



TAUWETTER

*... franziskanische Zeitschrift für Gerechtigkeit,
Frieden und Bewahrung der Schöpfung*



Anstöße zur Menschlichkeit

*Soziale Verantwortung und
Menschenwürde in
Christentum, Islam und Buddhismus*

I M P R E S S U M

Redaktion Tauwetter

Peter Amendt ofm, Stefan Federbusch ofm, Markus Fuhrmann ofm,
Jürgen Neitzert ofm,
Verantwortlich im Sinne des Presserechts: Jürgen Neitzert ofm, Köln

Sie erreichen uns

Redaktion Tauwetter
Immermannstr. 20
Postfach 24 01 39 · 40090 Düsseldorf
Redtauwetter@aol.com
www.tauwetter-online.de

Dankeschön

Tauwetter finanziert sich ausschließlich aus Spenden.
Wir möchten uns an dieser Stelle ausdrücklich bei allen bedanken,
die mit ihrem Beitrag diese franziskanische Zeitschrift
mit dem Schwerpunkt „Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung
der Schöpfung“ unterstützen.

Redaktion Tauwetter

Stadtsparkasse Düsseldorf (BLZ 300 501 10)
Kontonummer: 10 130 896
IBAN: DE 43 3005 0110 0010 1308 96
SWIFT/BIC: DUSSEDEXXX

Editorial

Im November 2008 veranstaltete die Konrad-Adenauer-Stiftung (KAS) in Verbindung mit der Interreligiösen Arbeitsstelle (INTR°A) eine Tagung zum Thema: Anstöße zur Menschlichkeit – Soziale Verantwortung und Menschenwürde in Christentum, Islam und Buddhismus. Da die Interreligiöse Arbeitsstelle unsere Jugendarbeit der Franziskaner in Köln mit türkischstämmigen Muslimen im Jahr 2008 durch einen Jahrespreis ihrer Stiftung *Omnis Religio* unterstützt hatte, war es uns ein Anliegen, an der Tagung mit einem Referat über unsre Arbeit mit türkischstämmigen Migranten teilzunehmen und die Tagung zu dokumentieren.

Vier Referenten brachten Anstöße zur Menschlichkeit ein, die wir hier darstellen:

Klaus Lefringhausen wurde von Bundespräsident Heinemann 1971 zum Geschäftsführer des Deutschen Forums für Entwicklungspolitik berufen. 1974 wurde er Geschäftsführer der Gemeinsamen Konferenz der Kirchen für Entwicklungsfragen und des kirchlichen Dialogprogramms „Entwicklung als internationale soziale Frage“. Von 1995–2000 war er Nord-Süd-Beauftragter des Ministerpräsidenten von NRW. Seit 2002 ist er Integrationsbeauftragter der Landesregierung von Nordrhein-Westfalen. Er stellt einen fiktiven Briefwechsel zwischen Imam und Pfarrer dar.

Frau Mohagheghi ist islamische Theologin in Hannover. Sie stellt das Engagement für Gerechtigkeit und Chancengleichheit im Islam, ausgehend von der Schöpfungsgeschichte dar, und geht auf verschiedene islamische Ansätze zur Gerechtigkeit ein.

Stefan Silber ist katholischer Theologe. Er leitete mehrere Jahre das Katechistenzentrum in Potosi (Bolivien) und ist seit 2003 Bildungsreferent des Bistums Würzburg im Bildungshaus Schmerlenbach. Sein Impuls verdankt der Theologie der Befreiung die Inspiration. Heil für die Menschheit kann es nur zusammen mit der Gerechtigkeit für die Armen geben. Er setzt sich auch mit dem Synkretismus der Armen Lateinamerikas positiv auseinander.

Mitgefühl und soziales Füreinander im Buddhismus stellt Franz-Johannes Litsch von der Buddhistischen Akademie Berlin vor. Er macht deutlich, dass der Buddhismus von den monitheistischen Offenbarungsreligionen stark verschieden ist.

Die Tauwetter-Redaktion wünscht allen Leserinnen und Lesern eine anregende Lektüre!

Inhalt

ANSTÖSSE ZUR MENSCHLICHKEIT – DIE BEDEUTUNG DER RELIGIONEN FÜR DAS SOZIALE GEWISSEN DER GESELLSCHAFT <i>KLAUS LEFRINGHAUSEN</i>	6
ENGAGEMENT FÜR GERECHTIGKEIT UND CHANCENGLEICHHEIT IM ISLAM <i>HAMIDEH MOHAGHEGHI</i>	23
GERECHTIGKEIT AUS DEM DIALOG DER RELIGIONEN – ANSTÖSSE AUS LATEINAMERKA <i>STEFAN SILBER</i>	37
ANSTÖSSE ZUR MENSCHLICHKEIT IM BUDDHISMUS MITGEFÜHL UND SOZIALES FÜREINANDER <i>FRANZ-JOHANNES LITSCH</i>	56

Anstöße zur Menschlichkeit: Die Bedeutung der Religionen für das soziale Gewissen der Gesellschaft

Klaus Lefringhausen

Die schwierige Aufgabe, gegensätzliche Positionen fair darzustellen, erfordert einen vielfältigen Perspektivenwechsel. Das möchte ich in Form eines Briefwechsels versuchen. Dabei schreiben sich ein Pfarrer und ein Imam zwar kontrovers, doch aufgabenorientiert und Konsens suchend folgende Briefe:

SEHR GEEHRTER IMAM,

kürzlich berichtete die Zeitung, Sie hätten die abnehmende Bedeutung des Religiösen in säkularisierten Gesellschaften beklagt, weil, so Ihre Vermutung, die Trennung von Politik und Religion den Glauben belanglos mache. Wer definiert dann noch, so fragten Sie, in religionslosen Gesellschaften das soziale Gewissen? Wer hält den Trend zum Werthenihilismus auf und was wird aus einer Gesellschaft, in der sich das autonome Ego zur moralischen Letztinstanz erklärt?

Ich bin dankbar für die Fragen, mit denen Sie zur Nachdenklichkeit einladen. Ich teile auch Ihre Grundannahme, dass die Gesellschaft Religiöses braucht. Es vermittelt Mut zum Leben, Durchhalteenergien, mitmenschliche Impulse und Konzentration auf Wesentliches. Es macht Materie nicht zum Letztwert, stabilisiert Identitäten, schreibt den Menschen die Würde einer Subjektrolle zu, schafft Bindekraft in zerklüfteten Demokratien und beantwortet das Leiden mit Sinnfragen. Es lehrt, achtsam gegenüber Nachbarn zu sein, verlässlich in der Familie, verbindlich

in den Beziehungen der Generationen und verantwortlich für das Gemeinwesen. Die Menschen brauchen Religion, weil sie sich mit sich selbst nicht abfinden und ohne Bindung an ein Über-ich die Welt erst recht zur Hölle machen. Die Religionen sind zwar wichtige Impulsgeber für das soziale Gewissen, doch dieses gibt es auch außerhalb von Religionen.

Darin sind wir uns vermutlich einig. Schwieriger wird es jedoch, wenn wir uns den selbstkritischen Spiegel vorhalten. Wenn Religionen nur eine positive Ausstrahlung hätten, gäbe es selbst in säkularisierten Gesellschaften kein Akzeptanzproblem. Doch es wächst die Zahl derer, die sich die Religionen auch wegdenken könnten, weil ihr Eigeninteresse dominiert, ihr Streiten stört und weil sich religiöse Abgrenzungsidentitäten der Integration verweigern. Manche Religionsgemeinschaften setzen sich so absolut, dass es an Selbstvergötzung grenzt. Dann handelt es sich um einen Durchsetzungsglauben, der sich dem Gemeinwohl überordnet und das soziale Gewissen der Gesellschaft zu dominieren versucht.

Das sind zwar Irrwege und Abwege und nicht die Normalität, doch sie verursachen ein religionsskeptischeres Meinungsklima, als der Gesellschaft gut tut.

Ohnehin gibt es ein Missverstehen, wenn es um die Akzeptanz des Islam in Deutschland geht. In muslimischen Ländern kann man Akzeptanz voraussetzen, doch in pluralistischen Gesellschaften muss erarbeitet und sorgsam gepflegt werden.

Wer jedoch Integration vor den Gerichten erstreiten will und nicht erst dafür sorgt, dass er von Akzeptanz getragen wird, der übersieht, dass jeder gewonnene Prozess die Akzeptanz des Islam mindert und deshalb zur Niederlage wird. Wichtig ist also die Reihenfolge: Erst Akzeptanz, dann ist über Religionsrechte viel gelassener zu verhandeln. Wer diese Reihenfolge umkehrt, schadet dem Islam und mindert den Stellenwert des Religiösen in säkularisierten Gesellschaften.

Wichtig ist auch die Dialektik historischer Prozesse. So stärkt jeder Ressentiments gegen den Westen, der auf sie mit Waffengewalt rea-

giert. Und wer die Integration mit repressiven Maßnahmen erzwingen will, der stärkt die Verweigerungshaltung. Wer in defensiver Absicht Feindbilder aufbaut, der wird Opfer derer, vor denen er sich schützen will.

Solch dialektische Reaktionen gibt es auch auf den Vorwurf vermeintlicher Islamophobie der Mehrheitsgesellschaft. Wenn die Religionen Anwälte des sozialen Gewissens sein wollen, dann dürfen sie die Gesellschaft nicht in böse Einheimische und gute Migranten aufteilen. Das aber geschieht mit dem Vorwurf der Islamophobie, der eine krankhafte Reaktion auf den Islam unterstellt. Dieses Schlag-, Hieb- und Stichwort von der Islamophobie redet die Feindschaft erst herbei, vor der es zu schützen vorgibt, denn dieses Pauschalurteil vergiftet Klima vollends, wenn es begründen soll, dass sich Muslime am Vorabend eines neuen Holocaust fühlen. Zudem macht diese Schuldzuweisung lernunfähig, weil es von manch gnadenlosem Umgang der Muslime untereinander und den vielen intellektuell unredlichen Freitagspredigten ablenkt, die gegen die Gastgesellschaft polemisieren.

Wir müssen für die Einsicht werben, dass es keine nur schuldigen Täter und keine nur schuldlosen Opfer gibt, denn das Meinungsklima ist das Ergebnis von Wechselwirkungen, bei denen wir alle Mittäter sind.

Ich sage das nicht anklägerisch, sondern deshalb, weil wir unbedingt verhindern müssen, dass die Dialogidee bereits in wenigen Jahren durch Verdächtigungen verschleißt, durch taktisches Argumentieren, durch ein unwürdig niedriges Themenniveau und dadurch, dass die spirituelle Dimension des Islam kaum noch erkennbar ist.

Um den interreligiösen Dialog zukunftsfähig zu machen, können wir auf eine muslimische Vorleistung zurückgreifen, nämlich auf den Brief der 138 Religionsgelehrten, die in Schreiben an die Weltchristenheit zu einem Dialog der Taten aufriefen, weil sich die Welt nur noch friedensfähige Religionen leisten kann. Deshalb sollte das Friedenspotential der Religionen aufgefördert werden, indem man tut, was eint.

Die 138 Religionsgelehrten betonten, dass der Glaube an einen einzigen Gott, der auch die Liebe zum Nächsten und die Sorge für den Frie-

den enthält, für ein tragfähiges Fundament für Kooperationen sorgt. Sie unterstellen den Christen also nicht mehr, mit dem Bekenntnis zur Dreieinigkeit an drei göttliche Wesen zu glauben, sondern sie akzeptierten, dass es um Erscheinungsformen des Einen Gottes geht.

Dieser Eine und erhabene Gott ist kein nationaler Rachegott, kein ethnischer Rechthabergott, kein Obereuropäer, kein Antieuropäer und kein Gruppengott, der zu Feindbildern und Überlegenheitsansprüchen verpflichtet.

Verehrter Imam, es wird Zeit, dass wir gemeinsam diesen Impuls der 138 Religionsgelehrten auf die Situation in Deutschland beziehen, weil er nicht echolos verhallen darf, denn er ist so nicht wiederholbar.

Nicht nur die Welt, sondern auch Deutschland steht vor Problemen, die monokulturell kaum noch zu lösen sind. Auch bei uns gilt, dass nur gemeinsames Tun dem, was unterscheidet, das Trennende nimmt. Dabei werden religiöse Profile nicht eingeebnet, sondern geschärft, weil der Glaube miteinander bewährt und nicht voreinander bewahrt wird.

Deshalb hat mich Ihre Frage nach dem Stellenwert des Religiösen und nach der gemeinsamen Aufgabe, den Pegel an Gemeinnsinn zu heben, aufhorchen lassen.

Doch erlauben Sie mir eine Rückfrage: Geht es um eine Aufgabe der Religionen oder der Religionsgemeinschaften? Fragen Sie also nach der Botschaft, oder nach den Botschaftern, nach der Lehre, oder nach der Praxis? Eigentlich sollte beides identisch sein. Doch zu oft vergleichen wir die eigene gute Lehre mit der bösen Praxis anderer, um uns, wenn auch intellektuell unredlich, eine moralische Überlegenheit zuzuschreiben.

Was die Religionsgemeinschaften gesellschaftlich bedeuten können, hängt von ihrer Fähigkeit zur Bescheidenheit ab. Wenn sie jedoch als Ethikfelsen, als Moralwächter, als Beherrscher der Gewissen und als Richter über Glaubenstreue auftreten, wächst der Verdacht, sie würden mehr ihren Machtinteressen als dem Gemeinwohl dienen. Wir brauchen Bescheidenheit, um die Pluralisierung der Gewissen nicht nur zu erdulden, sondern zu bejahen.

Kooperationen setzen den Konsens darüber voraus, dass wir nicht das Mandat haben, selbst Politik zu machen, sondern wir können nur, Politik möglicher machen. Zu oft waren wir der Versuchung erlegen, die Politik christianisieren und das Christentum politisieren zu wollen. Das führte zu kaum verheilten Narben der Religionsgeschichte.

Christen haben auch nicht die besseren wirtschaftspolitischen Einsichten und Konzepte, wohl aber eine seismographische Wachheit für die Klopffzeichen des Humanum. Das aber ist im Inhalt und Stil der Auseinandersetzung etwas anderes als ethischer Rigorismus. Auch hier gibt es eine Dialektik von Lernprozessen: Monopolansprüche auf das richtig geleitete Gewissen wirken so aggressiv, dass sie zu trotzigem Lernverweigerungen führen. Gewissen anderer sein zu wollen, verführt leicht dazu, gegen sie, statt mit ihnen zu denken. Das löst eher Verstockungs- als Lernprozesse aus.

Doch Versuchung zu moralischem Rigorismus ist groß, denn religiöse Menschen denken gerne dualistisch in den Kategorien von Schwarz und Weiß und Gut und Böse. Mancher fühlte sich zur Ausrottung des Bösen verpflichtet, wie etwa der Autor des Rachepsalms, der sagte: „Wohl dem, der wadet im Blute seiner Feinde“. Auch heute wirkt sich dieser Dualismus aus im religiös motivierten Terror und beim geostrategischen Kampf gegen die vermeintliche ‚Achse des Bösen‘. Wenn sich dieses konfrontative Denken zudem mit nationalistischen Tendenzen verbündet, hantiert es mit Feuer an Pulverfässern.

Religionen müssen also, um Anwälte des sozialen Gewissens zu sein, wachsam auf Instrumentalisierungen reagieren und sich auch gegenseitig warnen dürfen.

Andernfalls würde die Zahl derer wachsen, die behaupten, es ginge ohne Religionen besser.

Doch ich ertappe mich dabei, Bedenkensträger zu werden, obwohl Ihre Frage auf eine positive Antwort zielt. Die Zeit eilt, uns in Rufnähe zu begeben, denn die großen Zukunftsaufgaben der Menschheit sind nur noch im Zusammenspiel jüdischer, christlicher, islamischer und anderer Ethikansätze zu lösen, ohne dass ein multikultureller Wertebrei entsteht.

Wir müssen also die unterschiedlichen Methoden ethischer Entscheidungsfindung und die tradierten Werte so annähern, dass ein sozialethischer Grundkonsens sichtbar wird, zumindest sollten sich die verschiedenen religiösen Ethikimpulse als ergänzungsbedürftig verstehen.

Ein wichtiger Beitrag ist die buddhistische Grundtugend der ‚Achtsamkeit‘, die die Mitwelt – mitleidend – wahrnimmt und die von den ‚Anhaftungen‘ befreit, die das Geistwesen an Körperliches und Materielles bindet. Das ist keine Weltflucht, sondern gibt dem Menschen die Souveränität zurück, die er als Triebwesen oder ökonomischer Sachzwangsverwalter verliert.

Muslime gehen vom Kalifat aller Menschen aus, die als Stellvertreter Gottes die Erde innerhalb des Rahmens, der durch die Rechtleitung gegeben ist, zu verwalten haben.

Hindus halten dem raffenden Menschen das Bild vom Leben als Opfer entgegen, das nicht verliert, sondern gewinnt. So hält Mahatma Gandhi den Genussmenschen sieben Fehler vor, nämlich

- Spaß ohne Gewissen,
- Wohlstand ohne Arbeit,
- Wissen ohne Charakter,
- Wirtschaft ohne Moral,
- Wissenschaft ohne Humanität,
- Gottesdienst ohne Opfer,
- Politik ohne Prinzipien.

Der jüdische Impuls, der den Menschen als verantwortlichen Haushalter versteht, soll ihn vor selbstzerstörerischem Selbstbezug bewahren. Christen verdienen sich nicht göttliche Zuwendung, sondern reagieren auf die erfahrene Liebe Gottes mit Verantwortung für die Mitwelt. Baha'is folgen dem verpflichtenden Bild von der einen Menschheitsfamilie.

Asiaten kennen die Tradition, den religiösen Meister nachzuahmen und beim Imitieren das Vorbild möglichst noch zu übertreffen. So gehört Imitation zur religiösen Tradition, denn Konfuzius ist der große Lehrmeister, wer ihn kopiert, ist Vizemeister. Das Imitieren galt nie als

Raub, sondern war religiöse Pflicht und gehört so sehr zur Mentalitätsgeschichte, dass Chinesen den Vorwurf der Produktpiraterie nicht verstehen.

Aus diesen sich ergänzenden Impulsen entsteht ein Ethos, das keineswegs von kultureller Befangenheit geprägt ist.

Doch es bleiben Differenzen, sogar in der Methode ethischer Entscheidungsfindung. So geht christliche Sozialethik von der Grundüberzeugung aus, dass Gott den Menschen als Partner und nicht als hörigen Knecht geschaffen hat, und dass deshalb die mündige Verantwortung zur Grundmelodie christlicher Ethik gehört. Gewiss gibt der Glaube Werte vor, doch aus konkreten Situationen ist zurück zu fragen, was sie für die Einmaligkeit der jeweiligen Lebenslage bedeuten.

Das menschliche Leben ist also deshalb nicht durchgeregelt, weil der Mensch nicht Regeln einhalten, sondern von der Personmitte her verantwortlich antworten soll. Nicht der Gehorsam ist also das Wesen des Glaubens, sondern das Antwort-Geben dessen, der zur Mündigkeit berufen ist.

Das bedeutet nicht Beliebigkeit, denn es gibt einen Korridor von Werten, außerhalb dessen das mündige Antworten eine Fehlantwort wäre. Doch innerhalb des Korridors hat der Mensch die ihm geschenkte Freiheit zu bewähren.

