011 erschien eine Art Autobiografie: Leben10Anfänge. Mitglied im Sozio-Publishing Team und im Versöhnungsbund, IFOR deutscher Zweig.
Seit Februar 2012 übersetze ich die wöchentlich erscheinenden Artikel von Uri Avnery, Israel. Anfänglich erschienen diese Übersetzungen auf einer anderen Website, seit Juli 2013 werden diese Artikel auf lebenshaus-alb.de und seit einem späteren Datum auf nrhz.de veröffentlicht. Außerdem Artikel in der Zeitschrift *Südasien*. 15 meiner Übersetzungen sind als "Papierbücher" erschienen (vgl. andere "Posts" auf der Website), 3 weitere sollen im Frühjahr 2016 erscheinen. Einige übersetzte Bücher warten noch auf ihre Veröffentlichung. 14 eBücher auf: http://www.amazon.com /s/ref=nb_sb_noss?url=search-alias%3Daps&field-keywords=ingrid+von+heiseler

Foto: Thorsten Greve, Paris und Wolfsburg, Mai 2013

http://ingridvonheiseler.formatlabor.net/?page_id=18

Literaturverzeichnis

Deutsche Ausgaben von Bhagavadgita, Bibel, Koran u.a.:

Bhagavadgita. Das Lied der Gottheit. Aus dem Sanskrit übersetzt von Robert Boxberger. Neu bearbeitet und herausgegeben von Helmuth von Glasenapp. Stuttgart: Philipp Reclam jun. 2008.

Die Heilige Schrift des Alten und des Neuen Testaments („Zürcher Bibel"). Stuttgart: Privilegierte Württembergische Bibelanstalt o.J.

Der Koran. Aus dem Arabischen übertragen von Max Henning. Einleitung und Anmerkungen von Annemarie Schimmel. Stuttgart: Philipp Reclam jun. 1979.

Pazifismus und Frieden. Universallexikon: http://universal_lexikon.deacademic.com/283616/Pazifismus_und_Friedensbewegung%3A_Ein_Überblick (01.03.16)

Im Text genannte Literatur

Annan, Kofi, "Lecture at the Oxford Centre for Islamic Studies, June 28, 1999"

Arnold, Edwin, *The Light of Asia: Being the Life and Teaching of Gotama, Prince of India und Founder of Buddhismus* (Chicago: Rand, McNally, 1890).
-, *Die Leuchte Asiens* [Erzählungen eines indischen Buddhisten]. Neuenkirchen:Phänomen-Verlag 2006. http://www.phaenomen-verlag.de/buch/die-leuchte-asiens/ (01.03.16)
Bareau, André, *Les Premiers Conciles Bouddhiques* (Paris: Presses Universitaires de France, 1955).

Beal, Samuel, Ed. and Trans., *Si-Yu-Ki: Buddhist Records of the Western World* (London: Kegan Paul, Trench, Trubner, 1968, reprint).
Si-Yu-Ki : Translated from the Chinese of Hiuen Tsiang (A.D. 629): Volume II.

Bellah, Robert, and Phillip Hammond, Eds., *Varieties of Civil Religion* (San Francisco: Harper & Row, 1980).

Benjamin, Jody A., "Suspects' Actions Don't Add Up," *South Florida Sun–Sentinel*, 16. September 2001.

Brock, Peter, Ed., *The First American Peace Movement* (New York: Garland Publishing, 1972, reprint).

ders., *Freedom from War. Nonsectarian Pacifism 1814-1914* (Toronto: University of Toronto Press, 1991.

Chernus, Ira*, American Nonviolence. The History of an Idea*. New York: Orbis Books Maryknoll 2004. **Deutsch**: *Warum handeln Menschen gewaltfrei? Geschichte einer Idee.* Aus dem Englischen von Ingrid von Heiseler, Sozio- Publishing 2012.

Clausewitz, Carl von, *Vom Kriege*.
http://gutenberg.spiegel.de/buch/vom-kriege-4072/3
https://ia700404.us.archive.org/16/items/Clausewitz-Carl-Vom-Kriege/ClausewitzCarlVon-VomKriege1832462S.pdf
-, *Vom Kriege: hinterlassenes Werk*. Neuausg. von UB 34799, 4. Aufl. Berlin: Ullstein 2003.

Ch'en, Kenneth, *Buddhism in China: A Historical Survey.* NJ: Princeton University Press, 1964.

Dawkins, Richard, *The God Delusion* (Boston: Houghton Mifflin, 2006).

-, Der Gotteswahn. Aus dem Engl. von Sebastian Vogel. 6. Aufl. Berlin: Ullstein 2009.

Desai, Mahadev, *The Gospel of Selfless Action, or the Gita According to Gandhi* (Ahmedabad: Navajivan Publishing House, 1946).

Dodge, David, "War Inconsistent with the Religion of Jesus Christ", in Peter Brock, Ed., *The First American Peace Movement* (New York: Garland Publishing, 1972, reprint)

Dschuang Dsi, Das wahre Buch vom südlichen Blütenland. Übersetzt von Richard Wilhelm (1873-1930). Kreuzlingen/München: Heinrich Hugendubel-Verlag 2008.

Durkheim, Emile, *The Elementary Forms of the Religious Life* (Boston: George Allen & Unwin, 1915).

-, Die elementaren Formen des religiösen Lebens. Frankfurt (Main) [u.a.]: Verlag der Weltreligionen 2007. Les Formes élémentaires de la vie religieuse.