Mündiges Entscheiden erfordern auch die Wertekonflikte. So ist das, was gerecht ist, nicht unbedingt das, was die Nächstenliebe fordert. Auch Feindesliebe darf nicht für konkurrierende Werte blind sein, denn sonst würde sie als Schwäche gedeutet, die zu weiteren Feindseligkeiten einlädt.

So sind in einmaligen Situationen einmalige Antworten zu geben, ohne sie im Vorhinein festlegen zu können.

Dieser Unterschied zwischen religiöser Regelbefolgung und Antwort gebendem Verhalten hat Auswirkungen auf die Sozialethik. Wir können einem Politiker nicht vorschreiben, was richtig und falsch ist, wir können ihm aber helfen, die Situation, in der er sein Menschsein verant-

wortet, aus allen Perspektiven zu beleuchten, ohne lästige Aspekte opportunistisch zu übergehen.

Wir ersetzen nicht Politiker, sondern helfen ihnen, über sich hinauszuwachsen. Diese Art, mit dem sozialen Gewissen Mündiger umzugehen, nennen wir politische Diakonie.

Ich weiß, dass ich Ihnen damit bei aller Zustimmung auch Kontroverses zumute, doch ein Dialog der Taten gelingt nur, wenn wir uns gegenseitig Offenheit zugestehen.

So grüße ich Sie mit herzlichem Dank für ihren starken Dialogimpuls.

SEHR GEEHRTER HERR PFARRER,

Ihre Zeilen haben mir eine Ahnung vom Wesen christlicher Sozialethik vermittelt und dafür bin ich dankbar. Afrikanische Weisheit sagt zwar, dass man einem Papier nicht in die Augen sehen kann, doch Ihr Brief zeigt, daß ein literarischer Dialog auch Vorteile hat, denn im Gespräch ist vieles nicht im notwendigen Zusammenhang zu erläutern.

Der Grunddissens zwischen Rechtleitung und verantworteter Freiheit wird zwar bleiben, doch es gibt auch Inseln des Verstehens.

Oft führen sogar unterschiedliche Begründungen zu gleichen Ergebnissen, so dass uns Kontroversen nicht entmutigen müssen.

Doch es wird schwer, sich verdächtigungsfrei zu begegnen. So beobachten wir sowohl eine westliche Werteverschwiegenheit als auch erhebliche Ressentiments gegen den rechtgeleiteten, muslimischen Alltag. Beide Beobachtungen stützen die Vermutung eines westlichen Werte-Nihilismus.

Zudem beobachten wir, dass die Christen ohne Widerspruch eine Daueraktualisierung des Sexuellen in den Medien, in der Werbung und anderswo hinnehmen. Wir fragen uns, warum sie solche Trends leichter verkraften als das Tragen von Kopftüchern.

Eine weitere Beobachtung: Täglich thematisieren die Medien Gewalt, die sich auf den Islam beruft. Wäre es nicht redlicher, auch die strukturelle Rücksichtslosigkeit des Westens gegen den Rest der Welt und den Umgang von Dominanzkulturen mit kultureller Verwundbarkeit zum Thema zu machen?

Sie halten den Islam für besonders anfällig, sich instrumentalisiert zu lassen, doch wo bleibt der Protest gegen westliche Versuche, Gott in Kriegen gegen andere zum Komplizen zu machen? Uns wird vorgeworfen, die Menschenrechte dem Gottesrecht unterzuordnen, doch ordnen nicht westliche Anwälte der Menschenrechte das Völkerrecht sogar den nationalen Interessen unter? Wird Ihnen bei der Idee ethischer Mündigkeit nicht doch ein wenig bange?

Natürlich hat eine Gehorsamsreligion Probleme, sich in der Moderne zurecht zu finden. Doch ist deshalb Ihre Ethik der Mündigen schon gut oder doch eher eine Elite-Ethik? Mündigkeit zu unterstellen, ist ein anthropologischer Optimismus, der von der Wirklichkeit nicht bestätigt wird. Hinzu kommen Zweifel, ob der Entscheidungsdruck des Alltags für Abwägungen zwischen konkurrierenden Werten die notwendige Zeit lässt.

Ich gebe zu, dass wir ohne hermeneutischen Ansatz ein zeitloses Vorherwissen richtiger Entscheidungen beanspruchen. Zudem unterscheiden wir zu wenig zwischen Theologie und Tradition. Das Ergebnis ist eine sehr orthodoxe Ethik. Doch wenn der Mensch dazu berufen ist, Partner Gottes zu sein, dann gibt es auch innerhalb von Rechtleitung genügend Spielraum, um, wie Sie sagen, aus der Personmitte heraus zu handeln.

Sie wehren sich gegen ethische Monopolansprüche, doch hat sich nicht jüngst der Papst in Paris gegen die, wie er sagte, „heidnische Leidenschaft für Macht- und Geldbesitz“ gewandt und damit Milliarden von Nichtchristen eine minderwertige Ethik zugeschrieben? Vermutlich sind Monopolansprüche gleichmäßiger auf die Religionen verteilt, als unsere Befangenheit ahnen lässt.

Den Geist von Ethikmonopol atmet auch die neue Wirtschaftsdenkschrift der EKD, die zwar versucht, Dialogruinen zwischen Kirche

und Wirtschaft aufzuarbeiten, doch kein Bemühen um einen Konsens interkultureller Wirtschaftsethik erkennen lässt. Wird das heute noch dem Wirtschaften im interkulturellen Spannungsfeld globalisierten Wirtschaftens gerecht?

Das ist exklusiv und öffnet keine Türen zur interreligiösen Verständigung.

Auch wir haben Impulse in Richtung Marktwirtschaft, und deshalb bin ich froh, dass das Internetforum der interkulturellen Wirtschaftsakademie uns einlädt, am dreijährigen Dialogprogramm über das ‚Wirtschaften im interkulturellen Spannungsfeld‘ gleichberechtigt mitzuwirken. Dieses gemeinsame Suchen nach einem wirtschaftsethischen Grundkonsens ist eine moderne Form, soziales Gewissen zu bilden.

Ein ähnliches Dialogprogramm könnte ich mir auch vorstellen, wenn es um die Einschätzung von Individualismus geht. Für uns zählt der Trend zum extremen Individualismus zum Zentrum des sozialen Gewissens. Er hat nahezu alle Funktionen aus der Familie auswandern lassen: die Altersversorgung, die Hilfe in Notsituationen, teilweise auch die tägliche Versorgung und mit der Ausdünnung der Familie auch die Erziehung, die sich auf Schule, Medien, Gruppen Gleichaltriger verteilt und der Familie nur noch eine Restfunktion belässt. Es wird deutlich, dass es zu unbezahlbaren Staatsausgaben führt, wenn Grundaufgaben von der Familie auf den Staat verlagert werden.

Doch die Aufwertung der Familie weckt Angst vor der Rückkehr patriarchalischer Familienstrukturen, vor imperativer Traditionsgebundenheit und vor etwaiger Rücknahme schwer erkämpfter Freiheitsspielräume der Frauen. Zu suchen ist also etwas Drittes zwischen Tradition und Moderne.

Dabei dürfen wir auch nicht die Ängste verschweigen, unsere Kinder an den Säkularismus zu verlieren. Wir erleben, dass selbst die Christen ihn als unabänderlich hinnehmen. Deshalb liegt uns am verdächtigungsfreien, angstfreien und aufgabenorientierten Dialog, jenseits von Rechthaberinteressen, taktischem Umgehen miteinander und der Unart, Gott gegeneinander zu dienen.

Wir sollten auch die wachsende Kluft zwischen Globalisierungsgewinnern und Globalisierungsverlieren zu Themen gemeinsamen Gewissens machen. Wer nicht erspürt, wie viel soziale Polarisierung demokratische Gesellschaften aushalten, der hantiert mit Feuer am Pulverfass.

So grüße ich Sie in der Hoffnung, dass wir für unsere Dialogversuche konkrete Packenden finden.

SEHR GEEHRTER IMAM,

Vielen Dank für Ihre offene Antwort und die Bereitschaft, gemeinsam Anstöße zur Menschlichkeit zu versuchen, also den Pegel an Gemeinsinn zu heben und die Verantwortung für das Gemeinwohl aufzuforsten.

Ihre Denkschneisen möchte ich gerne für konkrete Anregungen nutzen. Über ihre Anmerkungen zur Familie und das öffentliche Sexualklima hinaus möchte ich folgende erwähnen:

DIE JUGENDARBEITSLOSIGKEIT:

Wir brauchen eine Bürgerwehr gegen Arbeitslosigkeit.

Deshalb sind die Religionsgemeinschaften und darüber hinaus alle Menschen guten Willens aufgerufen, ein Netzwerk kommunaler Arbeitsplatzfinder zu bilden.

Neue Arbeitsplätze zu schaffen, ist zentrales Thema einer solidarischen Gesellschaft, also auch und vor allem der Religionsgemeinschaften.

Wenn nämlich Gott dem Menschen Würde verliehen hat, dann sind Lebensbedingungen zu schaffen, in denen Würde gelebt werden kann.

Zwar haben Arbeitslose nicht mindere Würde, doch auf Dauer können die vom Arbeitsmarkt ‚Ausgemusterten‘ erwartungs- und hoffnungslos und als Gekränkte krank werden.

Angesagt sind also interreligiöse Kooperationen. So könnten die Religionsgemeinschaften die Initiative übernehmen, noch unentdeckte Beschäftigungsmöglichkeiten im eigenen Stadtteil aufzuspüren, um vor allem Jugendliche vor dem beruflichen Nichts und Langzeitarbeitslose vor einem Persönlichkeitsverfall zu bewahren. Das gehört zu den Grundfrage der Gegenwart, auf die die Religionsgemeinschaften besonders wach und schöpferisch reagieren könnten.

Kommunale Netzwerke von Arbeitsplatzfindern können sich einsetzen

- für die interkulturelle Öffnung der Verwaltungen,
- für mehr interkulturelle Sensibilität der Ausbilder,
- für gelingende Übergänge von der Schule in den Beruf,
- für Chancengleichheit auf dem Ausbildungs- und Arbeitsmarkt,
- für eine Integration, die Stärken stärkt und nicht nur Defizite auflistet,
- für Elterngespräche mit dem Ziel, die Bildungsmotivation zu erhöhen,
- für individuelle Förderung von Zugewanderten ohne formale Berufsabschlüsse,
- für Aufstiegsqualifizierungen ohne Rücksicht auf ethnische und religiöse Herkunft.

Das Netzwerk kommunaler Arbeitsplatzfinder 'könnte

- Berufspraktika für Schüler erleichtern,
- Jugendliche zur beruflichen Qualifizierung motivieren,
- als Stifter und Anstifter dafür auch Finanzmittel mobilisieren,
- ‚Arbeitsentwöhnte‘ so begleiten, dass sie sich beruflich neu bewähren und
- Firmenbesuche vereinbaren und dann positive Ergebnisse in öffentlichen ‚Stadtgesprächen‘ bekannt machen,
- Nachbarschaften organisieren und in Zusammenarbeit mit Arbeitsverwaltungen neue Aufgaben im Interesse des Gemeinwohls definieren,
- Bündnisse zwischen Bürgermeistern, Presse, Unternehmen,

Verbänden und Religionsgemeinschaften schließen, um gemeinsam motorische Kraft zu entwickeln.

Selbst kleine Chancen zählen, so

- wenn Ernte- oder Winterarbeiten als Chance genutzt werden,
- wenn Firmen nicht mehr jeden Besenplatz wegrationalisieren,
- wenn Tankstellen einen Autodienst gegen Trinkgeld erlauben,
- wenn Straßen-Nachbarschaften eine besondere Stadtteilreinigung vergüten,
- wenn das Leben behinderter Alter durch Zustelldienste erleichtert wird,
- wenn sich Kleinunternehmen auf einen Ausbildungsverbund verständigen,
- wenn Gartenbau- und Umweltämter für Initiativgruppen Projekte benennen,
- wenn Städte Wettbewerbe für schöpferische Arbeitsplatzsucher ausschreiben,
- wenn Eltern mit Verantwortlichen für Arbeitsmarktfragen ins Gespräch kommen.

Dieser Impuls erreicht mehr als nur den Arbeitsmarkt, denn er bedeutet

- für die Schule, bei Einheimischen kulturelle Wachheit anzuregen und die besondere Kompetenz von ‚Zwei-heimischen‘ zu fördern,
- für den Arbeitsmarkt, auf den volkswirtschaftlichen Luxus zu verzichten, die Qualifizierungsreserven von Migranten brach liegen zu lassen,
- für die Unternehmen, kultursensibler mit der eigenen Belegschaft und mit ausländischen Kunden, Zulieferanten, Banken und Behörden umzugehen
- für Migranten, Brücke zwischen alter und neuer Heimat zu werden und dazu beizutragen, dass sich der deutsche Sprachraum nicht als Nische der Weltkultur isoliert,
- für die Verwaltungen, sich interkulturell zu öffnen, um den Behördenalltag zu erleichtern, Berufsfreude zu erhöhen, Effizienz zu steigern, mehr Bürgernähe zu schaffen, das Betriebskli-

- ma zu fördern, das Integrationsklima zu stützen, durch bessere Integration den Sozialhilfebedarf zu mindern und den Migranten zu helfen, sich mit der Kommune zu identifizieren,
- für die Medien, produktive Angstverarbeitung als neue Markt-chance zu begreifen und nicht nur die Defizite, sondern auch die Kompetenzen von Zugewanderten zu thematisieren,
 - für die Integrationspolitik, den Migranten zu zeigen, dass sie für die Lösung von Zukunftsaufgaben gebraucht und nicht am Rande der Gesellschaft geduldet und ausgehalten werden,
 - für die Religionsgemeinschaften, statt gegenseitiger Verneinungen sich miteinander für das Gemeinwohl zu engagieren und
 - für die Landespolitik, kulturelle Offenheit zum Markenzeichen und zum dynamischen Standortvorteil zu machen.

ZUM INTEGRATIONSKLIMA

Viele Unternehmen freuen sich inzwischen über die Mitarbeit von Zugewanderten, denn kulturell gemischte Teams sind geistig flexibler, kreativer, innovativer. Ihre Erfahrung, dass Vielfalt besser ist als Einfalt, könnte tragendes Motiv der Integration werden, denn kulturelle Vielfalt ist Chance und Gewinn, ein Tor zur Zukunft, positiver Standortfaktor und eine Investition, die sich rechnet, denn sie macht weltoffen, befreit aus der Enge des Selbstbezugs und punktet im Wettbewerb. Die Zukunft braucht kulturelle Grenzüberschreiter und nicht ängstliche Identitätswächter, und das ist nicht Last, Bedrohung oder gar Identitätsverlust.

Dabei klingt ein wohlverstandenes Eigeninteresse an, das weiterführt, als alle Integrationsprobleme zu moralisieren.

Wir müssen Bündnisse mit den Medien schließen, die bereit sind, Negativtrends zu überwinden, weniger vom Gift ansteckender Ängste zu reichen und mit Angstverarbeitung den Alarmismus zu relativieren, der die öffentliche Meinung noch prägt.

KULTURKONFLIKTE DER ERZIEHUNGSTRÄGER

Zudem sollten wir an einem Erziehungskonsens zwischen Elternhäusern, Schulen und Glaubensgemeinschaften arbeiten und das trotz der unterschiedlichen Traditionen in den Erziehungszielen und -stilen. Solange die Erziehungsträger nicht in Hörweite kommen, werden die Kulturkonflikte auf dem Rücken der Kinder ausgetragen oder gar gegeneinander erzogen.

UMGANG MIT ÄNGSTEN

Die interkulturelle Verständigung wird weitgehend von Ängsten blockiert: nämlich von Überfremdungsängsten, von sozialen Abstiegsängsten, von Modernisierungsängsten, von Ängsten vor anonymen und gnadenlosen Globalisierungskräften und von Ängsten, die an kulturellen Bruchstellen mit ihren Orientierungskrisen entstehen. Diese Ängste nutzen die Medien, die schlechte Nachrichten besser verkaufen als gute, die Wahlkämpfer mit ihren Polarisierungszwängen und die Prediger aller Religionen, die, statt Glaubensmut zu stärken, durch polemische Abgrenzung nach außen intern bergende Wirgefühle erzeugen wollen.

Deshalb wird es Zeit, dass zumindest die Religionen in Deutschland die Ängste voreinander offen auf den Tisch legen, damit man lernt, mit ihnen konstruktiv umzugehen. Natürlich besteht die Gefahr, auch beleidigt aufeinander zu reagieren, doch wenn nicht zumindest die Religionen, die doch eine religiös gefestigte Identität haben, den Mut dazu aufbringen, bleiben unbearbeitete Ängste eine Chance für Demagogen jeder Richtung.

DAS GROSSE DEUTSCHE JUBILÄUM

Am 23. Mai wird das Grundgesetz und mit ihm die deutsche Nachkriegsidentität sechzig Jahre alt – Grund genug, diesen Geburtstag gebührend zu feiern.

Doch wie? Die Welt hat sich verändert, denn die Gesellschaft, der das Grundgesetz eine gute Ordnung gab, gibt es nach den demographischen und ethnischen Verschiebungen so nicht mehr. Wenn gefeiert wird, dann also nicht exklusiv, sondern auch mit den zugewanderten Bewohnern – nicht als Zaungäste und solche, die nur uneigentlich gemeint sind, weil unterstellt wird, dass ihnen das Grundgesetz weniger sagt. Angesagt ist also ein Jahrestag, der die geleistete Integration mitfeiert.

Das wäre zugleich eine Chance, das nachzuholen, was die problemorientierte Integrationsdebatte versäumte, nämlich die mitmenschliche Ebene des gemeinsamen Feierns. In allen Bundesländern wird dazu in den geplanten langen Nächten Gelegenheit sein, sofern den Zugewanderten rechtzeitig signalisiert wird, dass dazu ihr besonderes kulturelles Profil erwünscht ist.

Aber auch unabhängig von dieser speziellen Nacht sind inhaltliche Annäherungen angesagt. Dazu haben die europäische Charta von 400 islamischen Verbänden und der Brief der 138 islamischen Religionsgelehrten an die Kirchen der Welt wichtige Impulse gegeben.

Natürlich sind Fragen berechtigt, ob das Ja zur Demokratie mehr ein taktisches oder ein überzeugtes ist. Doch da das Einleben in eine Gesellschaftsordnung ein Prozess ist, ist strategische Geduld gefragt, die vermeidet, dass die, die einem Meinungsdruck ausgesetzt sind, mit der Lernverweigerung einer Trotzidentität reagieren. Zudem ist zu bedenken, dass die Idee der Demokratie eher an ihren Möglichkeiten in der Heimat gemessen wird als an ihrer historischen Bedeutung für Europa. Wer herrisch demokratische Gesinnung einfordert, schürt den Verdacht, dass Menschen anderer Traditionen geistig kolonisiert werden sollen, und das führt eher von demokratischem Denken weg als zu ihm hin. Hinzu kommt die Erfahrung, dass Demokratie zu oft missbraucht wird, um Zugewanderte zu zensieren und zu deklassieren.

Selbstkritisch ist ferner zu bedenken, dass es ein Fehler war und ist, Zugewanderten die Demokratie stets als Fertigprodukt vorzugeben, statt die Neubürger an der stets vorwendigen Verbesserung der Demokratie und an der gemeinsamen Verantwortung für die Zukunft zu

beteiligen. *Democratia semper reformanda est*, denn stets sind neue Gleichgewichte zu finden zwischen Eigeninteresse und Gemeinwohl, zwischen Macht und Recht, zwischen Meinungs- und Religionsfreiheit, Ökonomie und Ökologie und zwischen Mehrheits- und Gruppeninteressen.

Es ist zudem einer Demokratie würdig, die Vorstellung vom Menschen zu überprüfen, von der die Integrationspolitik ausgeht. So haben Migranten oft das Gefühl, sie würden wie unbeschriebene Wachstafeln behandelt, ihre Identität solle umprogrammiert werden, ihre Vergangenheit würde abgewertet und sie seien willenlose Rädchen im vorgegebenen Integrationsgeschehen, wurzellose Luftpflanzen, Schachfiguren im fremden Spiel und nicht mehr Subjekte der eigenen Integration, sondern Menschen abgestufter Würde und Rechte.

Über solche Denk- und Dialogaufgaben sollte das Jubiläum nicht einfach hinweg feiern, sondern diese Feier zum Nachholen von Versäumtem nutzen.

Die Lösung solcher Aufgaben setzt die Kooperationsfähigkeit der Religionen voraus. Die 138 Religionsgelehrten haben dafür kräftige Impulse gegeben, denn ihr Angebot ist ein kaum wiederholbares Ereignis.

Ich grüße Sie in der Gewissheit, dass es uns nicht um die Frage geht, ob wir uns Kooperationen leisten können, sondern um die Frage, ob wir uns leisten können, darauf zu verzichten.

Engagement für Gerechtigkeit und Chancengleichheit im Islam

Hamideh Mohagheghi

Der Islam akzeptiert und verehrt die Gesandten und Offenbarungen vor dem Propheten Muhammad und sieht sich in ihrer Tradition. Nach islamischer Auffassung stammen alle von demselben Gott und haben im Kern die gleiche Botschaft. Es gibt im Islam keine religiöse Institution, keine Gruppe von Menschen und einzelne Individuen, die als Vermittler zwischen Gott und Mensch gelten. Jeder Mensch hat unmittelbaren Zugang zu Gott und steht direkt in Verantwortung vor Gott. Alle Menschen sind ungeachtet ihrer Hautfarbe, Abstammung und Herkunft sowie ihres Geschlechts vor Gott gleichwertig und verfügen über Rechte, die ihnen von Gott gewährt sind. Die Gleichwertigkeit der Menschen wird auf den Vers 1 in Sure 4 zurückgeführt, in dem die Erschaffung der Menschen aus einem einzigen Wesen erwähnt ist. Mann und Frau, die unterschiedlichen Hautfarben und Menschen aus verschiedenen Ethnien haben den gleichen Ursprung, und haben alle einen gleichen Rang bei Gott. Die äußerlichen Unterschiede sind im Willen Gottes und Seiner Zielsetzung für die Schöpfung begründet und dürfen nicht aufgrund menschlicher Vorstellungen und Absichten Sonderrechte und Privilegien veranlassen. „Ihr Menschen! Wir haben euch von einem männlichen und einem weiblichen Wesen erschaffen und zu Völkern und Stämmen gemacht, damit ihr euch untereinander kennt. Der Angesehenste von euch bei Gott ist der, der am meisten Ehrfurcht vor Gott hat. Gott weiß Bescheid und hat Kenntnis von allem.“ (Sure 49, 13) Vor Gott kann derjenige sich auszeichnen, der durch seine Handlungsweise Gutes bewirkt und den anderen und der Schöpfung Nutzen bringt. Hier wird verdeutlicht, dass „Ehrfurcht vor Gott“ die Menschen nicht in Fatalismus und

Untätigkeit versetzen soll. „Ehrfurcht vor Gott“ bedeutet, in Achtung vor Gott und im Bewusstsein der eigenen Verantwortlichkeit zu handeln. Die Handlungen müssen Gutes für die Menschen, für die Gemeinschaft und für die Schöpfung bewirken.

Die Unterschiede in Farben und Sprachen werden als Zeichen Gottes genannt (Vgl. Sure 30, 19-24). Zeichen beweisen, dass es einen Gott gibt, der alles in bester Form und in Weisheit erschaffen hat. Zeichen sind alles, was man sehen, fühlen, denken und erleben mag, sie müssen erkannt werden.

Der Qur'an betont soziale Gerechtigkeit und fordert den Menschen auf, in ihren gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Beziehungen mit anderen Menschen gerecht zu sein.

Was bedeutet Gerechtigkeit und rechtes Handeln?

In der qur'anischen Schöpfungsgeschichte wird der Mensch als ein Geschöpf gewürdigt, das über Denkvermögen und Vernunft verfügt und die Fähigkeit besitzt zu unterscheiden und zu entscheiden. Aus diesen Gründen ist er beauftragt, die Schöpfung zu verwalten. Er ist als Statthalter eingesetzt (Sure 2:29) und hat die Aufgabe, sein Leben individuell und in der Gemeinschaft zu gestalten. Der Mensch ist verantwortlich und muss stets seine Situation überdenken und reflektieren, um Wege zu finden, die die Gestaltung des Lebens an der Glückseligkeit des Einzelnen sowie dem Wohlergehen der Gemeinschaft ausrichten.

Im Qur'an heißt es, dass Gott alles in Wahrheit und gerecht erschaffen hat. Die gesamte Schöpfung ist einer rechten Ordnung unterworfen: „Er hat die Himmel und die Erde in Wahrheit (gerecht) erschaffen. Er legt die Nacht über den Tag und Er legt den Tag über die Nacht. Und Er hat die Sonne und den Mond dienstbar gemacht – jedes läuft auf eine bestimmte Frist. Siehe, Er ist der Mächtige, der voller Vergebung ist“ (Sure 39, 5). Der Begriff haqq, der hier in Wahrheit übersetzt wird, hat auch die Bedeutung Recht, Anrecht und Anspruch. Die gesamte Schöpfung ist „auf Gerechtigkeit aufgestellt“; alles hat einen Sinn und bewegt sich zu einem bestimmten und größeren Ziel – zur Ewigkeit.

Die Gerechtigkeit ist ein abstrakter Begriff, für den die muslimischen Gelehrten und Philosophen in ihren Werken unterschiedliche Bedeutungen – je nach Anwendung oder Perspektive zuschreiben. Hossein Tofigi schreibt in seinem Aufsatz „Die Beziehung zwischen Gerechtigkeit und Frieden in den islamischen Quellen“, dass die „Gerechtigkeit ein Gewissen ist, zwar nicht das Gewissen des einzelnen, sondern das Gewissen der Menschheit insgesamt. Wer die Stimme seines Gewissens kennt, kennt die Gerechtigkeit.“ Damit wird die Gerechtigkeit als eine innere Einstellung gedeutet, die von Gott in die Natur der Menschen eingelegt ist, und jeder Mensch kann in der Lage sein, diese zu erkennen. Tofigi sieht die Gerechtigkeit als „absoluten Wert“, der die anderen Werte wie Freiheit und Frieden einschränkt, und der Staat hat die Pflicht, die Gerechtigkeit zu gewähren und zu fördern; auch wenn er dafür andere Werte und Freiheiten einschränken muss.

Gerechtigkeit wird erklärt als eine angemessene, unparteiische Verteilung von Gütern und gleiche Chancen für Personen und Gruppen in einer Gesellschaft. Sie gilt als Grundnorm der verantwortungsbewussten Handlungsweise, die in der Offenbarung von Gott eingefordert wird: „Wir haben unsere Gesandten mit den deutlichen Zeichen gesandt und mit ihnen das Buch und die Waage herabkommen lassen, damit die Menschen für die Gerechtigkeit eintreten. Und Wir haben das Eisen herabkommen lassen. In ihm ist heftige Schlagkraft und vielerlei Nutzen für die Menschen. Gott wollte feststellen, wer Ihn und seine Gesandten unterstützt, auch in der Abwesenheit der Gesandten. Gott ist stark und mächtig“ (Sure 57, 27). Der Wortlaut dieses Verses betont, dass die Gesandten und Offenbarungen die Aufgabe hatten, die Menschen darauf hinzuweisen, dass sie aktive Akteure für das Durchsetzen der Gerechtigkeit sind. Es ist ihre Aufgabe zu erfassen, was Gerechtigkeit ist, hiefür verfügen sie über eine innere Instanz – die Vernunft, und über äußere Instanzen – die Offenbarungen, die mit klaren Worten die Unterscheidung zwischen Recht und Unrecht ermöglichen.

Gerechtigkeit ist ein zentrales Thema in der islamischen Ethik, Rechtsprechung, Moralvorstellung sowie in den sozialen Beziehungen: „Gott gebietet, gerecht zu handeln, uneigennützig Gutes zu tun und freigiebig gegenüber Nächsten zu sein. Er untersagt das Abscheuliche

und das Verwerfliche und die Gewalttätigkeit, Er ermahnt euch, damit ihr euch vielleicht erinnert“ (Sure 16, 90).

Im islamischen Verständnis sind Moral und Recht nicht voneinander zu trennen, die Handlungsweise der Menschen sowohl im rechtlichen Bereich als auch in der moralischen Verhaltensweise wird in fünf Kategorien unterteilt:

- Erlaubte bzw. Pflichthandlungen (halál, wájib): deren Akteure Lohn und Lob und deren Unterlasser Tadel und Strafe verdienen.
- Verbotene Handlungen (harám): deren Akteure Tadel und Strafe und deren Unterlasser Lob bzw. Lohn verdienen.
- Empfohlene Handlungen (mustahab): deren Akteure erhalten Lob und werden belohnt, deren Unterlasser nicht getadelt und nicht bestraft.
- Missbilligte Handlungen (makruh): deren Unterlasser werden gelobt und belohnt und deren Akteure aber nicht getadelt bzw. bestraft.
- Handlungen, die nicht ausdrücklich erlaubt oder verboten sind (mubáh): Die Akteure können selbst entscheiden, ob es gut ist, sie zu tun oder zu unterlassen.

Der Mensch kann zwischen Gut und Schlecht, Recht und Unrecht unterscheiden. Im Islam sind die Begriffe Gerechtigkeit (°adl) und Ungerechtigkeit (zulm) nicht die einzigen aber die zentralen Schlüsselbegriffe für Gerechtigkeit bzw. Ungerechtigkeit. Der Begriff zulm bedeutet wörtlich „Finsternis und Dunkelheit“, der darauf abzielt, dass die Ungerechtigkeiten mit sich Finsternis und düstere Umstände bringen. Diese beiden Begriffe sind jedoch abstrakt und bedürfen einer Konkretisierung. Diese beruht sowohl auf dem Nützlichkeitsprinzip als auch auf dem Wohl des Menschen und der Gemeinschaft – Alles was den Menschen nutzt ist gut und alles was ihnen schadet, ist schlecht. Der Fundamentalsatz hierfür ist: „Kein Schädigen und kein Schaden nehmen im Islam“ (Usul Kafi, Bd. 5, S. 294). Diese Überlieferung ist gültig sowohl für die moralische Handlungsweise als auch in der islamischen Rechtsphilosophie.

Der Mensch ist erschaffen, um Gott zu dienen (Sure 51:56); Dienst an Gott bedeutet, sich an das Prinzip zu halten niemandem und

auch nicht der Schöpfung Schaden zuzufügen. Die gottesdienstlichen Handlungen müssen bewirken, dass der Mensch sich vom Schlechten fernhält: „Das Gebet verbietet das Schändliche und das Verwerfliche“. (Sure 29:45); das Gebet ist nicht nur eine spirituelle Erfahrung, es soll praktische Wirkung auf das Handeln der Menschen haben. Das Muslimsein wird daran bemessen, wie der Mensch sich gegenüber anderen verhält: „Muslim ist jemand, vor dessen Hand und Zunge die Menschheit in Sicherheit ist“ (Überlieferung).

Recht ist, was auch moralisch vertretbar ist. Moralisch und recht handelt der Mensch, wenn er seine individuelle Glückseligkeit und zugleich das Wohlergehen der Gemeinschaft als Ziel hat, wobei dem letzteren mehr Bedeutung zugemessen wird.

Der Islam sieht eine Gesellschaft vor, in der ethische Prinzipien die Beziehungen zwischen den Menschen von den niederen, egoistischen Trieben befreien sollen. Der Mensch soll Kraft des Glaubens die individuellen Interessen zurückstecken können, wenn diese mit dem Wohlergehen der Gemeinschaft kollidieren. Hierfür wird die Glückseligkeit im ewigen Leben in Aussicht gestellt, die besser als das diesseitige Glück und die Zufriedenheit in dieser Welt ist: „Das jenseitige Leben ist gewiss besser für die, die Ehrfurcht vor Gott haben. Habt ihr denn keinen Verstand?“ (Sure 6:32).

Zum Guten aufrufen, das Rechte gebieten und das Verwerfliche verbieten sind unaufgebbare Maxime für ein Leben in Verantwortung vor Gott und gehören zu den Grundlagen der islamischen Lehre: „Wenn ihr eine schlechte Tat seht, verhindert sie; wenn ihr dies nicht mit den Händen erreichen könnt, versucht es mit der Zunge und wenn dies auch nicht möglich ist, wendet euch im Herzen davon ab.“ (Überlieferung). In dieser Formulierung liegt einerseits die Betonung, dass eine schlechte Handlung nicht zu dulden ist und andererseits der Hinweis auf die Freiheit des Menschen, abzuwägen in welcher Form er sich dagegen wehrt, ohne sich selbst zu schaden.

Nach Muhammad Ali Mowahhed ist zu unterscheiden zwischen absoluter und wandelbarer Gerechtigkeit. Die absolute Gerechtigkeit unterliegt der Begründung der Vernunft und ist überzeitlich. Die gesetz-

liche bzw. wandelbare Gerechtigkeit unterliegt sowohl dem geschichtlichen als auch dem gesellschaftlichen Wandel und wird durch Vereinbarungen in einer Gesellschaft entsprechend der realen Bedürfnisse der Menschen festgelegt.

Zur absoluten und überzeitlichen Gerechtigkeit gehört das Prinzip „Geben an diejenigen, die sich selbst aufgrund der Umstände oder wegen Behinderung nicht versorgen können“. Dieses Prinzip wird vielfach im Qur’an erwähnt.

Engagement für Gerechtigkeit

Die Bedeutung des Begriffes *ihād* im Qur’an liegt im intensiven Bemühen, leidenschaftlich und nachhaltig für etwas Gutes einzutreten. Die Armen zu speisen, Obdachlose zu beherbergen, Institutionen für die Unterstützung der Bedürftigen zu errichten, Schulen und Ausbildungsstätte zu gründen, gelten nicht nur als gute Tat, sondern als religiöse Verpflichtung. Das Errichten einer idealen Gemeinschaft ist die Verpflichtung jedes einzelnen; das Individuum ist mit der Gesamtheit verwoben so wie einzelnen Teile des Körpers eines Menschen. Das Leid und die Freude jedes einzelnen hat Wirkung auf andere und bewirkt den Zustand einer Gemeinschaft insgesamt. Das öffentliche Wohl ist das Ziel der Normen, Regeln und Empfehlungen im Qur’an und in der vermittelten Tradition des Propheten Muhammad, die für die Schiiten durch die Tradition der 12 Imame als religiöse Führer nach Propheten Muhammad ergänzt wird. In den Ritualen wird diese Zielsetzung besonders sichtbar. Es wird empfohlen, die fünfmaligen Gebete am Tag in der Gemeinschaft zu verrichten. So kommen die Menschen zusammen und können über das Gebet hinaus sich um das Befinden der anderen sorgen. Die täglichen Gebete können, müssen aber nicht als Gemeinschaftsgebet verrichtet werden, aber das Freitagsgebet ist nur in einem öffentlichen Ort wie eine Moschee möglich. Mindestens einmal in der Woche muss dadurch die Möglichkeit bestehen sich zusammenzutreffen. Auch die Pilgerfahrt, die für jeden Muslim / jede Muslima einmal im Leben verpflichtend ist, bringt die Muslime verschiedener Natio-

nalitäten und Sprachen einmal im Jahr zusammen. Im Gemeinschaftsgebiet und während der Pilgerfahrt stehen alle Muslime Schulter an Schulter, die Unterschiede in Farbe, Sprache, Geschlecht und Position in der Gesellschaft entschwinden. Alle orientieren und konzentrieren sich auf Handlungen, die für alle verbindlich sind und bewegen sich gemeinsam auf ein Ziel zu. Dies soll die Zusammengehörigkeit und Sorge für einander demonstrieren und ins Bewusstsein rufen, dass die Menschen für einander verantwortlich sind.

Nachdem die Muslime nach Medina auswanderten, zeigte der Prophet Muhammad, wie eine Zivilgesellschaft durch Verträge und Institutionen zu organisieren war. Als erste Maßnahme gründete er Bruderschaften zwischen Auswanderern und den Bewohnern der Stadt Medina. Dies ermöglichte, dass die Auswanderer in die Gemeinschaft aufgenommen und somit einfacher integriert wurden. Als Gegenleistung führten sie die Medinenser in die Gewandtheiten des kaufmännischen Handelns ein, in dem sie bewandert waren. Der Vertrag von Medina schloss alle in Medina lebenden Menschen, nicht nur die Muslime, ein und bezeichnete sie alle als Mitglieder der Umma (= Gemeinschaft). Somit entstand eine einheitliche Gemeinschaft, die trotz ihrer Pluralität gleiche Interessen verfolgte. Wenn auch diese Bruderschaften und Verträge die Zwistigkeiten zwischen den Stämmen in Medina nicht dauerhaft verhindern konnten, waren sie Meilensteine auf dem Weg zu einer Zivilgesellschaft.

Der Prophet Muhammad lebte extrem einfach, um es nicht besser zu haben als die ärmsten Bewohner der Stadt. Er drängte seine Anhänger, mit den Nachbarn sorgsam und freundlich umzugehen und sich um Schwache und Arme zu sorgen. Zahlreiche Überlieferungen bezeugen, wie er sich bemühte, diese Einstellung zu verfestigen:

„Der beste Islam ist, dass du die Hungrigen speist und Frieden verbreitest unter bekannten und Unbekannten“ (Überlieferung, Das Leben Muhammads, Haikal, S.186).

„Wer satt sich schlafen legt und weiß, dass in seiner Nachbarschaft jemand hungrig ist, ist nicht von uns.“

Derartige Überlieferungen zeigen, welche Bedeutung die Solidarität und Hilfe im Islam haben. Der Islam hat keine Institution wie die Kirche, die einen großen Teil der karitativen Aktivitäten übernimmt. Stattdessen gibt es festgelegte religiöse Handlungen und Gebote, die wohltätige Aktivitäten zur Folge haben.

Bei den Diskussionen zum Thema soziale Gerechtigkeit spricht man im Islam von einem Anspruch Gottes. Es wird definiert als ein Recht der Bedürftigen, die sich nicht selbst versorgen können und die Pflicht der Wohlhabenden, von ihrem Besitz abzugeben, und zwar in Form von freiwilligen und obligatorischen Spenden.