Dymond, Jonathan, *War: An Essay* (New York: Garland Publishing, 1973, reprint).

-, Bemerkungen über die Anwendbarkeit der Friedensgrundsätze des Neuen Testaments auf das Verhalten der Staaten und über die Gränzen, welche diese Grundsätze festsetzen in Bezug auf Selbstvertheidigung / von Jonathan Dymond (1796-1828). London: Wertheimer 1851.

-, Das Recht auf Selbstverteidigung. Berlin-Biesdorf: Quäkerverlag 1925.

Fagan, Kevin, "Agents of Terror Leave Their Mark on Sin City," *San Francisco Chronicle*, 4. Oktober 2001.

Flood, Gavin, *Beyond Phenomenology: Rethinking the Study of Religion* (London: Cassell, 1999).

Furda, Danya, *Karma and Grace in the Legend of Angulimala* (Hamilton, Canad: McMaster University, Ph.D. Dissertation, 2005).

Graham, C. A., Trans., *Chuang-tzu: The Seven Inner Chapters and and Other Writings from the Book Chuang-tzu* (London: George Allen & Unwin, 1981) deutsch vgl. **Dschuang Dsi** und **Zhuangzi**, *Das Buch der Spontaneität : über den Nutzen der Nutzlosigkeit und die Kultur der Langsamkeit; das klassische Buch daoistischer Weisheit* s.u.

Grossman, David, *On Killing: The Psychological Cost of Learning of Kill in War and Society* (Boston: Little, Brown and Company, 1995).

Hanson, Victor, Ed., *Hoplites: The Classical Greek Battle Experience* (London: Routledge, 1991).

-. Der Krieg in der griechischen Antike. Übers. Kerstin Braun. Rheda-Wiedenbrück [u.a.]: RM-Buch-und-Medien-Vertrieb 2002.

Harris, Sam, *The End of Faith: Religion, Terror, and the Future of Reason* (New York: W.W. Norton, 2004).

-, Das Ende des Glaubens: Religion, Terror und das Licht der Vernunft. Übers. von Oliver Fehn. Winterthur: Ed. Spuren 2007.

Henderson, Michael, Der Geist von Caux: Moralische Aufrüstung/Initiativen der Veränderung in der Schweiz. In: *People Building Peace II. Successful Stories of Civil Society* eds. Paul van Tongeren, Malin Brenk, Marte Hellema, and Juliette Verhoeven (A Project of the European Centre for Conflict Prevention, Utrecht, Netherlands). Lynne Rienner Publishers Boulder and London 2005, S. 661-666. Aus dem Englischen von Ingrid von Heiseler

Henderson, Michael, Die Macht der Vergebung. Deutsche Originalausgabe. Hrsg. Bund für Soziale Verteidigung. Mitarbeit und Übersetzung aus dem Englischen: Ingrid von Heiseler. Oberursel: Publik-Forum 2007.

Hijiya, James, "The *Gita* of J. Robert Oppenheimer," *Proceedings of the American Philosophical Society,* Vol. 144, No. 2 (June, 2000).

Hill, Christopher, *The World Turned Upside Down: Radical Ideas During the English Revolution* (Harmondsworth, U.K.: Penguin, 1975).

Hitchens Christopher, *God is not Great: How Religion Poisons Everything* (Toronto: McClelland & Stewart, 2007).

-, Der Herr ist kein Hirte. Wie Religion die Welt vergiftet. München: Blessing 2007.

Hollar, Barry, Ed., *The Routledge Encyclopedia of Religion and War* (New York: Routledge, 2004).

Horner, I. B., Trans., *The Collection of the Middle Length Sayings (Majjhima-Nikaya)*, Vol. II (London: Luzac & Co. for the Pali Text Society, 1970, reprint),

Huntington, Samuel, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (New York: Simon & Schuster, 1996).

-, Der Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert. München [u.a.]: Europaverlag 1996.

Kant, Immanuel, Kritik der praktischen Vernunft. 6. Aufl. Hrsg. Karl Vorländer. Leipzig: Verlag von Felix Meiner 1915 und viel öfter (zuerst

1788).

Keegan, John, *A History of Warfare* (New York: Alfred A. Knopf, 1993).

-, Die Kultur des Krieges. Dt. von Karl A. Klewer. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1997.

Kertzer, David, *Ritual, Politics & Power* (New Haven: Yale University Press, 1988).

-, Ritual, Politik und Macht. In: Ritualtheorien: ein einführendes Handbuch. Wiesbaden: Westdt. Verl., bis 2003, S. 365-390.

Kumar, Satish, Buddha und der Terrorist. Eine Parabel. Frankfurt am Main: Scherz 2010. Eine englische Übersetzung dieser Version findet sich in I. B. Horner, Trans., *The Collection of the Middle Length Sayings (Majjhima-Nikaya)*, Vol. II (London: Luzac & Co. for the Pali Text Society, 1970, reprint).

Kunin, Seth, Religion: The Modern Theories. Baltimore: The John Hopkins University Press, 2003.

Küng, Hans, und Karl Josef Kuschel, Eds., *A Global Ethic: The Declaration of the Parliament of the World's Religions* (New York: Continuum, 1993).

-, Erklärung zum Weltethos. Die Deklaration des Parlamentes der Weltreligionen. München [u.a.] : Piper 1993.

Kunin, Seth, *Religion: The Modern Theories* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2003).

LaForge, John, "Profession of Faith", *The Other Side* (Philadelphia, January, 1982).