Zakát (Bedürftigensteuer)

Zakat wird im Qur'an überwiegend unmittelbar zusammen mit dem Gebet genannt. Dadurch wird verdeutlicht, dass der Mensch einerseits mit dem Gebet seine Hingabe und Dankbarkeit Gott gegenüber zum Ausdruck bringt und andererseits durch zakát praktisch seine Dankbarkeit für die Gaben und Zuwendungen Gottes zeigt. Zakát ist nach dem Glaubensbekenntnis und Gebet die dritte Säule der obligatorischen Handlungen der Muslime. Jeder Muslim / jede Muslima ist verpflichtet, einen bestimmten Anteil vom jährlichen Gewinn, vom Besitz an Land, landwirtschaftlichen Erzeugnissen sowie Vieh, Gold und Silber an Bedürftige zu geben. Das Wort stammt aus der Wurzel z k i, die im 1. Stamm „reinigen, gedeihen, wachsen“ bedeutet. Demnach ist der Besitz solange unrein und nicht für den Verbrauch geeignet, bis der Anteil der Bedürftigen an diese entrichtet ist. Von vornherein ist also im Besitz ein Teil enthalten, auf den die Bedürftigen ein Anrecht haben. Das bedeutet, dass die Abgabe von zakát nicht unbedingt mit Barmherzigkeit und Wohltätigkeitssinn verbunden ist, sondern ein Recht der Empfänger ist und eine Schuld, die der Besitzer durch die Abgabe begleichen muss.

In den unterschiedlichen Rechtsschulen gibt es verschiedene Ausprägungen und Formen der Festlegungen von Prozentsätzen sowie der Merkmale der berechtigten Empfänger der zakát. Der Qur'an selbst nennt einige Gruppen, die als Empfänger von zakát in Frage kommen:

„Frömmigkeit besteht nicht darin, dass ihr euer Gesicht nach Westen oder Osten wendet. Frömmigkeit besteht darin, dass man an Gott, den Jüngsten Tag, die Engel, das Buch und die Propheten glaubt, dass man, aus Liebe zu Ihm, den Nächsten, den Waisen, den Bedürftigen, dem Reisenden, und den Bettlern Geld zukommen lässt und (es) für den Loskauf der Sklaven und Gefangenen (ausgibt); und dass man das Gebet verrichtet. (Fromm sind auch) die, die ihre eingegangenen Verpflichtungen erfüllen, und die, die in Not und Leid und zur Zeit der Gewalt geduldig sind. Sie sind es, die wahrhaftig sind, und sie sind die, die Ehrfurcht vor Gott haben (Sure 2, 177).

Das komplexe und umfassende System von zakát ist in zwei Kategorien unterteilt: zakát al mal (= zakát auf Besitz) und Zakat al fitr (= zakát am Ende des Fastenmonats, die auch als Zakat des Körpers bezeichnet wird). Die letztere ist am Ende des Fastenmonats zu entrichten, die u. a. die Dankbarkeit für das Durchhaltevermögen des Körpers für das Fasten ausdrückt.

zakát muss entrichten wer volljährig, in Besitz von Verstand und frei ist und die tatsächliche Herrschaft über seinen Besitz hat. Für das, was man verschenkt oder als Leihe jemanden gibt, muss keine zakát gezahlt werden.

Eine andere Form von obligatorischem Geben ist kaffara, dieser Begriff bedeutet Wiedergutmachung.

Kaffara

Wer eine obligatorische Pflicht wegen Krankheit oder Beschweris nicht erfüllen kann, hat die Möglichkeit, diese mit dem Geben an Bedürftige zu kompensieren. Wenn z. B. jemand wegen einer Krankheit nicht fasten kann, muss sie/er für jeden versäumten Fastentag eine Mahlzeit an einen Bedürftigen geben.

Neben Zakat und Kaffara als obligatorisches Geben gibt es auch Formen von freiwilligem individuellem sowie institutionellem Geben.

Sadaqa

Sadaqa ist abgeleitet von s d q und bedeutet „Aufrichtig sein, Wahrheit sprechen“ und ist ein freiwilliges materielles Geben sowie eine persönliche Zuwendung und Hilfeleistung für Menschen, die dieser bedürfen. Sadaqa kann man auch als umfassende Wohltätigkeit beschreiben, die sowohl das tägliche Überleben sichern als auch Investitionen gründen, durch die sich die Qualität des Lebens des einzelnen oder auch der Gemeinschaft verbessert. Es ist zu empfehlen, dass die Sadaqa dafür eingesetzt wird, dass die Menschen sich nachhaltig selbst helfen und versorgen können.

Hadith: „Als einmal ein Mann zum Propheten kam und um Wohlfahrtsgelder aus den Zakat-Mitteln bat, fragte ihn der Prophet, was er alles besäße. Der Mann sagte ihm, er besäße einen Becher, aus dem er essen und trinken könne und eine Decke, auf der er schlafen und mit der er sich zudecken könne. Der Prophet bat ihn, seine Besitztümer zu versteigern, anstatt ihm Wohlfahrtsgeld zu geben. Nachdem diese Sachen verkauft worden waren, bat der Prophet ihn, das Geld zu nehmen, ein Plan zu erstellen und zwei Wochen zu arbeiten. Der Mann kaufte mit einem Teil des Geldes Nahrung und mit dem anderen Teil eine Axt, um Holz zu fällen und es zu verkaufen. Nach zwei Wochen kam der Mann zurück, mit genug Geld und einer Arbeit, mit der er seinen Unterhalt verdienen konnte. Der Prophet sagte ihm, dies sei viel besser als bei Leuten zu betteln, um etwas zu bekommen.“ Diese Überlieferung zeigt, dass eine Beratung der Menschen zur Selbsthilfe und kompetente Unterstützung mit Ideen zur Selbstversorgung auch eine wertvolle Sadaqa ist, die nachhaltig den Menschen helfen kann, ihr Selbstwertgefühl zu steigern, ihre Kompetenzen zu entdecken und einzusetzen.

Nazr

Nazr ist eine materielle Spende, die man verbunden mit einem Versprechen oder Gelöbnis gegenüber Gott entrichten muss. So kann z. B. ein Gebet oder eine Bitte an Gott um Genesung eines Menschen oder Eintritt eines bestimmten ersehnten Umstandes mit dem Versprechen ver-

bunden werden, als Zeichen der Dankbarkeit einen Geldbetrag, Lebensmittel oder andere notwendige Güter Bedürftigen zur Verfügung zu stellen

Die Institution des Waqf

Die wörtliche Bedeutung des Begriffes ist „anhalten, zurückhalten, auch aussetzen“, dieser Begriff wird für wohltätige Stiftungen verwendet. Das Prinzip ist, dass ein Grundstück oder ein Eigentum für bestimmte Zwecke gewidmet wird. Die rechtliche Folge ist, dass dieses nicht mehr im Besitz der Eigentümer ist und auch nicht mehr übertragen, verkauft oder für andere Zwecke genutzt werden kann. Der Verwendungszweck wird von dem Stifter (waqf) bestimmt. Waqf wird als eine Form von Sadaqa definiert; im Qur'an gibt es keinen Hinweis auf diese Art von Sadaqa, wohl ist aber aus der Tradition des Propheten Muhammad bekannt, dass er den besser Gestellten nahebrachte, einen Teil ihres Besitzes für das Gemeinwohl zur Verfügung zu stellen. Der Begriff waqf ist später entstanden, als die Juristen sich bemühten, dieser Form von Sadaqa einen Rechtsstatus zu geben. Es gibt eine Reihe von rechtlichen Bestimmungen für waqf, die genau festlegen, welches Eigentum dafür geeignet ist, für welche Zwecke die Stiftungsgelder verwendet werden können und wer unter welchen Bedingungen stiften kann. Der Stifter muss ein freier, erwachsener Mensch in guter geistiger und körperlicher Verfassung sein. Ein Mann, der tödlich krank ist, darf nur ein Drittel seines Vermögens stiften weil, seine Erben Anrecht auf zwei Drittel seines Vermögens haben. Der gestiftete Besitz muss genau definiert und rechtmäßig erworben sein. Auch der Zweck muss genau benannt und bestimmt sein. Die Erträge von gestiftetem Besitz werden für bedürftige Menschen, zum Bau von Krankenhäusern und Bildungsstätten sowie zum Bau der Straßen und die Versorgung mit Trinkwasser verwendet. Alle Projekte, die den einzelnen und der Gemeinschaft zu Gute kommen und dem Aufbau der Infrastruktur zum Wohle der Gesellschaft dienen, können aus diesen Mitteln unterstützt werden.

Waqf ist keine religiöse Verpflichtung, dient aber als eine Brücke zwischen den Armen und Reichen sowie zwischen den verschiedenen

Teilen der Gesellschaft und Wirtschaft und erfüllt damit indirekt das Gebot zur Förderung einer gerechten Gesellschaft. Die regionalen und kulturellen Eigenarten und die Bestimmungen in den unterschiedlichen Rechtsschulen durchdringen die Ausformungen des Waqf.

Resümee

Diese Ausführungen sollen verdeutlichen, wie weit und in welcher Form das Engagement für Gerechtigkeit in der islamischen Lehre verankert ist. Aus den Aussagen im Qur'an, die als Ziel der Offenbarungen und der Botschaft Gottes die Befähigung der Menschen für das Eintreten für Gerechtigkeit darstellen, ist zu erfassen, dass dieses Engagement zum Wesen der islamischen Lehre gehört. Zum einen ist das Bemühen um Gerechtigkeit eine religiöse Pflicht, zum anderen hat es die Funktion, die fundamentalen Bedürfnisse der Menschen zu befriedigen, damit sie in Würde und Freiheit leben können. Der Mensch ist Träger einer unveräußerlichen Würde, die ihm von Gott gegeben ist. „Gewiss, Wir verliehen den Kindern Adams Würde; und Wir trugen sie über Land und Meer, und Wir versorgten sie mit guten Dingen und Wir zeichneten sie vor vielen von denen, die Wir erschaffen haben, aus“ (Sure 17, 70).

Der Mensch begeht zwar Fehler, handelt falsch und verfehlt seinen Rang in der Schöpfung durch seine Handlungsweise, dadurch verliert er aber nicht seine Würde. Als Gott den Engeln ankündigte, dass Er den Menschen erschaffen will, haben sie ihn gefragt: „Willst Du auf der Erde jemanden einsetzen, der Unheil stiftet und Blut vergießt?“ (Sure 2, 30). Die Antwort Gottes, „Ich weiß, was ihr nicht wisst“, wird so interpretiert, dass Gott dem Menschen zutraut, trotz seiner Verfehlungen das Potenzial zum Guten zu haben und sich bemüht, das Gute zu bewirken (Ghazai 1967: 12). Auch wenn der Mensch sich Schlechtigkeiten ergibt, verliert er seine Würde nicht, denn die Hoffnung auf Abkehr und Besserung begleitet den Menschen fortwährend.

Gott erwartet von den Menschen nichts über den Rahmen ihrer Möglichkeiten und Fähigkeiten hinaus, gleichwohl ist der Mensch verpflichtet, sich anzustrengen und sich ernsthaft zu bemühen, auf dieser

Welt das Gute zu bewirken: „Und gebt volles Maß und Gewicht nach Gerechtigkeit. Wir fordern von den Menschen nur das, was sie vermögen. Und wenn ihr aussagt, dann seid gerecht, auch wenn es um einen Verwandten geht. Und erfüllt den Bund Gottes“ (Sure 6, 152). Der Bund Gottes besteht darin, dass man sich Gott hingibt, mit seiner Schöpfung achtsam und umsichtig umgeht, den Mitmenschen Solidarität und Fürsorge entgegen bringt.

Die wirtschaftliche Gerechtigkeit ist ein Thema, mit dem sich bereits die rechtschaffenen Imame der ersten Jahrhunderts der Islamischen Zeitrechnung beschäftigten. Imam Ali schrieb in seiner „politischen Ermächtigung“: „Ankauf von Waren in spekulativer Absicht und Wucher (= riba) ist eine Sünde. Kein Mensch bleibt hungrig, außer wenn ein anderer sein Recht beansprucht und es ihm nicht zukommen lässt. Eine unverzeihbare Sünde ist, wenn der Mensch einem anderen Unrecht tut.“

Teilen und Geben ist eine menschliche Grundhaltung und ein gesellschaftliches Aktionsprogramm, dem alle Menschen sich verpflichtet fühlen sollten. Es ist auch ein gemeinsames Anliegen der Religionen, diese Haltung zu fordern und zu fördern. In der islamischen Tradition gehört dies zu den guten Taten, die auch die Herzen der Menschen zueinander führen: „Die gute Tat ist nicht der schlechten gleich. Weise das Schlechte mit etwas zurück, was besser ist, und gleich wird derjenige, mit dem du verfeindet warst, wie ein enger Freund sein. Aber es wird nur denen dargeboten, die geduldig sind, – nur einem, der großes Glück hat“ (Sure 41:34-35).

Auch in unserer hoch entwickelten Welt gibt es zahlreiche Menschen, die sich nicht aus eigener Kraft versorgen können. Die Augen und Ohren offen zu halten, um sich dieser Menschen anzunehmen, ist eine verbindliche und verbindende menschliche Aufgabe. Augen und Ohren zu haben für die Kinder und Jugendliche, die an Hunger, an Missachtung und Misshandlung leiden, Augen und Ohren haben für die Männer und Frauen, die aus unterschiedlichen Gründen zerbrechen, Augen und Ohren haben für die Millionen von Flüchtlingen, die Opfer von Tyrannei und Fehlentscheidungen der Mächtigen sind, Augen und Ohren haben

für Menschen mit Behinderungen, für Alte und Pflegebedürftige und nicht zuletzt auch für die Verbrecher, denen trotz selbstverschuldeter Situation die Möglichkeit zur Abkehr nicht versperrt sein soll. Engagement für Gerechtigkeit bedeutet Unrecht anprangern, Anwaltschaft übernehmen und handeln; jeder ist gefordert und jeder muss sich seiner Verantwortung bewusst sein. Um dies zu erreichen, können die Religionen die moralischen und spirituellen Kräfte stärken, damit man die großen Herausforderungen angehen kann. Es ist eine gemeinsame Verpflichtung, die über die Grenzen der unterschiedlichen Religionen, Weltanschauungen, Kulturen und Traditionen hinaus die Menschen zueinander führen kann; Barmherzigkeit und Gerechtigkeit sind universell.

Alle Menschen sind Teil des Ganzen, da sie den gleichen Ursprung haben. Ihre Gemeinschaften können nicht unabhängig voneinander existieren. Diese Weisheit hat Saadi, der iranische Dichter des 13. Jahrhunderts in einem Gedicht folgendermaßen formuliert: „Die Menschen sind wie die Glieder eines Körpers. Wenn ein Glied krank ist, schmerzt es dem ganzen Körper.“

Gerechtigkeit aus dem Dialog der Religionen

Anstöße aus Lateinamerika

Stefan Silber

Im Mai 2008 lud der Bischof von Altamira im Amazonasgebiet Brasiliens, Erwin Kräutler, zu einer viertägigen Dialogveranstaltung in die Sporthalle der Kleinstadt ein. Vertreter der Regierung und eines staatlichen Stromkonzerns sollten mit Indianern, Kleinbauern und Flussanwohnern über ein geplantes Staudammprojekt sprechen, welches den Lebensraum zahlreicher Menschen vernichten würde. Der Dialog endete in einem Fiasko. Die Kayapó-Indianer bereiteten sich mit Tänzen, Körperbemalung und anderen religiösen Riten auf das Treffen vor. Der katholische Bischof suchte das Gespräch mit allen Beteiligten. Während der Ingenieur Paulo Fernando Rezende Daten und Fakten mit Powerpoint präsentierte, nach Augenzeugenberichten in einem arroganten, herablassenden Tonfall, wurde er mehrmals von den Kayapó unterbrochen, mit Gesängen und Tänzen. Er hörte aber nicht auf, von angeblichen Vorzügen des Projektes zu sprechen und Zusagen zu wiederholen, an die niemand glaubte. Nach seinem Vortrag kommt es zum Tumult, einige der Kayapó stürzen sich auf den Ingenieur, jemand stößt eine Machete in seinen Oberarm. Der Dialog ist beendet.

Ein Beispiel für einen gescheiterten Dialog, an dem sichtbar wird: Politische und wirtschaftliche Ungerechtigkeit müssen im interkulturellen und interreligiösen Dialog thematisiert werden. Denn die Religionen sind selbst eine politische Macht. Sie können ihre Macht für Krieg und Gewalt einsetzen, sie können jedoch auch Dialog und Gerechtigkeit fördern. Das Beispiel zeigt auch: Im interreligiösen Dialog geht es nicht nur um religiöse Fragen. Wer in einen Dialog mit den Kayapó eintreten

will, muss mit ihnen über das Staudammprojekt sprechen. Der christliche Bischof suchte den politischen Dialog, die Vertreter des Projekts, die wohl ebenfalls katholisch getauft sind, hingegen nicht. Der Dialog der Religionen gibt nicht immer Anstöße zur Menschlichkeit, nicht jedenfalls, wenn die politische und wirtschaftliche Exklusion nicht Teil dieses Dialogs sind und durch ihn verändert werden.

Einen Anstoß aus Lateinamerika möchte ich Ihnen heute vermitteln: Aus der Tradition der Theologie der Befreiung wächst aktuell eine neue theologische Strömung, deren Ziel es ist, einerseits die Aufmerksamkeit für reale Unterdrückung zum integralen Bestandteil des Dialogs der Religionen zu machen, um dadurch andererseits diesen Dialog fruchtbar zu machen für eine Welt, in der Gerechtigkeit, Frieden und Menschenwürde herrschen.

Mein Vortrag gliedert sich in drei Abschnitte, die ich thesenartig folgendermaßen überschreibe:

1. Es gibt keine Gerechtigkeit ohne die Anerkennung der Religionen.
2. Es gibt keine Gerechtigkeit ohne die Kritik der Religionen.
3. Es gibt keine Gerechtigkeit ohne die Option für die Armen.

Ich beginne mit dem ersten Punkt.

1. Es gibt keine Gerechtigkeit ohne die Anerkennung der Religionen. Aller Religionen.

Es scheint inzwischen beim Gespräch der Religionen zum Konsens zu gehören, dass Frieden und Gerechtigkeit etwas mit dem Dialog der Religionen zu tun haben. Exemplarisch für dieses Bewusstsein sei die Arbeit der Stiftung Weltethos genannt. Ich möchte das hier als bekannt voraussetzen und nur in einigen Aspekten präzisieren sowie Perspektiven ergänzen, von denen ich meine, dass sie nicht übersehen werden dürfen.

DIE ANERKENNUNG DER RELIGIONEN
IST EIN ERFORDERNIS DER GERECHTIGKEIT.

Zum einen: Der Blick auf die Religionen ist nicht nur instrumentell für die Frage der Gerechtigkeit. Es geht nicht darum, bei der immer mühsameren Suche nach Gerechtigkeit Ausschau nach neuen Mitstreitenden zu halten, die sich auch um dieses Anliegen bemühen könnten. Es geht auch nicht darum, die lange Zeit gemiedenen Religionen nun aus strategischen Gründen doch irgendwie noch zu tolerieren, da man ihre spirituelle Macht für die Umsetzung der Gerechtigkeit gebrauchen kann. Vielmehr erweist sich die Anerkennung der Religionen als eine Herausforderung der Suche nach Gerechtigkeit selbst. Wer Gerechtigkeit sucht, muss den Menschen gerecht werden, die Ungerechtigkeit erleiden. Gerechtigkeit ist nicht nur eine Frage der Verteilung der Güter, sondern zuerst der Menschenwürde. Es geht um die Gerechtigkeit, die dem Menschen als Person in einer Gemeinschaft zusteht.