Lasswell, Harold, *Propaganda Technique in the World War* (New York: Peter Smith, 1938).

Lau, Dim C., Trans., *Mencius* (Harmondsworth, U.K.: Penguin, 1970).

Lau, Dim C., Lao Tzu: Tao Te Ching (London: Penguin, 1963).

Laotse, http://gutenberg.spiegel.de/buch/tao-te-king-195/1 (01.03.16)

Legge, James, *The Chinese Classics: With A Translation, Critical And Exegetical Notes, prolegomena, and copious indexes*, in five volumes,

(Hong Kong: Legge; London: Trubner, 1861–1872). *The Works of Mencius* is Vol. 2. Deutsch: Die Lehrgespräche des Meisters Meng K'o/Mong Dsi. Aus dem Chines. übertr. und erl. von Richard Wilhelm. Neuausg. 2. Aufl. München: Diederichs 1994. Diederichs Gelbe Reihe: China; 42. Mencius engl. in der Übers. von J. Legge: http://www.sacred-texts.com/cfu/menc/index.htm (01.03.16). vgl. **Mencius**

Lewis, Bernard, "The Roots of Muslim Rage," *The Atlantic Monthly*, Sept. 1990. http://www.theatlantic.com/past/issues/90sep/rage.htm (01.03.16)

Mong Dsi: die Lehrgespräche des Meisters Meng K'o

Legge, James, *The Chinese Classics: With A Translation, Critical And Exegetical Notes, prolegomena, and copious indexes*, in five volumes, (Hong Kong: Legge; London: Trubner, 1861–1872). vgl. Mencius.

MacQueen, Graeme, "The Spirit of War and the Spirit of Peace: Understanding the Role of Religion," in Charles Webel and Johan Galtung, Eds., *Handbook of Peace and Conflict Studies* (London: Routledge, 2007).

MacQueen, Graeme. "Inspired Speech in Early Mahayana Buddhism," I, *Religion* XI (Oktober 1981), 303-319.

MacQueen, Graeme, "Inspired Speech in Early Mahayana Buddhism," II, *Religion* XII (Januar 1982), 49-65.

MacQueen, Graeme, "Creativity of the Religious Impulse," Interview on American Buddhist Net (Oktober 2015 nicht mehr zugänglich)

MacQueen, Graeme, "Spirituality and Peacemaking," in *Encyclopedia of Violence, Peace, & Conflict* (San Diego: Academic Press, 1999).

Marris, Peter, *Loss and Change* (London: Routledge & Kegan Paul, 1986).

ACHTSAME MEDIATION

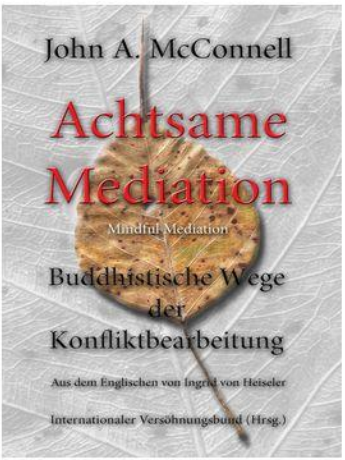
DECEMBER 12, 2013 INGRID LEAVE A COMMENT

Buddhistische Wege der Konfliktbearbeitung

von John A. McConnell

Aus dem Englischen von Ingrid von Heiseler
Internationaler Versöhnungsbund (Hrsg) Minden 2002.

AmazonJuli13



Auch bei uns „im Westen" heißt es, dass neben guten Techniken vor allem die Haltung der Mediatoren den Verlauf einer Mediation bestimme: gute Mediatoren sind freundlich, fair und selbstkritisch.
Aber woher nehmen?

Auf diese Frage antwortet das Buch von John A. McConnell:
Die buddhistische Psychologie kann einerseits die Haltung der Mediatoren begründen und andererseits ihr Verständnis für den Konfliktprozess und die an ihm beteiligten Menschen vertiefen.
Konflikte schaffen Leiden. Die Lehre Buddhas, das Dhamma, gehört überall da hin, wo es Leiden gibt, denn sie handelt von der Befreiung vom Leiden, schreibt der Autor. Als Christ bezieht er sich nicht auf das buddhistische Ziel des Eingehens ins Nibbana (Sanskrit: Nirvana), sondern er hebt den Wert des Dhamma für diesseitige Friedensprozesse hervor:

Sie müssen hier und jetzt in unseren Herzen und in der gegebenen Situation beginnen.

Wenn das Dhamma aus seiner religiösen Isolierung herausgeholt wird, zeigt sich, dass es Mittel und Wege zur Lösung von Konflikten auch in unserer modernen Welt anbietet. Mit Hilfe des Dhamma werden die Wurzeln der Konflikte in großer Tiefe beleuchtet, so daß die weiten Wege zurück in die Vergangenheit und in den Fernen Osten der Mühe wert sind.

„Anwendung des Dhamma" heißt zuallererst Anwendung von „Achtsamkeit": Mediatoren gehen achtsam mit den Streitenden, mit dem Mediationsprozeß und mit sich selbst um. Für die Streitenden bedeutet das, dass Achtsamkeit ihnen einen Zuwachs an Selbstwahrnehmung ermöglicht, so dass sie sich über die Gefühle klar werden, die zu ihrem konfliktträchtigen Verhalten geführt haben und die es aufrechterhalten. Sie begreifen den Konflikt als einen Prozess, an dem sie selbst beteiligt sind. Für den Mediationsprozess bedeutet es, dass die Mediatoren seinen Verlauf aufmerksam verfolgen, die Ergebnisse am Ende zusammenfassen und nach den Sitzungen darüber nachdenken. Im Umgang mit sich selbst heißt das für die Mediatoren: Sie achten auf ihre Gefühle und Gedanken. Sie zwängen sich nicht in eine Rolle und sonnen sich auch nicht darin, sondern sie richten ihre Aufmerksamkeit darauf, wie sich die für förderliche Mediation nötigen Einstellungen in ihnen entwickeln.