Dem Menschen gerecht zu werden, beinhaltet die Religionen zu achten. Denn die allermeisten Menschen auf unserem Planeten sind religiös. Lediglich auf unserem Kontinent gibt es eine größere Gruppe von Menschen, die sich selbst für religiös uninteressiert, areligiös oder atheistisch halten. Auf den anderen Kontinenten ist das nicht so. Gerade die Armen, denen Gerechtigkeit geschuldet ist, sind, global gesprochen, religiöse Menschen. Gerechtigkeit für die Armen bedeutet daher auch, dass ihre Religionen geachtet und ihre Glaubensüberzeugungen respektiert werden. Nicht im Sinn einer liberalen Toleranz der Religionen, sondern durch die echte Anerkennung ihrer Identitätsstiftenden Kraft und ihrer Macht zur Gerechtigkeit.

Ohne die Anerkennung der Religionen entartet die Suche nach Gerechtigkeit zu einer paternalistischen Maßnahme, in der von außen bestimmt wird, was gut und gerecht für einen anderen Menschen sein soll. Es gibt also keine Gerechtigkeit ohne die Anerkennung der Religiosität der Armen.

GERECHTIGKEIT BRAUCHT DIE ANERKENNUNG DER RELIGIONEN DER ARMEN.

Dies führt mich direkt zum zweiten Punkt, an dem ich die aktuelle Diskussion ergänzen möchte: Die Religionen der Armen sind nicht einfach identisch mit den Weltreligionen. Bei der Suche nach Gerechtigkeit reichen die Anerkennung der so genannten Weltreligionen und der Dialog mit ihnen nicht aus. Im Gegenteil erfordert die Suche nach Gerechtigkeit für die Armen eine Auseinandersetzung mit den zahlreichen und komplexen religiösen Entwürfen der Armen innerhalb der großen Religionsgemeinschaften, zwischen ihnen und außerhalb ihrer.

Denn Pluralität ist ein wesentliches Kennzeichen dieser Religionen der Armen. Von den religiösen Autoritäten wird diese Tatsache in der Regel beklagt: Selten leben die Armen so, wie es in den Idealbildern der geistlichen Führung beschrieben wird. Die Armut erlaubt es oft nicht, dass sie sich an detaillierte Reinheitsvorschriften, Gebetszeiten oder Rituale halten. Die Religionen der Armen sind kreative und flexible Aneignungen verschiedener religiöser und säkularer Gegebenheiten in einem konkreten kulturellen Raum. Nicht selten leben die Armen in zwei oder mehr verschiedenen religiösen Systemen gleichzeitig. Sie dienen – auf ihre Weise – dem christlichen Gott und traditionellen Stammesgottheiten, sie sind Muslime, achten aber auch die Rechte der Ahnen und der Geister; sie sind Hindus, feiern aber auch die religiösen Feste ihrer christlichen Nachbarinnen und Nachbarn. In vielen lateinamerikanischen Religionen – wie in der brasilianischen umbanda – ist es nicht nur selbstverständlich, sondern eine *conditio sine qua non*, dass die Angehörigen dieser Religion den christkatholischen Glauben bekennen.

Dieser viel beklagte Synkretismus darf nicht als Abfall von einer religiösen Reinform betrachtet werden, die oft nur theoretisch postuliert oder vielleicht von einer Minderheit praktiziert wird. Er ist das religiöse System der Armen, denen oft in einer gesellschaftlichen und kulturellen Situation der Marginalisierung keine andere Wahl bleibt, als sich der Zugehörigkeit zu verschiedenen religiösen Gemeinschaften zu bedienen, sogar um den Preis der Klandestinität. Die Geringschätzung,

Abwertung und Diskriminierung dieser religiösen Formen wird der Kreativität nicht gerecht, mit der die Armen sich angesichts der ihnen vorgegebenen kulturellen und politischen Tatsachen mit ihren religiösen Erfahrungen auseinandersetzen. Nur durch Pluralität wird Religion für sie überhaupt lebbar.

Die Hinwendung zur Pluralität der Religionen ist eine Entwicklung, die gegenwärtig in Lateinamerika an Bedeutung gewinnt. Die Theologie der Befreiung reflektiert die Erfahrungen aus den Begegnungen mit pluralistischen Religionswissenschaftlern aus Asien, die eine viel längere Tradition der interreligiösen Begegnung besitzen. Diese Reflexion wird durch die Auseinandersetzung mit den indigenen und afroamerikanischen Religionen Lateinamerikas bereichert. In dieser religiösen Vielfalt gibt es so genannte Weltreligionen, so genannte Naturreligionen und so genannte Synkretismen: All diese religiösen Phänomene wurden aus einer europäischen Sicht kategorisiert. In der Begegnung mit ihrer komplexen Vielfalt im Kontext von Armut und Ausgrenzung wächst jedoch die Überzeugung davon, dass es keine Gerechtigkeit geben wird ohne die Anerkennung aller Religionen, auch und gerade der Religionen der Armen.

Um es mit einem Beispiel aus unserer Arbeit in Lateinamerika zu belegen: Für die Armen im bolivianischen Hochland besteht zwischen ihrer Zugehörigkeit zur katholischen Kirche und zu den indianischen Religionen kein Unterschied. In unsere Bildungsarbeit flossen daher auch Elemente aus beiden religiösen Traditionen zusammen, oft ohne sie zu unterscheiden. Es war zu spüren, dass die Anerkennung, die wir den religiösen Erfahrungen der Teilnehmer und Teilnehmerinnen unserer Kurse entgegenbrachten, durch eine starke Identifikation mit unserer Institution beantwortet wurde.

ANERKENNUNG DER RELIGIONEN IM PLURAL

Hieraus folgt meine dritte Anmerkung zum Stand der Diskussion um den interreligiösen Dialog: Es geht um die Anerkennung der Religionen im Plural, oder anders gesprochen: Gerechtigkeit braucht die Anerkennung des Pluralismus der Religionen. Pluralismus der Religionen bedeu-

tet aber gerade nicht, dass die Religionen alle gleich sind. Sie führen auch nicht alle zum gleichen Ziel oder haben dieselben Absichten. Sie sind vielmehr grundverschieden. Für Raimon Panikkar sind die Religionen nicht nur verschieden, sondern sie sind nicht einmal miteinander vergleichbar. Eine jede von ihnen bildet eine eigene Galaxie für sich. Er sagt: „Vergessen wir nicht, dass zwischen Galaxie und Galaxie die Leere liegt. Die Interkulturalität ist ein (gefährlicher) Sprung ins Leere.“ In ähnlicher Weise fragt die postmoderne Religionswissenschaft danach, ob der Begriff „Religion“ überhaupt dafür taugt, diese grundverschiedenen Phänomene, die im Alltag damit bezeichnet werden, treffend zu charakterisieren, oder ob nicht schon der Begriff selbst eine Wertung dieser Phänomene aus abendländischer Sicht impliziert.

Gerechtigkeit braucht daher die echte Anerkennung des Pluralismus der religiösen Phänomene, ihrer Verschiedenheit und ihres je eigenen Werts. Diese Anerkennung ist fundamental für den interreligiösen Dialog. Ich erkenne an, dass mein Eigenes nicht universal ist, dass es vielmehr ein Fremdes ist für Menschen, die in einem anderen religiösen Universum leben. Dass diese Menschen mich zu Recht – aus ihrer Perspektive – für einseitig, begrenzt, unvollkommen und heilsbedürftig halten können. Und schließlich erkenne ich an, dass die Ziele, die meiner Religion hoch und heilig sind, wie Gerechtigkeit und Frieden, möglicherweise für Menschen anderer Religionen nur zweitrangige Bedeutung besitzen.

ANERKENNUNG VON WAHRHEITEN UND GERECHTIGKEITEN IM PLURAL.

Eine vierte Anmerkung: Die Anerkennung des Pluralismus der Religionen impliziert auch eine Anerkennung von Wahrheiten im Plural, ja von Gerechtigkeiten im Plural. Dies ist nun für europäische Ohren in der Regel eine Zumutung, denn wir sind gewohnt zu denken und zu vertreten, dass es nur eine Wahrheit gibt, die zudem klar und transparent zu entdecken und zu vermitteln ist. Wer aber der Pluralität der Religionen wirklich begegnet, sich mit ihren Universen und Galaxien befasst, stellt verwundert fest, dass es verschiedene Wahrheiten gibt, ja, dass es Religionen gibt, die von der Pluralität der Wahrheit selbst überzeugt sind.

In ähnlicher Weise führt gegenwärtig der Dialog mit den Armen und das Studium ihrer Biografien Theologen und vor allem Theologinnen in Lateinamerika zu der Erkenntnis, dass auch für die Armen Wahrheit ein plurales Phänomen ist. Wahrheit ist nämlich auch eine Machtfrage. Regierende und Kulturschaffende, Medien und Wirtschaft sind in der Lage, Wahrheiten zu erschaffen. Arme Menschen lernen ihrerseits in ihrem Alltag, dass die Konstruktion von Wahrheit eine Überlebensstrategie ist, dass vorläufige und prekäre Wahrheiten helfen, Konflikte in persönlichen Beziehungen und in Wirtschaftsverhältnissen zu lösen.

In der Zusammenschau von prekären Wahrheiten als Überlebensstrategie armer Menschen und von pluralen Wahrheiten in den Religionen zeigt sich, dass der dingliche Wahrheitsbegriff, den wir in Europa immer noch pflegen, auch ein Herrschaftsinstrument sein kann, das nach dem Motto „Wissen ist Macht“ zur Ungerechtigkeit beiträgt. Gerechtigkeit erfordert, auf die vielfältig konstruierten Wahrheiten gerade der Armen einzugehen und sie als Basis des Dialogs anzuerkennen. Ja, der Begriff der Gerechtigkeit ist natürlich selbst ebenfalls aus der Perspektive verschiedener Interessen konstruiert. Bevor sich allerdings hier alles in scheinbar postmoderner Unbestimmtheit auflöst, muss daran erinnert werden, dass ich hier Anstöße aus einer bestimmten Perspektive geben will: Es ist die Perspektive einer lateinamerikanischen Theologie, die im Kontext von Armut und Ausgeschlossenheit reflektiert: Die Perspektive armer Menschen, ihres Lebensalltags und damit auch ihrer Religionen bildet den Horizont dieser Theologie und gibt damit den Rahmen vor, innerhalb dessen die Pluralität von Wahrheiten und Gerechtigkeiten betrachtet wird.

„Alles ist relativ, außer Gott und dem Hunger.“ Der brasilianische Bischof Pedro Casaldáliga weist mit diesem pointierten Satz darauf hin, dass in der Wirklichkeit tatsächlich sehr viel, aber nicht alles relativ ist. Und während man im interreligiösen Dialog bekanntlich immer noch viel über Gott streiten kann, sind Hunger und Armut gesellschaftliche und wirtschaftliche Realitäten, an denen keine Religion vorbei kann. Ausgehend von dieser Perspektive gibt es aber nun tatsächlich eine große Pluralität und auch Relativität, die man akzeptieren und anerken-

nen muss, wenn aus dem Dialog der Religionen Gerechtigkeit erwachsen soll.

Darum werde ich nun eine weitere Leistung vor allem der frühen Theologie der Befreiung für den Dialog der Religionen fruchtbar machen: Die Integration der Religionskritik in die Theologie.

2. Es gibt keine Gerechtigkeit ohne die Kritik der Religionen.

Die Theologie der Befreiung hat von Beginn an neben der Kritik an politischen und wirtschaftlichen Verhältnissen, die Ungerechtigkeit produzieren, auch eine tiefgreifende Kritik der Religionen, vor allem des Christentums, entwickelt. Denn das Christentum diene in der Geschichte auch dazu, wirtschaftliche und politische Ungerechtigkeiten zu legitimieren. Die Religionskritik in der Theologie der Befreiung ist daher auch ein Bestandteil einer umfassenderen Ideologiekritik. Die Leitfrage ist: Welche politischen und gesellschaftlichen Konsequenzen ergeben sich aus der Praxis einer Religion? Die Theologie der Befreiung fragt nicht so sehr nach Glaubenssätzen, Überzeugungen und Gottesvorstellungen einer Religion, sondern nach ihren praktischen Auswirkungen: Sorgen Religionen für Gerechtigkeit, halten sie an Ungerechtigkeit fest oder schaffen sie sie sogar?

Hier setzt die Religionskritik der Befreiungstheologie an. Denn die Religionen tolerieren und erzeugen Ungerechtigkeit. Nicht zwangsläufig, aber immer wieder. Religionen legitimieren Kriege, und bezeichnen Ausbeutung als gottgewollt. Menschen werden im Namen der Religion aufgrund ihres Geschlechts, ihrer Herkunft oder ihrer kulturellen Zugehörigkeit wie Minderwertige behandelt. Beispiele dafür muss man nicht nur in der Vergangenheit suchen. Bis heute haben die Religionen ihren Anteil an der Entstehung von Ungerechtigkeit.

Es ist jedoch notwendig, zu differenzieren. Nicht immer erzeugen die Religionen Ungerechtigkeit, und nicht immer geschieht es gezielt. Ich möchte drei Fälle unterscheiden, in denen die Religionen zu Ursachen von Ungerechtigkeit werden. Die Grenzen zwischen diesen Fällen

sind oft fließend, und in der Wirklichkeit treten sie zudem miteinander vermischt auf. Es ist aber notwendig, sie voneinander zu unterscheiden, um die Bedeutung der Religionen bei der Erzeugung von Ungerechtigkeit zu verstehen .

MANIPULATION DER RELIGIONEN (VON AUSSEN).

Zum ersten gibt es Konstellationen, in denen die Religionen von außen manipuliert, missbraucht oder fälschlicherweise als Leitmotiv von Handlungen, die zur Armut führen, ausgegeben werden. Der Konflikt zwischen Protestanten und Katholiken in Nordirland beispielsweise ist kein tatsächlich religiöser Konflikt. Die Zugehörigkeit zu zwei verschiedenen christlichen Konfessionen wird vielmehr von radikalen Vertretern beider Seiten dazu benutzt, aus einem postkolonialen Konflikt einen Glaubenskrieg zu stilisieren. Die Gewalt wird in Nordirland gegen die ausdrücklichen Bemühungen der katholischen und vieler protestantischer Kirchen erzeugt.

Dieses Muster findet sich in zahlreichen nur scheinbar religiösen Konflikten auf der ganzen Welt. Oft werden einzelne Religionen von anderen dazu benutzt, wirtschaftliche und politische Interessen zu kaschieren und sie mit einem Mäntelchen scheinbarer religiöser Inbrunst zu umgeben. Für die tatsächlichen religiösen Autoritäten ist es oft nicht einfach, sich gegen eine solche propagandistische Vereinnahmung zur Wehr zu setzen.

MANIPULATION DER RELIGIONEN (VON INNEN).

DER FUNDAMENTALISMUS.

Ungerechtigkeit entsteht zweitens aber auch durch die interne Manipulation der Religionen. Vor allem fundamentalistische Gruppierungen, tragen durch eine einseitige Interpretation der Traditionen zur Verarmung anderer Menschen bei. Sie benutzen die eigenen Traditionen dazu, die Unterdrückung, Ausbeutung und selbst die Tötung anderer Menschen zu legitimieren. Die Angehörigen anderer Religionen, aber auch bestimmte Personengruppen innerhalb der eigenen religiösen Tradition werden als Abtrünnige und Ungläubige oder als von der

Schöpfungsordnung her minderwertige Menschen bezeichnet und so ihre Ausbeutung und Verarmung legitimiert. So gibt es religiöse Begründungen für die Sklaverei, für den Kolonialismus, für die Kreuzzüge und zahlreiche andere Un-Heilige Kriege sowie für viele andere Prozesse der Unterwerfung, Ausbeutung und Verarmung. Die Ungerechtigkeit selbst wird von bestimmten religiösen Gruppierungen als von Gott gegeben propagiert und der Versuch ihrer Überwindung als Auflehnung gegen Gottes Ordnung interpretiert. Dies ist etwa bei manchen evangelikalischen Kirchen in Lateinamerika der Fall.

Meistens sind solche fundamentalistischen Begründungen in der jeweiligen Religion umstritten. Religiöse Autoritäten können in solchen Auseinandersetzungen auf der einen und auf der anderen Seite stehen, Ungerechtigkeit legitimieren oder denunzieren. Es ist dann sehr schwer, zu entscheiden, ob es sich bei der religiösen Legitimation von Ungerechtigkeit um authentische Aussagen einer bestimmten Religion handelt, wenn diese Authentizität in der Religion selbst Gegenstand des Dissenses ist.

Angesichts solcher Phänomene verbieten sich jedenfalls zwei kurzschlüssige Interpretationen: Einerseits ist die Begründung von Gewalt und Verarmung durch religiöse Traditionen nicht allein eine Fehlinterpretation. Die Macht solcher Strömungen in der Gegenwart ist mehr als ein obsoletes Überbleibsel einer mittelalterlichen Vergangenheit. Andererseits dürfen aber auch Religionen nicht mit ihren fundamentalistischen und chauvinistischen Gruppierungen identifiziert werden. Weder der Islam noch das Christentum bestehen ausschließlich aus fundamentalistischen Gruppierungen.

Unbestreitbar gehen aber von den Religionen Prozesse aus, die mit den eigenen Traditionen legitimiert werden und zur Verarmung der Armen führen. Sie sind daher eine Herausforderung für die Religionen selbst und für den interreligiösen Dialog.

UNGERECHTIGKEIT AUS DEN RELIGIONEN SELBST.

Drittens gibt es aber auch Armut, die durch die unmanipulierte und unumstrittene Ausübung der Religionen entsteht. Denn in der Religion geht es um die Existenz des Menschen, um sein innerstes Menschsein. Wer sich auf den Weg zu diesem Menschsein begibt, ist in der Gefahr, andere Wege zum Menschsein – die es in einer anderen religiösen Tradition geben kann – als Bedrohung wahrzunehmen. Der Wahrheitsanspruch und die Vorstellung von der eigenen Auserwählung sind die Grundlagen für eine mögliche Verurteilung, Abwertung und schließlich Bekämpfung anderer Religionen. Die Märtyrer der einen Religion können daher durchaus für Menschen anderer Religionen als Terroristen gelten.

Die weit verbreitete Behauptung, dass der Monotheismus bestimmte Religionen intolerant mache, ist daher nur eine oberflächliche Betrachtung dieses Phänomens: Der Wahrheitsanspruch des Religiösen bringt die Vertreterinnen und Vertreter aller Religionen in die Gefahr der Intoleranz. Die Erfahrung von religiöser Vielfalt ist eine Anfrage an die eigene religiöse Identität und beschwört die Bedrohung herauf, die eigene Religion könne sich als falsch erweisen. Auf diese Bedrohung reagieren viele Religionen mit Gewalt, Ausgrenzung und Unterwerfung.

Religionen sind soziale Gebilde mit begrenzten Mitteln, vertreten aber eine absolute und als transzendent verstandene religiöse Tradition. Aus diesem Grund haben alle Religionen ihre Licht- und ihre Schattenseiten. Das ehrliche Bemühen, Heil, Erlösung, Befreiung oder ein wie auch immer bezeichnetes Wohlergehen den eigenen Mitgliedern zu vermitteln, kann aufgrund der Begrenztheit aller Religionen dazu führen, dass bestimmte andere Menschen religiös und sozial ausgeschlossen werden. Die Nachhaltigkeit des Antijudaismus im Christentum erklärt sich nicht allein aus einem Missbrauch oder einer oberflächlichen Fehlinterpretation der Evangelien. Dieses Phänomen entsteht vielmehr wie ähnliche Probleme anderer Religionen aus grundlegenden Schattenseiten im Innersten der einzelnen Religionen.