McConnell, John A., Achtsame Mediation. *Mindful Mediation*. Buddhistische Wege der Konfliktbearbeitung. Aus dem Englischen von Ingrid von Heiseler. Minden: Versöhnungsbund e.V. 2002. http://ingridvonheiseler.formatlabor.net/?p=5

Mei, Yi-pao, *The Works of Motze* (Taipei, Taiwan: Konfuzius Publishing, 1927).

Mencius. *Die Werke von Mencius.* Deutsch: Die Lehrgespräche des Meisters Meng K'o/Mong Dsi. Aus dem Chines. übertr. und erl. von Richard **Wilhelm**. Neuausg. 2. Aufl. München: Diederichs 1994. Diederichs Gelbe Reihe: China; 42. Mencius vollständiger engl. Text in der Übers. von J. Legge: http://www.sacred-texts.com/cfu/menc/index.htm . Dort vollständiger Text in Englisch (01.03.16) vgl. **Legge**.

Miller, Barbara, Trans., *The Bhagavad-Gita: Krischna's Counsel in Time of War* (New York: Bantam, 1986).

Mott, James, "Lawfulness of War for Christians, Examined", in Brock, 1972.

Muller, Max, Ed., *The Sacred Books of the East* (Oxford: Clarendon, 1879).

-, Das Dhammapada: eine Verssammlung, welche zu den kanonischen Büchern der Buddhisten gehört; aus der engl. Übers. von Professor F. Max Müller in *Oxford Sacred Books of the East*, vol X. Metrisch ins Deutsche übertragen von Thomas Schultze. Leipzig: Schulze 1885.

Nattier, Jan, *Once Upon a Future Time: Studies in a Buddhist Prophecy of Decline* (Berkeley, California: Asian Humanities Press, 1991).

Parker, Peter, *The Old Lie: The Great War and the Public-School Ethos* (London: Constable, 1987).

Phillips, Kevin, *American Theocracy: the Peril and Politics of Radical Religion, Oil, and Borrowed Money in the 21st Century* (New York: Viking, 2006).

Rapoport, Anatol, Ed., *Carl Von Clausewitz: On War* (London: Penguin Books, 1968).

Rhys Davids, T. W. and C. A. F.Rhys Davids, Trans., *Dialogues of the Buddha, (Digha Nikaya)*, Vol. 1 (London: Oxford Univ. Press, 1899-1921). Übersetzt als "A Book of Genesis" und "War, Wickedness, and Wealth".

Said, Edward W., *Orientalism* (New York: Vintage, 1978).

-, *Orientalismus*. Frankfurt am Main: Fischer 2009.

Schwab, Raymond, *The Oriental Renaissance: Europe's Rediscovery of India and the East, 1680-1880*, Trans. G. Patterson-Black and V. Reinking (New York: Columbia University Press, 1984). Französisch 1950.

Silko, Leslie Marmon. *Ceremony*. (New York: Viking, 1977).

-, Gestohlenes Land wird ihre Herzen fressen/"Ceremony". München: Rogner & Bernhard 1981 und Unionsverlag 1996.

Steere, Douglas, Ed., *Quaker Spirituality: Selected Writings* (New York: Paulist Press, 1984).

Taranto, James, "Terrorist Stag Parties," *Wall Street Journal*, 10. Oktober 2001.

Tolstoy, Leo, *Writings on Civil Disobedience and Nonviolence* (Philadelphia: New Society Publishers, 1987).

Tolstoy, Leo, *The Kingdom of God is Within You*, Constance Garnett Trans. (New York: Heinemann, 1894).

Tolstoi, Leo, *Gottes Reich ist in Euch oder das Christentum nicht als seine mystische Lehre, sondern als neue Lebensanschauung*. Berlin: Janke [1894, 1930] Auch: *Das Reich Gottes ist inwendig in Euch: oder das Christentum als eine neue Lebensauffassung, nicht als eine mystische Lehre* ; Bd. 2 / Leo N. Tolstoi.
1. - 3. Tsd. Leipzig: Diederichs, 1903. Sämtliche Werke. Von dem Verf. genehmigte Ausgabe von Raphael Löwenfeld; Ser. 1: Sozial-ethische Schriften/Leo N. Tolstoi; Bd. 7.

Trimondi, Victor und Victoria Trimondi, *Hitler, Buddha, Krischna, eine unheilige Allianz vom Dritten Reich bis heute.* Wien, Ueberreuter 2002.

Wallace, Paul, *The White Roots of Peace* (Philadelphia: Univ. of Pennsylvania, 1946).

Watson, Burton, Trans., *Basic Writings of Mo Tzu, Hsun Tzu, and Han Fei Tzu* (New York: Columbia Univ. Press, 1967).

Wedge, Davew, "Terrorists Partied with Hooker at Hub-Area Hotel," *Boston Herald*, 10. Oktober 2001.

Wink, Walter, *Engaging the Powers: Discernment and Resistance in a World of Domination* (Minneapolis: Fortress Press, 1992).

Woolman, John. Vollständiger engl. Text: http://web.archive.org/web/20030110054743/http://etext.lib.virginia.edu/etcbin/toccer-new2?id=WooJour.sgm&images=images/modeng&data=/texts/english/modeng/parsed&tag=public&part=all (01.03.16)
deutsch: *Die Aufzeichnungen von John Woolman. Aus der Zeit der Sklavenbefreiung.* Übertragen und eingeleitet von Alfons Paquet. Quäkerverlag, Berlin 1923. Neuausgabe: Leonhard Friedrich, Bad Pyrmont 1964.

Worcester, Noah, "A Solemn Review of the Custom of War", in Brock, 1972.

Wright, Brooks, *Interpreter of Buddhism to the West: Sir Edwin Arnold*

(New York: Bookman Associates, 1957).

Zerbe, Gordon, *Non-Retaliation in Early Jewish and New Testament Texts: Ethical Themes in Social Contexts* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993).

Zhuangzi, *Das Buch der Spontaneität : über den Nutzen der Nutzlosigkeit und die Kultur der Langsamkeit; das klassische Buch daoistischer Weisheit* / Zhuangzi. Hrsg. und aus dem Chinesischen ins Engl. übertr. von Victor H. Mair. Aus dem Engl. übers. von Stephan Schuhmacher. Aitrang: Windpferd 2008.

Vgl. Chuang Tzu vgl. Anm. 122 und Lit. Graham.

Übersetzungen von IvHei zu verwandten Themen:

Chernus, Ira, *Warum handeln Menschen gewaltfrei?* Geschichte einer Idee. Aus dem Englischen von Ingrid von Heiseler. Belm-Vehrte/Osnabrück: Sozio-Publishing 2012. http://ingridvonheiseler.formatlabor.net/?p=179

Galtung, Johan, *Konflikte und Konfliktlösungen. Die Transcend-Methode und ihre Anwendung*. Aus dem Englischen von Ingrid von Heiseler. [Übersetzerin versehentlich nicht genannt] Berlin: Kai Homilius Verlag 2007. Globale Analysen Band 3. http://ingridvonheiseler.formatlabor.net/?p=34

Galtung, Johan, *100 Lösungsszenarien für Konflikte in aller Welt.* Aus dem Englischen von Ingrid von Heiseler. Tectum Verlag (2011). http://ingridvonheiseler.formatlabor.net/?p=174

Henderson, Michael, *Die Macht der Vergebung*. Mitarbeit und Übersetzung aus dem Englischen: Ingrid von Heiseler. Hrsg. Bund für Soziale Verteidigung. Deutsche Originalausgabe. Oberursel: Publik-Forum 2007. http://ingridvonheiseler.formatlabor.net/?p=40

Khan, Abdul Ghaffar, *Mein Leben*. Autobiografie des Abdul Ghaffar Khan

Wie ein Weggefährte Gandhis die Gewaltfreiheit im Islam begründet. Aus dem Englischen von Ingrid von Heiseler Bonn: Afghanic 2012. http://ingridvonheiseler.formatlabor.net/?p=220

McConnell, John A., *Achtsame Mediation*. Buddhistische Wege der Konfliktbearbeitung.
Aus dem Englischen von Ingrid von Heiseler.
Internationaler Versöhnungsbund (Hrsg.) Minden 2002.
http://ingridvonheiseler.formatlabor.net/?p=5

Santa Barbara, Joanna, Johan Galtung, Diane Perlmann, *Versöhnung*. Die Vergangenheit aufarbeiten – eine Zukunft aufbauen. Aus dem Englischen von Ingrid von Heiseler. Sozio-Publishing – Ludger Müller 2014. http://ingridvonheiseler.formatlabor.net/?p=618

Anmerkungen

Viele der Anmerkungen, die auf Stellen in den englischen Texten verweisen, habe ich weggelassen. IvHei.

---

[1] Vgl. die Resolution der UN-Generalversammlung vom 13. Nov. 2000. Resolution 55/23.
http://www.un.org/depts/german/gv-55/band1/ar55023.pdf 01.03.16

[2] Vgl.z. B. Kofi Annan: *Der Dialog der Zivilisationen* Rede vor dem Zentrum für Islamische Studien Oxford, 28. Juni 1999. http://d-nb.info/971700826/04 01.03.16 pdf. Nr. 6, S.90.

[3] Samuel Huntington, 1996, engl. und deutsch; Bernard Lewis, 1990.

[4] Die Rede, die Bush im September 2001 hielt, war nachzulesen in: www.whitehouse.gov/news/releases/2001/09/20010920-8.html, im Oktober 2015 nicht mehr verfügbar.

[5] [Deutscher Text nach Zürcher Bibel.] Vgl. Kevin Phillips, 2006, 205-206 als Hinweis auf Bushs Sprachgebrauch für seine bibellesende Zuhörerschaft.

[6] CNN, September 11, 2001.

[7] Harris, 2004.

[8] Dawkins, 2006.

[9] Hitchens, 2007.

[10] MacQueen ist davon überzeugt, dass die mutmaßlichen Täter nicht die wirklichen Täter waren. Vgl. das oben genannte Interview „Creativity oft the Religious Impulse". IvHei.

[11] Vgl. z. B. Jody A. Benjamin, 2001, Kevin Fagan, 2001, James Taranto, 2001, Dave Wedge, 2001.