Trotz aller guten Intentionen: Religionen erzeugen Ungerechtigkeit, und zwar nicht immer ohne es zu wollen. Michael Amaladoss sieht

hierin eine der größten Schwierigkeiten des interreligiösen Dialogs: Wie sollen die Armen die Notwendigkeit für diesen Dialog sehen, wenn sie Opfer der religiös motivierten Gewalt sind? „Es ist sehr schwer, diesen Leuten etwas von Dialog zu erzählen. Sie sind leichter zur Rache bereit.“ Schlechte Erfahrungen mit den Vertreterinnen und Vertretern einer anderen Religion und der Verlust des Vertrauens in die Friedenskraft (und den Friedenswillen) der Religionen lassen die Armen das Interesse am Dialog und an den Religionen selbst verlieren.

Der Dialog der Religionen muss also ihre Kritik beinhalten. Das haben wir auch in unserer Projektarbeit in Bolivien gespürt: Die Armen sind zu dieser Kritik an den eigenen Religionen bereit, wenn sie ihre Subjekte bleiben. Im Gespräch mit ihnen wird deutlich, dass sie sehr viel an ihren Religionen zu kritisieren haben und genau wissen, in welcher Hinsicht sie für die Ungerechtigkeit, in der sie leben, verantwortlich sind. Möglich wird diese Kritik dann, wenn sie nicht von außen kommt, sondern aus dem Innern der Religion selbst und wenn sie die grundsätzliche Anerkennung der Religion nicht infrage stellt.

Die Armen sind religiös, die Religionen aber verursachen Armut. Ohne die Anerkennung der Religionen kann es keine Gerechtigkeit für die Armen geben, ebenso wenig wie ohne die Kritik der Religionen. Diese beiden antagonistischen Ergebnisse verlangen Konsequenzen im Dialog der Religionen.

Im Folgenden möchte ich eine Überlegung aufzeigen, die einen Ausweg aus diesem theoretischen Dilemma bietet. Der Ausgangspunkt dieser Überlegung verdankt sich der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung. Er lautet: Es gibt keine Gerechtigkeit aus dem interreligiösen Dialog ohne eine prinzipielle Option für die Armen.

3. Es gibt keine Gerechtigkeit ohne die Option für die Armen.

Die Option für die Armen ist eine theologische Entwicklung in der Kirche Lateinamerikas, die weit über sie hinaus Bedeutung gewonnen hat. Ausgehend von der Beobachtung dramatischer Armut und vor allem

eklatanter Ungerechtigkeit auf dem damals noch fast rein katholischen Kontinent analysierten vor exakt vierzig Jahren die lateinamerikanischen Bischöfe in ihrer Generalversammlung in Medellín im Jahr 1968, dass der gesellschaftspolitische Einfluss der katholischen Kirche wohl allzu einseitig geblieben war. Sie beschlossen daher eine systematische Umkehr von Pastoral, Theologie und Kirchenleitung zu einer grundsätzlichen Ausrichtung auf die Armen hin. Diese Umkehr wird bald mit dem Begriff der Option für die Armen bezeichnet: Die Kirche entschließt sich nicht nur, das Leben der Armen zu teilen – auch durch einen Ortswechsel – sondern auch die Welt und nicht zuletzt das Evangelium mit den Augen der Armen zu betrachten und sich an ihrer Seite und mit ihnen zusammen für Gerechtigkeit einzusetzen. In den Folgejahren kommt es dadurch nicht nur zu dramatischen Veränderungsprozessen in der Kirche und in der Gesellschaft Lateinamerikas, sondern Vertreterinnen und Vertreter der Kirche erleiden auch zusammen mit den Armen die Gewalt durch diejenigen, die an der Zementierung der bestehenden Ordnung interessiert sind. Jon Sobrino fasst daher das spirituelle Motiv hinter der Option für die Armen so zusammen: „sich die Perspektive, die Anliegen und den Tod der Armen zu Eigen machen“.

Die Option für die Armen gilt auch fundamental für den interreligiösen Dialog. Denn diesem fehlt, wie Paul Knitter anmerkt, mehr als ein zentrales Thema, wenn er sich nicht mit der realen Situation der Armen widmet: „Es fehlt Wesentliches in einem solchen jenseitigen oder hyperakademischen Dialog.“ Denn es ist unmöglich, einen authentischen Dialog über den Glauben an Gott zu führen, ohne über den Menschen zu sprechen. Vom Menschen zu sprechen, bedeutet aber, die konkrete Lebenssituation der Menschen in den Blick zu nehmen, besonders derjenigen, denen das Menschsein verweigert wird. Ohne diese Perspektive gerät der interreligiöse Dialog in die Gefahr, zu einem Austausch von Höflichkeiten zu werden, die das Leben der Menschen nicht wirklich verändern, oder zu einer Zusammenkunft von Menschen, denen die wirkliche Situation der Menschheit gleichgültig ist und die somit der Aufrechterhaltung des status quo zustimmen.

DIE GRETCHENFRAGE IM DIALOG DER RELIGIONEN.

Es muss deshalb an den interreligiösen Dialog aus der Sicht der Armen die Frage gestellt werden: Cui bono? Wem nützt das Gespräch der Religionen in einer Welt, die sich immer gewaltsamer in Reiche und Arme teilt? Welche Position nehmen die am Gespräch beteiligten Religionen angesichts der Herausforderung der Armen ein? Was tun sie im Guten wie im Bösen für die Armen? Dies ist der Standpunkt, der sich aus der Perspektive der Armen im interreligiösen Dialog ergibt. Dabei ist die prinzipielle Offenheit für Gutes und Böses in allen Religionen wichtig. Ebenso wie es in allen Religionen Traditionen gibt, die zur Gerechtigkeit führen, tragen auch alle Religionen auf ihre Weise dazu bei, dass Armut entsteht und sich noch verschärft. Es sind teilweise sogar ausdrücklich religiöse Traditionen, die zur Ungerechtigkeit führen; hierin liegt die Verantwortung jeder einzelnen Religion begründet, sich ihrer eigenen Haltung der Armut gegenüber zu stellen.

„Wie hältst du’s mit den Armen?“ wird auf diese Weise zur Gretchenfrage für die Religionen. Werden die Armen in der Ausübung ihrer Religionen benachteiligt oder anerkannt? Werden sie gar durch die Religionsausübung ökonomisch ausgebeutet? Wie verhalten sich die einzelnen Religionen zur wirtschaftlichen Marginalisierung und zur kulturellen Unterdrückung der Armen? Sind sie ihnen gleichgültig oder kämpfen die Religionen auf Seiten der Armen um ihre Befreiung? Wie stehen die Religionen zum weithin herrschenden gesellschaftlichen Verhältnis von Männern und Frauen und den Nachteilen, die vor allem den Frauen daraus erwachsen? Werden sie im Innern der Religionen reproduziert, verschärft oder aufgehoben? Welchen Wert misst eine Religion dem menschlichen Leben eines Kindes oder eines behinderten Menschen zu?

Solche Fragen – und dieser Katalog könnte hier noch lange fortgesetzt werden – gehören aus der Sicht der Armen auf die Tagesordnung des interreligiösen Dialogs. Fragen, in denen es um die Stellung der Religionen zu Armut, Ungerechtigkeit und Tod in der Welt, aber auch innerhalb der Religionen selbst geht.

ANERKENNUNG DER RELIGIONEN, KRITIK DER UNTERDRÜCKUNG

Eine wichtige Klarstellung: Es geht nicht darum, einer bestimmten Religion die Argumente für die Ablehnung oder die Kritik der anderen Religionen zu liefern. Vielmehr müssen sich alle Religionen in erster Linie in selbstkritischer Weise nach ihrem Teil an der Unterdrückung und an der Befreiung der Armen fragen lassen. John Hick hat bereits Anfang der achtziger Jahre gezeigt, dass es unmöglich ist, eine objektive Abstufung der verschiedenen Religionen nach ihrer Gültigkeit oder ihrem Wert durchzuführen. Weder an ihren Idealen noch an ihren Defiziten gemessen kann eine Religion die eigene Superiorität über die anderen Religionen behaupten. Hicks Kriterium, mit dem er einzelne religiöse Phänomene innerhalb bestimmter Religionen bewerten möchte, nämlich die Frage nach dem „Ausmaß, zu welchem sie das große religiöse Ziel von Heil/Befreiung fördern oder behindern“, ist durch seine Unbestimmtheit eher unbrauchbar für die Praxis. Es wird nun aber mit der genannten Gretchenfrage konkretisiert. Aus der Sicht der Armen können einzelne religiöse Lehren und Praktiken in den Religionen kritisiert werden, welche das Leben der Armen behindern und ihre Armut befördern ohne damit die prinzipielle Anerkennung der Religionen selbst, und zwar aller Religionen, aufzuheben.

Die Religionen können sich im Streben nach Gerechtigkeit vereinen und so ein gemeinsames Kriterium finden, das außerhalb ihrer selbst liegt und auf das sie sich alle beziehen können. Auf diese Weise gewinnt der interreligiöse Dialog einen Bezugspunkt außerhalb der Religionen, den die Religionen als archimedischen Punkt für Heil und Befreiung in der Geschichte verwenden können.

DIALOG DER RELIGIONEN AUS DER PERSPEKTIVE DER ARMEN

Der Dialog der Religionen wird durch diese Perspektive nicht nur authentischer und ehrlicher, da er sich mit den tatsächlichen Problemen der Menschen befasst, sondern er wird auch auf eine breitere Basis gestellt. Denn mit der Anerkennung der Religionen der Armen und mit der Bezugnahme auf die religiösen und Lebenserfahrungen der Armen

erlangen diese Subjektstatus im interreligiösen Dialog. Die am Dialog Beteiligten können die Stimmen und die Erfahrungen der Armen nicht mehr ignorieren, sondern werden die Armen selbst auch am Dialog beteiligen – als Zeuginnen und Zeugen, vor allem aber als Subjekte des Dialogs selbst. Der im Alltag von den Armen gelebte interreligiöse Dialog des spontanen Austauschs und der ungeplanten Begegnung ist ein wesentlicher Teil des Dialogs der Religionen. Durch diese breitere Basis wird der Dialog der Religionen nicht nur effizienter, sondern vor allem glaubwürdiger. Die Hoffnung, dass die Begegnung und die Zusammenarbeit der Religionen zu mehr Gerechtigkeit führen mögen, erscheint vor den Augen der Welt aufrichtiger, wenn die Option für die Armen bewirkt, dass die Armen selbst als Teil des Dialogs erkannt werden.

Aus christlicher Sicht bewirkt die Option für die Armen darüber hinaus, dass der interreligiöse Dialog sich auch der göttlichen Wirklichkeit nähert. Denn mit den Augen der Armen gewinnen die Religionen im Dialog ein tieferes Verständnis nicht nur von sich selbst und von der Welt, sondern auch von Gott. Eleazar López weist angesichts der religiösen Erfahrung der autochthonen Völker Mexikos darauf hin, dass „eine Macht, die den Armen tötet, kein Ausdruck Gottes sein kann, der Leben ist“. Die Not der Armen kann so zum Maßstab dafür werden, ob richtig oder falsch von Gott gesprochen wird. Denn – wie Elmar Klinger sagt – „Gott ist die Gerechtigkeit unter den Menschen.“

DIE OPTION FÜR DIE ARMEN – EIN STANDPUNKT IM INTERRELIGIÖSEN DIALOG.

Es ist offensichtlich, dass diese letzte Konsequenz – und nicht nur diese – nur von einem christlichen Standpunkt aus sinnvoll ist. Auch wenn die Rede von der Gerechtigkeit Gottes einen Widerhall in anderen Religionen finden mag, so ist es doch zuerst eine christliche Tradition, dass Gottes- und Nächstenliebe in der Nächstenliebe vereint sind, und dass die Ehre Gottes im Leben der Armen besteht. Deswegen ist auch die Option für die Armen nicht mehr, aber auch nicht weniger als ein christlicher Standpunkt im Dialog mit den Religionen.

Denn der Dialog besteht nicht darin, dass alle dasselbe sagen oder in den wichtigsten Aussagen übereinstimmen, sondern vielmehr im Vertreten der eigenen Standpunkte. Nicht in der Einigkeit gründet sich der Dialog und ebenfalls nicht in der Zustimmung zu den Meinungen der anderen, sondern in der Bereitschaft, den eigenen Standpunkt zu vertreten und die Standpunkte der anderen zu hören und nach Möglichkeit zu verstehen. Ob sich im Verlauf des Dialogprozesses daraus eine Einigung über bestimmte Gesichtspunkte ergibt, ist keine Bedingung des Dialogs, wenn auch gewöhnlich eine wünschenswerte Konsequenz. Diese Einigung kann nicht a priori angezielt werden und darf auch nicht um jeden Preis hergestellt werden, weder durch die Aufgabe der eigenen noch durch die Unterdrückung der gegnerischen Meinung.

Ein solcher Standpunkt im Dialog wie die Option für die Armen ist auch kein einfacher „Vorschlag“. Ein Standpunkt trägt das ganze spirituelle Gewicht dessen, der ihn vertritt. Er gleicht einer existenziellen „Wette“, bei der das ganze Leben darauf eingesetzt wird, dass die Glaubensstatsachen, von denen jemand überzeugt ist, der Wirklichkeit entsprechen.

Die Frage nach den Armen ist eine solche existenzielle Frage im Christentum. Als Christinnen und Christen können wir nicht unsere Religion im interreligiösen Dialog vertreten, wenn wir nicht nach der Not der Armen fragen und ihre Hoffnung auf Befreiung zum Ausdruck bringen. Die Option für die Armen ist – in den Worten Ignacio Ellacurías – „eines der Kennzeichen der wahren Kirche“. Sie ist ein notwendiger Standpunkt, wo immer die christliche Religion vertreten wird. Sie ist die Basis für die Kritik aller Religionen im interreligiösen Dialog, denn das Ziel dieses Dialogs kann nicht eine scheinheilige Allianz der Religionen auf dem Rücken der Armen sein.

Denn alle Religionen, angefangen mit dem Christentum, müssen sich zu den Armen bekehren. Die Religionen haben – aus christlicher Sicht – kein Recht, von Gott und von den innersten Geheimnissen des Menschseins zu sprechen, wenn sie die alltägliche Not der Menschen, besonders der schwächeren Glieder der Menschheit, nicht berücksichti-

gen oder durch ihr Handeln gar verschärfen. Die Option für die Armen ist der Schlüssel für die Kritik der Religionen und für ihre Anerkennung.

Die Bewegung „Teología India“, macht dies deutlich. Auf ihren Treffen kommen Menschen aus der Wissenschaft, aus der Sozialarbeit und von der Basis zusammen, um aus christlicher und indigener Tradition, sowie aus der realen Erfahrung der Armut und Ausbeutung heraus nach einer neuen, befreienden indigenen Theologie zu suchen. Auch für unsere konkrete Bildungsarbeit waren diese Treffen immer eine wichtige Bereicherung.

4. „Außerhalb der Armen kein Heil.“ Schluss.

Extra ecclesiam nulla salus. Außerhalb der Kirche kein Heil. Dieser Grundsatz bestimmte Jahrhunderte lang die Politik des interreligiösen Dialogs oder vielmehr seiner Verweigerung in der katholischen Kirche. Im Gefolge des Zweiten Vatikanischen Konzils, das von 1962 bis 1965 die traditionelle Lehre der katholischen Kirche in die heutige Zeit übersetzte, wurde diese ausschließende Devise abgewandelt: „Extra ecclesiam salus est.“ (Hans Küng) – „Es gibt Heil außerhalb der Kirche.“ oder „Extra mundum nulla salus“ (Edward Schillebeeckx) – „Außerhalb der Welt gibt es kein Heil“, die Bezugsgrenzen des Heils sind mit denen der geschaffenen Welt identisch.

Jon Sobrino bringt die befreiungstheologische Haltung zu den Religionen auf einen neuen Nenner: „Extra pauperes nulla salus“: „Außerhalb der Armen gibt es kein Heil“. Heil im umfassenden Sinn, der Gerechtigkeit und Heiligkeit aufeinander bezieht, gibt es nur, wenn den Armen Gerechtigkeit widerfährt. Heil für die Menschheit kann es nur zusammen mit der Gerechtigkeit für die Armen geben. Heil mag es innerhalb und außerhalb der verfassten Kirchen, innerhalb und außerhalb der sichtbaren Religionsgemeinschaften geben. Heil, Gerechtigkeit und lebenswerte Zukunft gibt es jedoch nicht außerhalb der Armen.

Dies ist der Impuls aus Lateinamerika, der meiner Meinung nach den Dialog der Religionen neu beleben, akzentuieren und in die Zukunft führen kann. Ein solcher Dialog der Religionen aus der Perspektive der Armen birgt die Chance, dass er Gerechtigkeit zur Geltung bringt. Ein solcher Dialog vermag die Anerkennung der Religionen mit ihrer Kritik zu vereinen, weil die Perspektive der Armen gewährleistet, dass es im interreligiösen Dialog nicht um die Religionen als obersten Wert geht. Das Ziel dieses Dialogs ist die Suche nach der Gerechtigkeit für die Armen, im Vertrauen darauf, und dies sage ich aus christlicher Perspektive, dass es Gott selbst ist, der diese Gerechtigkeit sucht.



Anstöße zur Menschlichkeit im Buddhismus

Mitgefühl und soziales Füreinander

Franz-Johannes Litsch, Buddhistische Akademie Berlin

Im heutigen interreligiösen Dialog, der vor allem von christlicher Seite vorangetrieben wird – was mit großem Dank anzuerkennen ist – ist häufig die Aussage zu hören: „Wir glauben doch alle an den gleichen einen Gott.“ Leider müssen Buddhisten hierzu jedesmal anmerken: „nein, dem können wir nicht zustimmen, weder geht es bei uns um Glauben, noch gibt es bei uns den einen Gott.“ Auf der Basis dieser Aussage ist der interreligiöse Dialog mit dem Buddhismus – und mehr noch – mit allen asiatischen Religionen nicht möglich. Von dieser vermeintlichen Selbstverständlichkeit müssen sich die in Vorderasien entstandenen monotheistischen Offenbarungsreligionen verabschieden, wenn sie mit den (zumeist) nichtmonotheistischen Religionen Asiens eine Verständigung und Gemeinsamkeit erreichen wollen.

Ich möchte – bevor ich zu meinem eigentlichen Thema komme, ohne mich hiervon zu entfernen – stattdessen eine andere inhaltliche Plattform vorschlagen, auf der sich zumindest alle jene Religionen zusammenfinden können, die in den letzten 3000 Jahren Menschheitsgeschichte entstanden sind, und die ich Heils- oder Erlösungsreligionen nennen möchte. Seit jenem grundlegenden kulturgeschichtlichen Epochenwandel um das 5. Jh. vor Christus, der sich in den damals großen, städtischen Zivilisationen der Menschheit (Mittelmeerraum, Persien,

Indien, China) ereignet hat, auf dem unsere heutige Weltzivilisation weitgehend immer noch ruht (insbesondere in den Philosophien) und den der Philosoph Karl Jaspers „Achszeit“ genannt hat, ist es zur Herausbildung eines – gegenüber der Vorzeit – gänzlich neuen Typus von Religion gekommen, der sich durch folgende Grundansichten auszeichnet:

1. Mensch und Welt befinden sich in einem tiefgründigen Unheilszustand,
2. dieser Unheilszustand wurde und wird vom Menschen selber herbeigeführt,
3. doch gibt es die Möglichkeit der Erlösung und der Erlangung des Heils,
4. darum auch einen (den eigenen) Weg, der zum Heil und zur Erlösung führt.