[12] „Am 11.September 2001 wurde von Afghanistan aus der heilige Befehl gegeben, zwei der berühmten Leistungen des Modernismus – das Hochhaus und den Jet – miteinander in Kollision zu bringen und sie für Opfer und Menschenopfer zu benutzen." Hitchens, p. 280.

[13] „In zweihundert Jahren, wenn wir eine florierende globale Zivilisation sind und den Weltraum zu kolonisieren beginnen." Harris, p. 47.

[14] D. C. Lau, trans., *Mencius* (Harmondsworth, U.K.: Penguin, 1970), p. 194.

[15] Vgl. genauere Diskussion über Mencius im Kapitel „Fünf Friedens-Spiritualitäten Asiens".

[16] *Dschuang Dsi,* 2008, S. 165.

[17] „Ich weiß seinen Namen nicht, darum bezeichne ich es als ‚den Weg'." Vgl. D. C. Lau, 1963, p. 82.

[18] Detailliertere Erörterung des buddhistischen Falles und Hinweise auf Quellen finden sich in Graeme MacQueen, Oktober 1981, pp.303-319, Januar 1982, pp.49-65. Ein knapper Bericht über das erste buddhistische Konzil, in dem die Schriften festgelegt wurden, vgl. André Bareau, 1955. Eine Analyse der buddhistischen Vorstellung eines unaufhaltsamen Niedergangs vgl. Jan Nattier, 1991. Die traditionelle buddhistische Erklärung des Versuchs, die Schriften vor dem Niedergang zu bewahren, unterscheidet sich von meiner, wie Nattiers Darstellung verdeutlicht.

[19] Mit der Analyse der Erstarrung und des Trauerns beziehe ich mich auf Peter Marris, 1986.

[20] Immanuel Kant, Kritik der praktischen Vernunft. (zuerst 1788), erster Satz im „Beschluß": „Zwei Dinge erfüllen das Gemüt mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir. […]ich sehe sie vor mir und verknüpfe sie unmittelbar mit dem Bewußtsein meiner Existenz."

[21] Vgl. Kenneth Ch'en, 1964, pp. 180 ff.

[22] vollständiger engl. Text: http://web.archive.org/web/20030110054743/http://etext.lib.virginia.edu/etcbin/toccer-new2?id=WooJour.sgm&images=images/modeng&data=/texts/english/modeng/parsed&tag=public&part=all (01.03.16)
deutsch: *Die Aufzeichnungen von John Woolman. Aus der Zeit der Sklavenbefreiung.* Übertragen und eingeleitet von Alfons Paquet. Quäkerverlag, Berlin 1923. Neuausgabe: Leonhard Friedrich, Bad Pyrmont. Chernus, 2012, S. 45ff.

[23] Vgl. Graeme MacQueen, 2007, pp. 319 ff.

[24] Flood, 1999.

[25] John Keegan, de. 1997.

[26] David Grossman, 1995, pp. 145-146.

[27] Victor Hanson, de. 2002.

[28] Harold Lasswell, 1938, pp. 56-57.

[29] Vgl. auch Robert Bellah and Phillip Hammond, 1980.

[30] Samuel Beal, Ed. 1968.
Si-Yu-Ki : Translated from the Chinese of Hiuen Tsiang (A.D. 629): Volume II
Beal, Samuel. Hoboken: Taylor and Francis, 2014. Online-Ressource (379 p). Print version: Si-Yu-Ki: Buddhist Records of the Western World.

[31] John LaForge, 1982.
[32] Emile Durkheim, 2007. Engl. Ausg. p. 493.
[33] Walter Wink, 1992, pp. 26 ff.
[34] Barry Hollar, Ed., 2004.
[35] Carl von Clausewitz, *Vom Kriege*.
http://gutenberg.spiegel.de/buch/vom-kriege-4072/3
https://ia700404.us.archive.org/16/items/Clausewitz-Carl-Vom-Kriege/ClausewitzCarlVon-VomKriege1832462S..pdf (01.03.16)

[36] „der Gegner der Österreicher und Preußen war, um es kurz zu sagen, der Kriegsgott selbst." pdf S.417
[37] „nachdem alle diese Fälle gezeigt haben, welch ein ungeheurer Faktor in dem Produkt der Staats-, Kriegs- und Streitkräfte das Herz und die Gesinnung der Nation sei, […] ist nicht zu erwarten, daß sie dieselben in künftigen Kriegen unbenutzt lassen werden" pdf S.125
[38] pdf. S.20 Dort heißt es:
„**28. Resultat für die Theorie**
Der Krieg ist […] ist auch seinen Gesamterscheinungen nach, in Beziehung auf die in ihm herrschenden Tendenzen eine wunderliche Dreifaltigkeit, zusammengesetzt aus der ursprünglichen Gewaltsamkeit seines Elementes, dem Haß und der Feindschaft, die wie ein blinder Naturtrieb anzusehen sind, aus dem Spiel der Wahrscheinlichkeiten und des Zufalls, die ihn zu einer freien Seelentätigkeit machen, und aus der untergeordneten Natur eines politischen
Werkzeuges, wodurch er dem bloßen Verstande anheimfällt.