Alle Religionen vor der Achszeit – denken wir an die griechische, ägyptische, babylonische, persische, indische, chinesische, japanische, altamerikanische, afrikanische Götter- und Geisterwelt – kennen diese Sichtweise nicht. Wenn es dort geistiges Unheil gab, dann war dies ein individuelles und konkretes, das auf persönliche und praktische Weise (durch magische Rituale eines Schamanen oder Opferkulte einer Priesterschaft) geheilt wurde. Auch waren es die Götter- und Geister selber, die für das Leiden verantwortlich waren, es darum auch wieder fortnehmen konnten.

Die ab der Achszeit entstehenden Heilsreligionen konstatieren erstmals ein menschlich kollektives oder gar menschheitliches Leiden, für das auch der kollektive oder allgemeine Mensch verantwortlich ist. Die Gültigkeit dieser Aussage braucht wohl nicht im Einzelfall der am heutigen interreligiösen Dialog beteiligten Religionen nachgewiesen zu werden, schon die oberflächliche Kenntnis bestätigt dies für das Judentum, das Christentum, den Islam, die Bahaii als westliche Religionen wie ebenso für den Buddhismus, den Jainismus, den (erst nach dem Buddhismus als Reform des Brahmanismus entstandenen) Hinduismus, den Sikhismus, den Taoismus und den Konfuzianismus als östliche Religionen.

Im Buddhismus finden wir diese Deutung der Wirklichkeit und der Aufgabe der Religion ganz unmittelbar in dem, was ihm als Ausgangsposition von dem „Erwachten“, dem Buddha zu Grunde gelegt wurde und die „Vier Edlen Wahrheiten“ genannt wird. Diese Wahrheiten lauten:

1. Es gibt Leiden (in und unter uns) – dukkham,
2. es gibt Ursachen des Leidens (in uns selbst) – dukkha samudaya,
3. es gibt Befreiung vom Leiden (in uns selbst) – dukkha niroda,
4. es gibt einen Weg der Befreiung vom Leiden (durch uns selbst) – dukkha nirodha patipada.

Der Weg der Befreiung vom Leiden, genannt der „Edle achtfache Pfad“, die Lehre und Praxis des Buddha wird – zum besseren Verständnis – traditionell eingeteilt in drei Bereiche oder Ebenen: 1. Sila – Ethik, 2. Samadhi – Meditation, 3. Pañña – Weisheit. Wir können die drei Stufen in ihrer Bedeutung vergleichen mit dem Fundament, den Stockwerken und dem Dach eines Hauses – oder mit dem Unterkörper, Oberkörper und Kopf eines Menschen (siehe: der sitzende Buddha).

Der Buddha und der gesamte Buddhismus geht aus von der Erfahrung des Leidens. Das Leiden der Lebewesen – nicht nur der Menschen – ist das Grunderlebnis, auf das sich letztlich alles bezieht.

Wie sehr der Buddha in seinem Leben als junger Prinz bewegt war von der Beobachtung des vielfachen Leids, dass die Menschen sich einander antun, zeigt folgendes Zitat:

*Gewalt zeugt Schrecken: seht die Menge hier im Kampf!
Von der Erschütterung will sprechen ich,
wie sie empfunden ward von mir.
Erzittern sah ich dieses Volk, den Fischen gleich,
wenn seicht ist das Gewässer.
Einander sich bedrängen sah ich sie, –
da hat mich Schrecken heimgesucht.*

(Attadanda-Sutta aus dem „Sutta Nipata“)

Ausgehend von der weiteren Beobachtung, dass kein Lebewesen leiden möchte, geht es in der Lehre und Praxis des Buddha um die Beendigung allen Leids bzw. die Befreiung vom Leiden, und zwar des Leidens, das wir uns selbst und anderen schaffen. Das Ziel des Buddhawegs ist nicht – wie vielfach geglaubt, gelehrt und praktiziert – kein Leid mehr zu erfahren, sondern, kein Leid mehr zu erzeugen. Wer gewillt ist, kein Leid mehr zu erfahren, sieht noch lange nicht ein, in wie weit er es selber herstellt. Ganz im Gegenteil, wir beharren zumeist darauf, die leidvollen Folgen unseres Denkens und Handelns nicht zu sehen, und die „Schuld“ an eigenem Leiden anderen zuzuschieben. Wir können uns aber nur von dem Leiden befreien, von dem wir erkennen, dass und wie wir es selbst schaffen oder miterzeugen.

In diesem Sinne (und nur in diesem) ist der Buddhismus ein Weg der Selbstbefreiung, nämlich der konsequenten Selbstverantwortung in dem Bestreben, für sich und andere keinerlei Leid mehr zu erzeugen und als Folge dann auch selber nicht mehr zu erleben (Das ist dann auch das Anliegen der buddhistischen Karmalehre).

1. Sila

Es ist naheliegend, dass angesichts dieser Ausgangshaltung Ethik das Fundament der buddhistischen Lehre und Praxis ist und sein muss. Ohne stabile Ethik steht alles weitere (z. B. die Meditation) auf tönernen Füßen. Deshalb ist es notwendig, dass der Praktizierende zunächst sein ethisches Denken und Handeln in den Mittelpunkt seiner Aufmerksamkeit (Achtsamkeit) stellt.

Die buddhistische Ethik wurde von Buddha in fünf allgemeingültigen Prinzipien oder Grundsätzen formuliert. Jemand, der entschlossen ist, der Lebensweise des Buddha zu folgen, nimmt diese fünf Silas (Pañca Sila) freiwillig und bewusst als Orientierungsrichtlinien seines Denkens, Fühlens und Handelns an. Sie lauten in der Form, in der sie von Praktizierenden rituell rezitiert werden, folgendermaßen:

*„Kein Lebewesen zu töten oder zu verletzen,
diese Übungsregel nehme ich auf mich.
Nichtgegebenes nicht zu nehmen,
diese Übungsregel nehme ich auf mich.
Keine unheilsamen sexuellen Beziehungen zu pflegen,
diese Übungsregel nehme ich auf mich.
Nicht zu lügen oder unheilsam zu sprechen,
diese Übungsregel nehme ich auf mich.
Nicht durch berauschende Mittel mein Bewusstsein zu trüben,
diese Übungsregel nehme ich auf mich.“*

Die Ethik des Buddha kann und will sich allerdings nicht in einer buchstabengetreuen Einhaltung der ethischen Grundregeln erschöpfen. Diese und alle Ethikregeln nehmen lediglich von außen her – als Regelsätze und -übungen – vorweg, was auf den entwickelteren Ebenen (Samadhi und Pañña) von innen her – als natürliches Tun – entfaltet wird. Von vorn herein besteht die Zielsetzung, die verbal formulierten ethischen Regeln und Grundsätze überflüssig zu machen.

Die fünf ethischen Grundsätze des Buddha beinhalten letztlich nur ein einziges Prinzip oder Anliegen, nämlich Nichtverletzen, Ahimsa. Es geht ihnen darum, kein Lebewesen zu verletzen, für kein lebendes Wesen Leid zu erzeugen. Ob dergleichen in lebensbedrohender oder subtiler Gewaltanwendung besteht; oder indem wir Dinge an uns nehmen, die uns nicht gegeben wurden; ob wir durch Sexualität verletzen oder durch Worte; oder, ob wir Schaden anrichten, weil wir unser Bewusstsein getrübt haben; all das bedeutet Verletzen und Leid erzeugen. Der Buddhismus bezieht in das Anliegen des Nichtverletzens bekanntlich auch die Tiere mit ein. Religiöse Tieropfer sind für ihn undenkbar. Es war dies für den Prinzen Siddhatha, den späteren Buddha, einer der Hauptgründe für seine Abkehr von der zu seiner Zeit in Indien dominierenden Religion des Brahmanismus. Ebenso die Haltung des letzteren zu Krieg und Gewalt und zur Kastenordnung. Jedem Lebewesen einschließlich unser selbst mit Achtung und Mitgefühl zu begegnen, beendet Leiden für uns selbst und für andere. Dies ist das zentrale Anliegen des Buddhismus und nichts anderes meint auch das Ziel des Nirvana (Nibbana): die Beendigung alles Leidens.

Diese, sich abkehrenden, zu vermeidenden Orientierungsrichtlinien (Enthaltung) werden ergänzt durch positive, zu entwickelnde Qualitäten. Es handelt sich um die Qualitäten eines vom Leid befreiten, eines Erwachten, eines Buddha. Sie heißen darum brahmavihara – die vier „göttlichen“ Qualitäten:

Mettâ – Allliebe

Karunâ – Mitgefühl

Muditâ – Mitfreude

Upekkhâ – Ausgeglichenheit

Worte des Buddha, die zu solchem Verhalten auffordern, findet wir zahlreich in der umfangreichen Sammlung der Lehrreden des Buddha, dem Pali-Kanon. Hier ein Beispiel:

*„Geben, sowie sanfte Worte,
hilfreiches Tun in dieser Welt,
Gemeinschaftlichkeit in allen Dingen,
da und dort, wo es entspricht,
halten diese Welt zusammen,
wie die Achsen einen Wagen.“*

(Anguttara Nikaya, IV, 32)

Es ist vor allem die konsequente Gewaltlosigkeit, die von Buddha zum ersten Mal in der Menschheitsgeschichte formuliert und für notwendig – die Not der Menschen wendend – erachtet wird. So heisst es in einem anderen Sutta:

*„Geschlagen hat er mich, beschimpft
Hat mich besiegt, hat mich beraubt!':
Wer solchem Denken sich gibt hin,
In dem kommt nie der Haß zur Ruh.
Durch Haß fürwahr kann nimmermehr
Zur Ruhe bringen man den Haß;
Durch Nichthaß kommt der Haß zur Ruh:
Das ist ein ewiges Gesetz.“*

(Mahavagga, Vinaya)

Buddhas Folgerung für alle, die ihm folgen wollen, heißt darum:

*„Kein atmend Wesen soll er töten oder töten lassen
Und billige es nicht, wenn andere töten.
Er lasse von Gewalt bei allen Lebewesen,
Bei starken und bei schwachen in der Welt.“*

(Sutta-Nipata, Dhammika-Sutta)

Buddhistische Ethik ist nicht nur ethisch in ihren Zielen, sondern auch ethisch in der Art und Weise, in der sie praktiziert und verwirklicht wird. Ethik muss selber ethisch sein. Das heißt, sie darf auch in ihren Mitteln und Methoden nicht verletzend oder gewaltsam sein. Moralischer Rigorismus, ja Fanatismus, Kampf oder gar Krieg gegen das Böse für das Wahre und Gute, schließen sich als Selbstwiderspruch aus. Darum beruht die Ethik des Buddha nicht auf Geboten oder Verboten, aufoktroiert durch höhere geistige oder weltliche Mächte sondern auf freiwilliger, von innen heraus motivierter Bemühung. Es wird nicht gesagt „du sollst“ oder „du musst“, sondern: „diese Übungsregel nehme ich auf mich“. Es gibt keinen Zwang, kein Schuldbewusstsein, keine Verurteilung, keine Bestrafung, keine ewige Verdammnis. Es geht um die Wahrnehmung unserer Selbstverantwortung, die aber so konsequent wie möglich, fern von Scheinheiligkeit und Selbstbetrug.

Die buddhistische Ethik zielt auf größtmögliche Bewusstheit in unserem Denken, Fühlen und Handeln. Sie weckt uns dazu auf, zu wissen, was wir tun; aufzuhören damit, nicht sehen und nicht wissen zu wollen, uns unbewußt, blind und von außen gesteuert treiben zu lassen. Es geht um das Wahrnehmen dessen, was geschieht – hier und jetzt. Es geht um Sati, um Achtsamkeit. Das innerste Wesen der buddhistischen Ethik und spirituellen Praxis insgesamt ist Achtsamkeit, und zwar immerwährende und umfassende Achtsamkeit.

Es handelt sich in der ethischen Praxis des Buddhismus, z.B. bei der Annahme der 5 Silas auch nicht um ein Versprechen, eine Verpflichtung oder ein Gelöbnis, sondern um das Sich-üben in dieser Praxis, um die Ausrichtung meiner Lebenshaltung auf unermüdliches Beachten der ethischen Grundsätze. Auch wenn ich immer wieder gegen sie verstoße

oder mich ihnen nicht gewachsen fühle. Verletzen wir die ethischen Regeln, so gibt es (aus der Religion selbst heraus) niemanden, der mich dafür verurteilt oder bestraft, sondern ich nehme mir in dem Falle vor, sie in Zukunft besser zu beachten, mich mehr zu bemühen – oder auch nur, die Übung auf jeden Fall fortzusetzen. Beachte ich die ethische Praxis überhaupt nicht, so gibt es auch dann keine Strafe und keinen Strafinden sondern lediglich den Hinweis darauf, dass ich letztlich mir selber damit den größten Schaden zufüge. Denn jede Handlung (kamma) wirkt nicht nur auf den anderen, sondern vor allem auf mich selbst zurück (vipaka).

Durch jegliches Tun beeinflusse, forme, präge, ja erschaffe ich mich selbst, stelle ich die Bedingungen und Impulse für mein weiteres Wahrnehmen, Denken, Fühlen, Handeln her und damit schließlich auch für das, was mir als davon ausgehende Wirkung begegnet. Ob unbewusst oder bewusst, ich erschaffe mich und ich schaffe die Welt, die mir entgegentritt, bedinge die Erfahrungen, die – vermeintlich von außen – auf mich zukommen. Dies ist die buddhistische Sichtweise von Karma, bzw. wie es zutreffender heißt, von kamma-vipa-ka, rückwirkendem Handeln (systemtheoretisch: Rückkopplung). Es ist die Erkenntnis, dass wir zutiefst mitverantwortlich dafür sind, wie die Welt ist und wie wir sie erleben.

In dem Maße, in dem wir allseitige Achtsamkeit praktizieren, hören wir auf zu verletzen, übernehmen wir Selbstverantwortung, entwickeln wir Bewusstheit von uns selbst. Achtsamkeit praktizierend, entfalten wir Friedlichkeit, Toleranz, Akzeptanz, Offenheit, Zuwendung, Verständnis, Mitgefühl und Liebe für uns selbst und andere. Achtsamkeit ist Geist und Herz der buddhistischen Praxis.

2. Samadhi

Praktizieren wir so – über die Beachtung der Ethikregeln hinaus – die Übung umfassender Achtsamkeit, sind wir bereits auf der zweiten Ebene der buddhistischen Praxis angelangt, nämlich auf jener der geistigen Sammlung oder Meditation. Wenn es sich hier auch um eine höhere (spirituellere) Ebene von Praxis handelt, so bedeutet das nicht, dass sie nicht auch von Anfang an geübt werden kann. Im Gegenteil, die ethische Praxis gewinnt durch Samadhi, durch Sammlung, Konzentration, Geistesruhe an Tiefe und Kraft. Doch wo umgekehrt die ethische Grundpraxis (Sila) nicht geübt wird oder nicht ehrlich und ernsthaft ist, kann auf der Stufe der Meditation kein wirklicher Fortschritt erlangt werden. Diese Wahrheit wird im Westen von Meditations-Anfängern häufig gering geschätzt oder gar bewusst übergangen. Viele sind zunächst nur auf spirituelle Erlebnisse aus. In dem Falle kann Meditation auch unheilsame Folgen hervorbringen und in psychische Labilität, Realitätsverlust oder einen bedenklichen Egotrip abgleiten.

Samadhi ist die Vertiefung der Achtsamkeit, ist das Richten der Achtsamkeit auf die Achtsamkeit selbst. Die sonst auf die Vielheit der Dinge orientierte Aufmerksamkeit wird nun auf sich selbst konzentriert. Hier geht es darum, die Klarheit und Wachheit des Geistes zu erhöhen, den ständig umherschweifenden, unfriedlichen, chaotischen Geist zur Ruhe zu bringen. Der Übende bemüht sich, sein Bewusstsein auf die Inhalte seines Bewusstseins bzw. seinen geistigen, emotionalen und körperlichen Zustand zu sammeln. Auf diese Weise erlangen wir direkte Kenntnis über uns selbst.

So werden wir zumeist erst in dieser Übung unserer ruhelosen, aufgeregten, ungeduldigen, feindseligen, zerrissenen inneren Verfassung gewahr. Wir erkennen, dass der Egoismus, die Missachtung des Anderen, der Unfriede, die Gewalt, der Krieg in unserem Leben und unserer Welt in uns selber – in unserem Körper, unseren Gefühlen, unseren Gedanken – wohnt. Dass all dies seinen Ausgang nimmt in der Unfriedlichkeit und der Unzufriedenheit unseres Geistes. Begehren (Gier), Aversion (Hass) und Nichtwissen (Verblendung) in unserem Geist nannte der Buddha die Wurzeln allen Leids.

All dies mit wachem Geist wahrnehmend, uns dafür aber nicht verurteilend oder bestrafend, es sein und sich beruhigen lassend, hören wir auf, uns an etwas zu hängen oder umgekehrt etwas zu bekämpfen, an den Dingen oder Menschen anzuhaften oder sie abzulehnen. Wir lassen los und nehmen zugleich an. Stille, Gelassenheit, Geduld, innerer Friede, geistige Freiheit und Offenheit entfalten sich.

Der Übung im Annehmen von Unangenehmem und Schmerzlichem, der Stärkung von Geduld (Khanti), Sanftmut (Soracca), Gleichmut, Gelassenheit und Gerechtigkeit (Upekkha) widmet der Buddhismus darum ganz besondere Aufmerksamkeit. So sagt der Buddha in zwei seiner Lehrede:

*„Von wem da einer beschimpft wird, den beschimpft er nicht wieder;
von wem da einer beleidigt wird, den beleidigt er nicht wieder;
von wem da einer gescholten wird, den schilt er nicht wieder.
Das, ihr Mönche, nennt man den Weg der Geduld.“*

(Anguttara Nikaya IV 164)

*„Wahrlich, wenn einer, der stark ist,
von dem Schwachen (etwas) erträgt,
Das nennt man die höchste Geduld; immer duldet (sonst)
der Schwache.
Es ist für einen nur noch schlimmer, wenn man
dem Erzürnten wieder zürnt;
Wer aber dem Erzürnten nicht wieder zürnt,
der siegt im Kampfe, wo schwer der Sieg zu erringen.
Für beider Segen, für den eignen wie für den des andern, wirkt
Wer, wenn er den andern erzürnt sieht, besonnen in Ruhe verharrt.“*

(Samyutta Nikaya 11.4.)

Auf dem Weg der Entfaltung von Geistesruhe gelangt die Verwirklichung buddhistischer Ethik somit auf eine Ebene, die weit stabiler und tragfähiger ist, als die des willentlich ethischen oder gewaltfreien Denkens und Handelns. Nichtverletzen verwirklicht sich auf diese Weise ohne Anstrengung und Kampf.