Die erste dieser drei Seiten ist mehr dem Volke, die zweite mehr dem Feldherrn und seinem Heer, die dritte mehr der Regierung zugewendet. Die Leidenschaften, welche im Kriege entbrennen sollen, müssen schon in den Völkern vorhanden sein; der Umfang, welchen das Spiel des Mutes und Talents im Reiche der Wahrscheinlichkeiten des Zufalls bekommen wird, hängt von der Eigentümlichkeit des Feldherrn und des Heeres ab, die politischen Zwecke aber gehören der Regierung allein an." pdf S.20f.
[39] David Kertzer, de. *2003.*
[40] Peter Parker, 1987, p. 99.
[41] Peter Brock, 1991, p. 3.
[42] Jonathan Dymond, 1973, pp. 2, 4, 29, 82-83. David Dodge in Brock, 1972, pp. 63, 79.
http://universal_lexikon.deacademic.com/283616/Pazifismus_und_Frieden

sbewegung%3A_Ein_Überblick (01.03.16)
[43] Brock, 1991, pp. 30ff.; 53.
[44] Noah Worcester in Brock, James Mott in Brock, 1972.
[45] David Dodge in Brock 1972, pp. 21-22; James Mott, pp. 5-6; Noah Worcester, Brock, 1991, p. 19. Vgl. Brock 1991.
[46] David Dodge, pp. 21-22; James Mott, pp. 5-6; Noah Worcester, pp. 3-4. in: Brock, 1991, dort auch p. 19.
[47.] Dodge, pp. 4-6, 18-19, 33; Mott, p. 20; Worcester, pp. 4, 10, 12; Dymond, p. 39.
[48] Brock, 1991, pp. 56, 117 ff.
[49] Raymond Schwab, 1984.
[50] Brooks Wright, 1957, pp. 74-75.
[51] Edwin Arnold, 1890, p. 150.
Die Leuchte Asiens. Von Sir Edwin Arnold **Klappentext: „**Die Leuchte Asiens ist einer der Texte über den Buddhismus, in dem das Abendland im 19 Jhd. zum ersten Mal von den so märchenhaft anmutenden Geschichten des Prinzen Siddârtha hörte, dem "Heiland aller Welt", wie die Buddhisten sagen, "der uns Nirvâna und die Pflicht gelehrt". Der Autor dieses in Versen geschriebenen Textes nennt sich selbst 'Ritter des Sterns von Indien' und sein Name ist Sir Edwin Arnold. Sein Auftrag lautet, den Menschen die Geschichte von Buddha, Prinz Siddârtha, zu erzählen und Ihnen den Buddhismus näher zu bringen. Ein Klassiker!!!" Auch als eBuch: http://www.amazon.de/Die-Leuchte-Asiens-Light-Asia-ebook/dp/B007D84Y68 (01.03.16)
[52] Genauers zu Mo Tzu folgt im nächsten Kapitel.
[53] Leo Tolstoy, 1987.
[54] Mencius wird im nächsten Kapitel erörtert.

[55] T. W. Rhys Davids, 1899, p. 5.
[56] Graeme MacQueen, 1999.
[57] Max Muller, Ed., *The Sacred Books of the East* (Oxford: Clarendon, 1879). Friedrich Max Müller (in England als Max Müller und in Indien als Max Mueller bekannt; (* 6. Dezember 1823 in Dessau; † 28. Oktober 1900 in Oxford) war ein deutscher Sprachforscher, Religionswissenschaftler und einer der Begründer der Sanskrit-Forschung. Unter seiner Leitung erschienen die Sacred Books of the East, eine 50-bändige Reihe von englischen Übersetzungen asiatischer heiliger Bücher.
[58] Edward W. Said, 1978, de. 2009.
59 Gavin Flood, 1973. Seth Kunin, 2003).

[60] Meine Zitate aus dem Gedicht gründen sich auf Barbara Miller, 1986. GMQ.

Die deutsche Übersetzung vgl. Anm. 62.

[61] Anatol Rapoport, 1968, pp. 83 ff.

[62.] Rapoport, p. 89. Deutsch: Bhagavadgita. 2008, S. 27, 2. Gesang, Strophe 37f.

[63] Victor Trimondi und Victoria Trimondi, 2002.

[64] James Hijiya, 2000, p. 130.

[65] Mahadev Desai, 1946. Gandhis Einführung steht auf den Seiten 125-134.

[66] Miller, 1986, p. 134.Deutsch: Bhagavadgita, 2008, S.93: 16. Gesang, Strophen 12-15.

[67] Danya Furda, 2005, p. 202.

[68] Deutsch: Kumar, 2010. Englische Übersetzung dieser Version findet sich in Horner, 1970, pp. 284 ff. Die meisten Stellen in diesem Kapitel habe ich übersetzt. GMQ.

[69] Vor allem habe ich D. C. Lau (trans.), *Mencius*, 1970, benutzt. Ich habe die Übersetzung gelegentlich verändert, wo es der chinesische Text geboten erscheinen ließ. Der chinesische Text ist leicht zugänglich in James Legges altem, aber immer noch nützlichem Buch, 1861–1872. *Die Werke von Mencius* stehen in Band 2. Im Folgenden zitiert QMQ aus Lau.

[70.] Lau, 1970, pp. 82-83, 163. Laus Übersetzung der Anfangstendenzen als „Samen" ist unglücklich.

[71.] Ich stütze mich in der Hauptsache auf Burton Watson, 1967. Aber ich habe die Übersetzung dort, wo der chinesische Text es gerechtfertigt erschienen ließ, verändert. Im Folgenden zitiert GMQ aus Watson.

[72.] Lau, 1970, pp. 173-174.

[73.] Dieses Ereignis vgl. Yi-pao Mei, 1927, pp. 514 ff. Meine Übersetzung weicht manchmal von der Meis ab.