Allerdings ist die Praxis der Samatha-Meditation in unserem normalen Lebensalltag nur schwer aufrecht zu erhalten. Es fehlt uns zumeist die äußere Ruhe und Abgeschiedenheit oder die innere Entschlossenheit und Disziplin dafür. Zu sehr sind wir von zahllosen Einflüssen, Wünschen, Antrieben, Abneigungen, Anforderungen, Problemen, Konflikten beansprucht oder lassen uns von diesen beherrschen. In der Welt der Moderne unterliegen wir darüberhinaus geradezu einem Dauer-Bombardement gezielt aufdringlicher Sinneseindrücke. So sind die Zustände tiefen inneren Friedens, stabiler Wachheit und freier Gelassenheit leider selten und kaum dauerhaft.

Die älteste buddhistische Tradition, der Theravada besteht darüber hinaus auf der Ansicht, dass auf dem Wege des Samadhi bzw. der Samatha-Meditation die Befreiung, wie sie der Buddha erfuhr (Erwachen, Erleuchtung) ohnehin nicht zu erlangen ist. Gotama Buddha selber hatte diese Erkenntnis dazu veranlasst, nach langer Suche und Schülerschaft unter den Samatha praktizierenden Weisheits-Lehrern seiner Zeit, seinen eigenen geistigen Weg zu gehen und die Methode der Satipatthana- oder Vipassana-Meditation zu entwickeln, die, über das Erlangen tiefer Geistesruhe hinaus, auf grundlegendes Durchschauen der Wirklichkeit, auf höchste Erkenntnis, auf Weisheit zielt.

3. Pañña

Es bedarf somit eines weiteren Schrittes, einer noch tieferen Verankerung unserer Aufhörens damit, Leid und Gewalt zu erzeugen, unserer Entfaltung von Achtsamkeit und Mitgefühl. Das ist die Stufe von Pañña, von Einsicht, Erkenntnis, Weisheit. Erst selber erworbene und „den Dingen auf den Grund gehende Einsicht“ (yoniso manasikara) ist tragfähig, gründlich und dauerhaft, geht nicht verloren. Bodhi, befreiende Erkenntnis, war die Erfahrung, die Siddhatha Gotama in jener umwälzenden Nacht der Erleuchtung erlangte und die ihn zum Buddha, zum „Erwachten“ machte.

Eine der vielen Konsequenzen daraus enthält folgende berühmte Lehrrede. In dem Sutta geht es um die Antwort des Erwachten an die nach einem Beurteilungsmaßstab für Wahrheit suchenden Bewohner der Stadt Kesaputta im Kalama-Land. Dort heißt es:

„Geht Kalamer, nicht nach Hörensagen, nicht nach Überlieferungen, nicht nach Tagesmeinungen, nicht nach der Autorität heiliger Schriften, nicht nach bloßen Vernunftgründen und logischen Schlüssen, nicht nach irdachten Theorien und bevorzugten Meinungen, nicht nach dem Eindruck persönlicher Vorzüge, nicht nach der Autorität eines Meisters! Wenn ihr aber Kalamer, selber erkennt: Diese Dinge sind unheilsam, sind verwerflich, werden von Verständigen getadelt. Und, wenn ausgeführt und unternommen, führen sie zu Unheil und Leiden, dann oh Kalamer, möget ihr sie aufgeben.“

(Anguttara-Nikaya III, 66, Kalama-Sutta)

Die Menschen aus Kalama stellen die alte erkenntnistheoretische Frage: was ist Wahrheit? Wie können wir Wahres von Unwahrem unterscheiden? Welches Kriterium hilft uns zu entscheiden, was wir als richtige Lehre annehmen können? Buddha antwortet darauf: das Kriterium ist, ob das Gesagte Leiden erzeugt oder nicht erzeugt bzw. gar Leiden überwindet. Gleichsam: an ihren Früchten sollt ihr sie erkennen. Wahr ist, was heilsam wirkt, unwahr ist, was unheilsam wirkt. Und ´heilsam´ (kusala) meint: Leid vermeidend, überwindend, beendend. Die Ethik gibt im Buddhismus also die Antwort auf die Frage der Erkenntnistheorie, und die Erkenntnistheorie beantwortet die Frage nach der Grundlage der Ethik.

Buddhas Ethik und Gewaltfreiheit gründet somit auf eigener, freier, wacher Einsicht in die Wirklichkeit der Dinge und des Lebens. Friedlichkeit, Gewaltfreiheit und soziale Verbundenheit ist hier nicht etwas, was – wie in der westlichen Philosophie und Wissenschaft – zur Erkenntnis der Wirklichkeit zusätzlich hinzukommen muss, sondern aus der Einsicht in die Wirklichkeit unmittelbar hervorgeht. Es ist dies allerdings nicht die äußere, vermeintlich objektive Wirklichkeit der Dinge,

wie sie uns die herkömmliche Wissenschaft liefert. Es geht um eine Wirklichkeit, die sehr viel grundlegender ist, die wir jedoch erst erkennen, wenn wir unsere zahlreichen, tief verankerten Täuschungen durchschauen und ablegen.

Auf der Ebene von Weisheit wird wiederum – wie bei der Ethik und der Sammlung – ein grundlegender Selbstbezug hergestellt. Unsere Erkenntnis richtet sich nun auf die Erkenntnis selbst, betrachtet und untersucht, wie wir in unseren Bewusstseinsprozessen uns selbst – als Ich, als Subjekt – und unsere Wirklichkeit – als Welt, als Objekte – herstellen. Der Buddhismus bzw. die buddhistische Erkenntnistheorie sagt, dass es nicht etwa so ist, dass wir die Wirklichkeit in unserem Geist einfach widerspiegeln – in der Weise, wie wir sie vorfinden – sondern dass wir sie in unserem Geist erst erschaffen. Wir selbst und die Welt entstehen im Prozess der Empfindungen, der Wahrnehmung, der Identifikation, der Interpretation, der Bewertung, der Gefühlsreaktionen und all der damit verknüpften und auf die Phänomene projizierten Vorstellungen, Konzepte, Theorien, Ideologien, Wünsche, Absichten, Begierden und Abneigungen.

Buddhistische Wirklichkeitserkenntnis beobachtet in der von Buddha entwickelten Einsichts-Meditation (Vipassana) diesen unseren Prozess der Herstellung von Wirklichkeit und erkennt, dass es drei Aspekte sind, die den Erscheinungen unseres Geistes letztlich zu Grunde liegen, nämlich: 1. Anicca: Unbeständigkeit, Nichtdauerhaftigkeit, permanente Veränderung; 2. Dukkha: Nichtgenügen, Unvollkommenheit, Leidhaftigkeit; 3. Anatta: Substanzlosigkeit, Nicht-Identität, Nichtgreifbarkeit. Alle drei Merkmale können zuletzt in einem einzigen zusammengefasst werden, welches wiederum zwei Erscheinungsweisen hat, wie die zwei Seiten einer Münze. Dies ist Paticca samuppada, wechselseitig bedingte Verbundenheit aller Phänomene, aller Wahrnehmungen und alles Wahrgenommenen und zugleich Suññata, Leerheit, Offenheit, Transzendenz aller Phänomene. Diese beiden komplexen Aussagen bilden die innerste Essenz der Erfahrung und Erkenntnis in der Lehre und Praxis des Buddha.

Es geht um die Überwindung jeglicher Art von Verabsolutierung in Form von Monismus und Dualismus, von Schwarz-Weiss-Weltsicht, Freund-Feind-Denken, Einteilung der Welt in Gut und Böse. Denn aller Egoismus und Neid, alle Gier, Abneigung und Verblendung, alle Unfriedlichkeit wurzelt in unserer Abtrennung vom Anderen bzw. unserer einseitigen Identifikation. Die ist zumeist noch mit alleingültigem Wahrheitsanspruch und absolutistischem Sendungsbewusstsein verbunden. So heißt es dann immer: ich oder wir einzig und allein haben den Weg zum Glück und Heil. Willst Du dem nicht folgen, muss ich dich mit Gewalt zu deinem Glück und Heil zwingen.

Die Lehre und Praxis des Buddha zielt auf die konsequente Zurückweisung und Überwindung der unsere rationale Weltsicht seit 2500 Jahren beherrschenden Absolutheitsphilosophie und trennenden Logik, die nur Sein oder Nichtsein, Ja oder Nein, richtig oder falsch kennt und so die Erscheinungen und Wesen voneinander isoliert. „Tertium non datur“, ein Drittes, ein Zwischen, einen nicht eindeutigen Übergang gibt es nicht, lehrte Aristoteles. Ähnliche Aussagen finden wir aber auch in der indischen und chinesischen Philosophie. Seit damals bis heute ist unsere Weltzivilisation von diesem, auf Ergreifen, Beherrschen und Sich-Aneignen gerichteten geistigen Erbe geprägt. Und dieses Erbe erweist sich heute als verhängnisvoll. Denn auf diese Weise sind wir seither in der Illusion verfangen, die Wirklichkeit selbst als „Sein“, als Substanz, als Ding in den Griff (den Begriff) nehmen zu können, uns der Welt gedanklich, sprachlich, philosophisch, wissenschaftlich, technisch, wirtschaftlich, politisch bemächtigen zu können. Eben diese Ansicht (avijja) und Absicht (tanha) sind nach buddhistischer Auffassung jedoch die geistigen Ursachen für die Gier, den Hass und die Verblendung unter uns, für soziale Gewalt, Armut, Diskriminierung, Ungerechtigkeit und zahlloses Leiden.

Die heutige geistige Form dessen ist der terroristische religiöse Fundamentalismus und politische Fanatismus einerseits und die grenzenlose radikale Marktökonomie und alles beherrschenden Technologie andererseits. Beide Seiten versuchen sich der Welt zu bemächtigen, sie zu beherrschen und sich anzueignen, ergänzen und bestätigen sich jedoch und bringen sich wechselseitig hervor. So sind wir heute in einen

permanenten latenten Kriegszustand hineingeraten. Nicht nur in der Staatenpolitik und Weltwirtschaft, sondern auch in unseren gesellschaftlichen und persönlichen Beziehungen.

Aus der nicht nur intellektuell sondern existentiell vollzogenen Überwindung der herkömmlichen Metaphysik unseres Denken und Erleben geht ganz direkt Gewaltfreiheit gegenüber allen Phänomenen hervor. Sie beinhaltet die Überwindung geistiger Erstarrung, Anhaftung, Bemächtigung, Verdinglichung und Verabsolutierung. Sie gibt Raum, schenkt Freiheit, sagt Ja zum Anderen, anerkennt sowohl-als-auch, kann sein lassen. Wer sich darauf einlässt, dem zeigt sich: nur wer loslässt, kann zulassen. Nur wer gibt, kann empfangen. Nur wo Offenheit existiert, kann Erfüllung geschehen.

Wir sind da angelangt, wo die Grundhaltung des Buddhismus zu finden ist, ausgedrückt in dem Wort „große Weite“. Eben dies war die knappe Antwort, die im 5. Jh. nach Christus der berühmte indische Mönch Bodhidharma dem chinesischen Kaiser gab, als der ihn nach dem „Sinn der heiligen Lehre“ des Buddha fragte: „Große Weite, nichts Heiliges.“

Hier kommt auch das buddhistische Heilsziel der Verwirklichung und Erfahrung von Nirvana zu seiner Vollendung. Mehr als Formulierungen wie: Große Weite, Freiheit, Offenheit und Leerheit oder grenzenlose Liebe und umfassendes Mitgefühl, überweltliche Freude, jenseitiges Glück und unendlicher Friede kann darüber nicht ausgesagt werden.

Der mittlere Weg des Buddha – universale Verbundenheit

Die tiefste Wurzel des Leidens, der Gewalt, der Ungerechtigkeit, des Elends und der Vereinsamung ist – demgemäß – die Ansicht, daß unsere Ideen, Vorstellungen und Lehren über die Wirklichkeit schon die Wirklichkeit selbst seien, dass die Wahrheit etwas Dingliches sei, das wir uns aneignen und gegen andere ins Feld führen bzw. zur Waffe machen könnten. Der buddhistische Erkenntnisweg zeigt, dass es letztlich nichts gibt, was von uns ergriffen, festgehalten, beherrscht und in Besitz genommen werden kann, d.h. dass alle Wirklichkeit und Wahrheit letztlich transzendent ist. Ob dies materielle, emotionale oder geistige Erscheinungen sind, je fester wir zu fassen suchen, umso unfassbarer zerrinnt uns das Erfasste zwischen den Fingern. Lebewesen sterben, Gegenstände veralten, Besitz geht verloren, Beziehungen ändern sich, Gefühle wechseln, Gedanken ziehen vorbei, Ideen und Erkenntnisse werden vergessen, Begriffe und Theorien erweisen sich als überholt, Ideologien, Religionen und Kulturen, sogar Staaten und mächtige Imperien lösen sich auf. Nichts lässt sich endgültig, dauerhaft ergreifen und besitzen. Die vermeintlich stabilen Dinge und Verhältnisse zeigen sich allesamt als unendlich fließende, bewegte, wechselseitig vernetzte, untrennbar miteinander verbundene Prozesse. Letztlich wirklich ist nur dieser gegenwärtige Moment, doch dieser ist mit dem gesamten Universum verbunden.

Buddhistische Wirklichkeitserkenntnis und Selbsterkenntnis fallen hier in eins, werden schließlich zur paradoxen Einsicht in die Nichtexistenz eines vom anderen getrennten, für sich und aus sich bestehenden, dauerhaften Ich oder Selbst. Selbsterkenntnis wird zur Selbstüberwindung, Selbstbefreiung zur Befreiung vom (sich selbst verabsolutierenden) Selbst und damit zur wahren Grundlage von Gemeinschaftlichkeit und Frieden. Die Überwindung der Illusion einer vom anderen, vom Ganzen und letztlich sich selbst abgetrennten Existenz ist die Grundlage für menschliches Miteinander, ist Fürsorge für den anderen wie für sich selbst. Wir überwinden unsere unheilsame Selbstbezogenheit, indem wir uns selbst im Anderen erkennen und den Anderen in uns, indem wir unsere Verbundenheit erfahren mit allem, was existiert, unsere Verantwortung für alles, was geschieht.

Der Buddha hat diese innere Verknüpfung von Erkenntnis und Ethik, von Ich und Anderem in folgendem Satz zum Ausdruck gebracht. Wir haben die Aussage schon kennengelernt, ich möchte sie noch einmal wiederholen:

*„Wie ich bin, so sind diese auch;
Wie diese sind, so bin auch ich,
Wenn so dem anderen er sich gleichsetzt,
Mag er nicht töten oder töten lassen.“*

(Sutta Nipata, Nalaka)

Daraus folgt als buddhistische Praxis:

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

(Satipatthana Samyutta, Nr. 19)

Pañña, Weisheit – die höchste Ebene der Verwirklichung buddhistischer Praxis ist auf diese Weise eine Lebenspraxis. Die bewusste auf uns selbst und den Anderen gerichtete Achtsamkeit (sati) lässt unmittelbar nichtbegrenzende Liebe (metta) und umfassendes Mitgefühl (karuna) erwachen. Das Denken, Fühlen und Handeln eines aus solcher Einsichtstiefe heraus Wirkenden – eines Buddha, eines Erwachten – ist in jeder Situation natürlich und spontan nichtverletzend, heilend und heilsam, weil es sich von der Wurzel seiner Existenz her zutiefst mit allen Wesen verbunden weiß.

Der achtfache Pfad des Buddha



— **Pañña**
(Weisheit)

— **Samādhi**
(Sammlung)

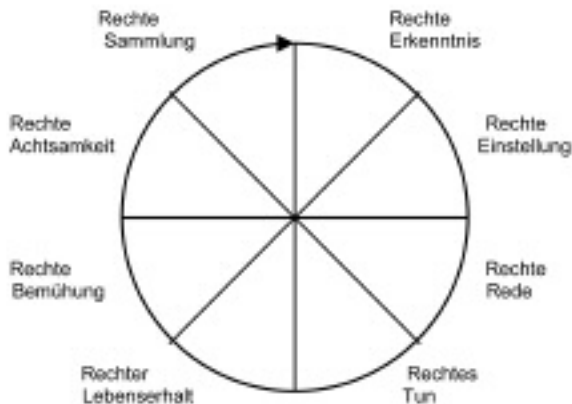
— **Sīla**
(Ethik)

1. Rechte Erkenntnis (sammā-dīṭhi)
2. Rechte Einstellung (sammā-sankappa)
3. Rechte Rede (sammā-vācā)
4. Rechtes Tun (sammā-kamanta)
5. Rechter Lebenserhalt (sammā-jīva)
6. Rechte Bemühung (sammā-vāyāma)
7. Rechte Achtsamkeit (sammā-sati)
8. Rechte Sammlung (sammā-samāchi)

— **Weisheit** (pañña)

— **Ethik** (sīla)

— **Sammlung** (samādhi)



TAUWETTER

...FRANZISKANISCHE ZEITSCHRIFT FÜR GERECHTIGKEIT,
FRIEDEN UND BEWAHRUNG DER SCHÖPFUNG

2002

- 1 AFGHANISTAN – DAS UNBEKANNTE LAND AM HINDUKUSCH
- 2 AFGHANISTAN –MEHR ALS 2 JAHRZEHNTE KRIEG
- 3 ISRAEL UND PALÄSTINA – EIN LAND UND ZWEI GERECHTIGKEITEN
- 4 EHRFURCHT VOR DER SCHÖPFUNG

2003

- 1 KRIEG – NIEDERLAGE DER MENSCHHEIT
- 2 INTERNATIONALER RAT DES FRANZISKANERORDENS
FÜR GERECHTIGKEIT, FRIEDEN UND BEWAHRUNG DER SCHÖPFUNG
- 3 MIT EIGENSINN UND GOTTESGESPÜR:
KLARA VON ASSISI ZUM 750. TODESTAG
- 4 WASSER ALS LEBENSGUT

2004

- 4 DER SUDAN ZWISCHEN MACHTKAMPF UND VÖLKERMORD
- 3 GEWALTFREI
- 2 ZWEI KLASSEN MEDIZIN
- 1 MENSCHENWÜRDIG STERBEN

2005

- 4 EUROPÄISCHE IDENTITÄT
- 3 SOZIALSTAAT DEUTSCHLAND
- 2 DER HERR GEBE DIR DEN FRIEDEN – EINE NEUE WELT IST MÖGLICH
- 1 PAX AMERICANA

2006

- 4 INTERKULTURELLES ZUSAMMENLEBEN –
MUSLIME UND CHRISTEN IN DEUTSCHLAND
- 3 20 JAHRE FRIEDENSGETET VON ASSISI
- 2 OSTAFRIKA: DIE WUNDE IM FLEISCH
- 1 ROTE KARTE FÜR DEN MENSCHENHANDEL

2007

- 4 ELISABETH – EINE LEIDENSCHAFTLICHE FRAU
- 3 KOLUMBIEN: DIE SCHATTEN DES TODES
- 2 DIE SACHE DES FRIEDENS
- 1 WELTZOZIALFORUM NAIROBI 2007

2008

- 1 BEDROHT – VERFOLGT – VERTRIEBEN:
FLÜCHTLINGSSCHICKSALE IN OSTAFRIKA
- 2 GELD: GOTT-GÖTZE-GERECHTIGKEIT
- 3 FRANZISKANER IM DIALOG MIT DEM ISLAM
- 4 DER AFGHANISTAN – KONFLIKT

Bestellung alter Hefte (vgl. www.tauwetter-online.de)

REDAKTION TAUWETTER, IMMERMANNSTRASSE 20,

POSTFACH 240139, 40090 DÜSSELDORF

REDTAUWETTER@AOL.COM