[74] Laotse, http://gutenberg.spiegel.de/buch/tao-te-king-195/1 (01.03.16) http://www.taoism.net/german/articles/what_tao.htm (01.03.16) Dort die Grafik:

Unser Quellmaterial zum Verständnis des Tao ist das Tao Te King des alten Weisen Laotse.
Einige der bedeutendsten Prinzipien Laotses sind die folgenden:
Nicht-Streiten – Laotse betrachte Gewalt und Konflikt, so streng sie auch kontrolliert sein mögen, als nicht sinnvoll, sie haben negative Auswirkungen. Das taoistische Bestreben ist es, Probleme durch friedliche Mittel zu lösen.
Nicht-Handeln – Einfältige Menschen verschwenden viel Energie und Zeit im Versuch, alles zu tun, und letztendlich nichts zu erreichen. Andererseits scheinen die wahren Weisen überhaupt nicht viel zu tun, erreichen jedoch alles, was sie wollen. Diese Magie ist möglich, ja sogar unvermeidbar, wenn man in Einklang mit dem Tao lebt.
Absichtslosigkeit – Wir vollbringen oft tugendhafte Taten in der Hoffnung auf Lob und Anerkennung. Darin liegt keinerlei Tugendhaftigkeit. Wahre Tugendhaftigkeit besteht darin, solche Handlungen natürlich fließen zu lassen, ohne dass dazu ein bewusster Gedanke oder Anstrengung möglich wäre.
Einfachheit – Die Grundlage unserer Realität und Existenz ist elementar und unkompliziert. Menschen verursachen sich selbst viele Probleme, indem sie alles komplizierter gestalten, als es in Wirklichkeit ist. Wenn wir lernen, unser Leben einfacher zu gestalten, können wir eine tiefe Erfüllung erfahren, die so viel mehr Bedeutung hat als die Belohnungen der materiellen Welt.
Weisheit – Die Logik hat ihren Platz im menschlichen Denken, doch sie ist nicht alles. Das, was wir durch vernünftiges Begründen verstehen können, ist begrenzt. Um uns über diese Beschränkung hinwegsetzen zu können, müssen wir unsere ganze Intuition einsetzen. Dies ist der Schlüssel zur Einsicht im Gegensatz zum Wissen, und der Unterschied zwischen Tao leben und über Tao lesen.
Bescheidenheit – Je mehr du lernst, desto mehr bemerkst du, wie viel noch zu lernen ist. Dadurch wirst du bescheiden. Arroganz und Egoismus wurzeln in Ignoranz – wenig zu wissen und so zu tun, als wüsste man viel.
Dualität – Laotse strich hervor, dass alle Eigenschaften in der Welt ihre Bedeutung nur als der Existenz ihres Gegenteils beziehen. Etwas kann nur groß sein, wenn es etwas anderes gibt, das im Vergleich dazu klein ist. "Gut" existiert in der Welt, solange auch "böse" existiert. Das eine kann nicht ohne das andere sein.

[75.] Ich habe vor allem auf A. C. Graham, 1981. zurückgegriffen. Deutsch: Zhuangzi, 2008.

[76] A. C. Graham, 1981, deutsch: Dschuang Dsi, 1873-1930, S. 212f. Im

Folgenden wird aus Graham zitiert. IvHei. Seitenzahlen des deutschen Textes im Haupttext in Klammern angegeben.

77 Website wie Anm. 74.

78. Vgl. Graeme MacQueen, 1999, pp. 351 ff.

79 http://www.indianerwww.de/indian/staemme_nordosten_liga.htm http://www.indianerwww.de/indian/bewusstsein.html (01.03.16)

80. Übersetzt als "A Book of Genesis" in T. W. and C. A. F. Rhys Davids, 1899-1921), Vol. 3, pp. 77 ff.

81. Übersetzt als "War, Wickedness, and Wealth" in T. W. und C. A. F. Rhys Davids, 1899-1921), Vol. 3, pp. 59 ff.

82. Paul Wallace, 1946, p. 54.

83 http://en.wikipedia.org/wiki/The_Great_Peacemaker (01.03.16)

84 *Chernus, 2012, Kapitel 3. William Lloyd Garrison und die Abolutionisten, pp 55-78.*

85 Chernus, 2012, Kapitel 1 und 2.

86 Chernus, 2012, Kapitel 10.

87 Tolstoi, 1903.

88. Gordon Zerbe, 1993.

89. Hans Küng, 1993. INHALT: A. Vorwort/ B. Einführung/ C. Die Prinzipien eines Weltethos I. Keine neue Weltordnung ohne ein Weltethos/ II. Grundforderung: Jeder Mensch muß menschlich behandelt werden/ III. Vier unverrückbare Weisungen: 1. Verpflichtung auf eine Kultur der Gewaltlosigkeit und der Ehrfurcht vor allem Leben, 2. Verpflichtung auf eine Kultur der Solidarität und eine gerechte Wirtschaftsordnung, 3. Verpflichtung auf eine Kultur der Toleranz und ein Leben in Wahrhaftigkeit, 4. Verpflichtung auf eine Kultur der Gleichberechtigung und die Partnerschaft von Mann und Frau./ IV. Wandel des Bewusstseins./ Signaturen.

90 vgl. McConnell, 2002, Teil 5: Buddha als Mediator, S. 208-236.

91 Chernus, 2012, Kapitel 2.

92 Versöhnungsbund Deutscher Zweig: https://www.versoehnungsbund.de/

93 http://www.caux.ch/de/

Henderson, 2005 und 2012, Vorwort und Kapitel 1.

94. Leslie Marmon Silko, 1996.